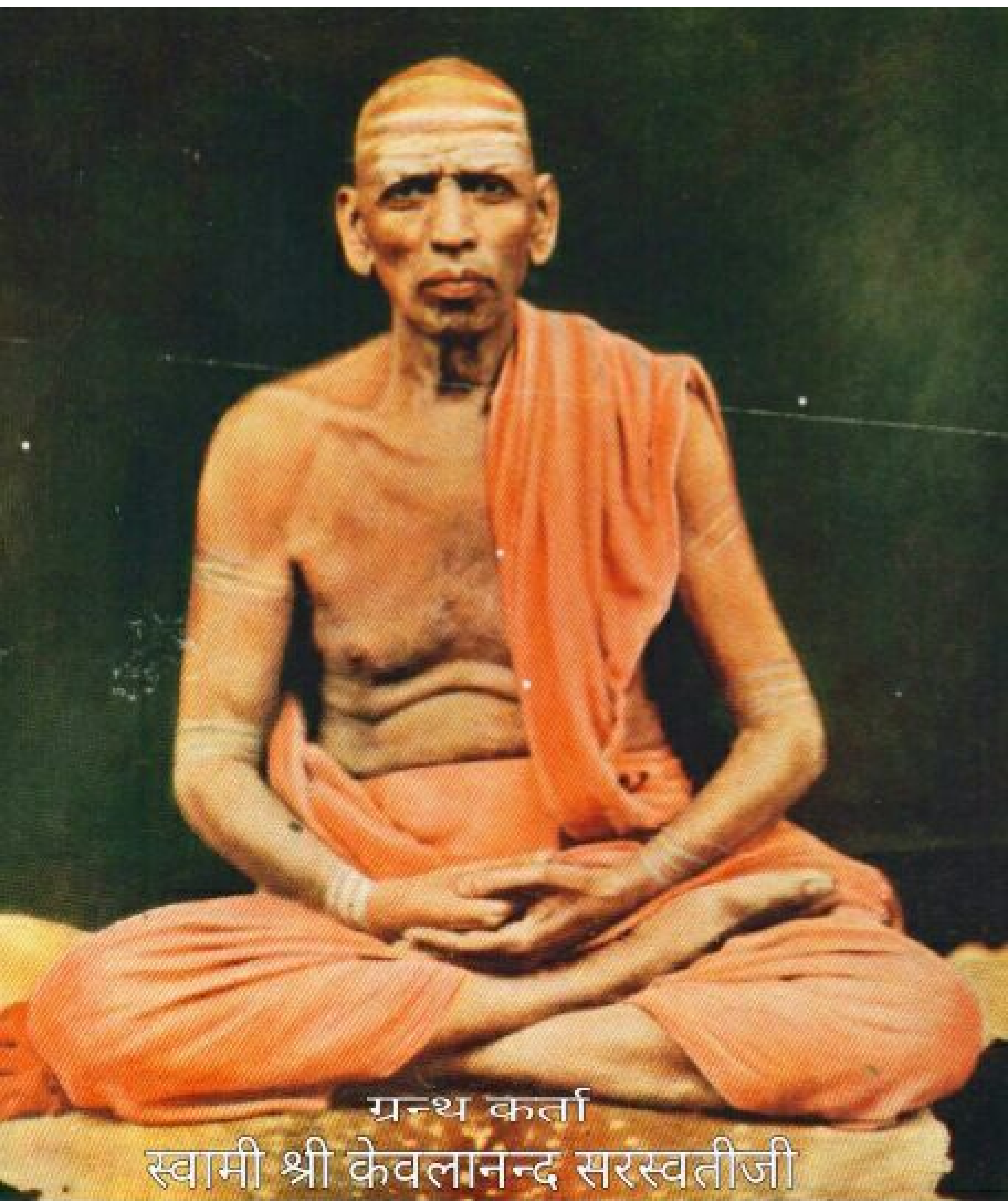


अद्वैतसिद्धि--आविष्कार

धर्मो विश्वस्य जगतः प्रतिष्ठा

प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

अद्वैतसिद्धि- आविष्कार

(अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर)

पहिला भाग

कर्ता

ब्रह्मीभूत केवलानंदसरस्वती

शक १८९८]   मूल्य रु. ७५   [इ. स. १९७६

(सर्व अधिकार प्रकाशकाचे स्वाधीन)

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृती मंडळ पुरस्कृत)

मुद्रक– श्री. रं. ब. जोशी, प्राज्ञप्रेस वाई (सातारा)
प्रकाशक– श्री. रं. ब. जोशी चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई (सातारा)

मूल्य रु. ७५

प्रकाशकाचे निवेदन

ब्रह्मीभूत श्रीकेवलानन्दसरस्वती यांनी श्रीमधुसूनसरस्वतीप्रणीत 'अद्वैतसिद्धि' या संस्कृत ग्रंथाचे मराठीमध्ये संपूर्ण भाषांतर लिहून ठेवलेले आहे. त्याच्या पहिल्या परिच्छेदाचे भाषांतर आम्ही वाचकांस सादर करीत आहोत. श्रीमधुसूदनसरस्वतींचा 'अद्वैतसिद्धि' हा ग्रन्थ शंकराचार्यांच्या केवलाद्वैत-वादावरील अत्यंत प्रमाणभूत ग्रंथ मानलेला आहे. नव्यन्यायाच्या परिभाषेच्या आधारे शांकरवेदांतातील सिद्धांत यात मांडले आहेत हे याचे त्यापूर्वीच्या अद्वैतग्रंथांपेक्षा वैशिष्ट्य आहे. त्याच्यापूर्वी श्रीमध्वाचार्यांच्या द्वैतवादाचे समर्थन करण्याकरिता व्यासतीर्थ या विद्वान् आचार्यांनी प्रथम नव्यन्यायाची परिभाषा वापरून अद्वैतवादाचे सिद्धांत 'न्यायामृत' या ग्रंथात खोडले. मधुसूदनसरस्वतींच्या पूर्वी अद्वैतवेदांताची मांडणी नव्यन्यायाच्या परिभाषेत कोणीहि केली नव्हती. शंकराचार्यांच्या शारीरकभाष्यावर भामती, भामतीवर कल्पतरू व कल्पतरूवर परिमल असे मोठे पांडित्यपूर्ण टीकाग्रंथ इ. सनाच्या १६ व्या शतकापर्यंत झाले. परंतु त्यांत नव्यन्यायाच्या परिभाषेच्या आधारे अद्वैतसिद्धांतांची मांडणी केलेली नाही. तशी ती प्रथम मधुसूदनसरस्वतींनीच केली. 'न्यायामृत' या द्वैतवादीग्रंथातील आक्षेप खोडणे हा त्यातला एक मुख्य हेतू होता.

नव्यन्यायाच्या परिभाषेत मायावादाचे व अद्वैतवादाचे आक्षेपनिराकरणपूर्वक समर्थन करणारा मधुसूदनांचा हा ग्रंथ मराठीमध्ये भाषांतर करण्यास अतिशय कठीण आहे. पहिली गोष्ट अशी की, विचारांचे तर्कशास्त्रीय पृथक्करण करण्याकरिता नव्यन्यायाची परिभाषा तयार झाली. ही परिभाषा वगळून भाषांतर करणे अशक्य होय. ती परिभाषा धरून भाषांतर केल्यास ते भाषांतर मराठीत सुबोध होत नाही. अशा स्थितीत हे भाषांतर भाषांतरकारांनी का केले ? याचे उत्तर त्यांनी उपोद्घातात दिले आहे. जो कोणी अद्वैतसिद्धीचे मूळ संस्कृत ग्रंथावरून अध्ययन करू इच्छील त्यालाच हे भाषांतर ग्रंथातील पंक्तींचा उलगडा करण्यास मदत करू शकेल. मूळ ग्रंथाचें अध्ययन करणाऱ्याची दोन प्रकारची तयारी असली पाहिजे— १ शांकर अद्वैतवादाचे संपूर्ण अध्ययन, आणि २ नव्यन्यायामधील विश्वनाथ-पंचाननाची न्यायमुक्तावली व त्यावरील दिनकरी टीका यांचे अध्ययन झाले असले पाहिजे. तात्पर्य असे की, शांकरवेदांताचा पांडित्यपूर्ण अभ्यास करू इच्छिणाऱ्यास हे भाषांतर सहायभूत होऊ शकेल.

या अद्वैतसिद्धिग्रंथाचे मुख्य चार परिच्छेद आहेत. पहिल्या परिच्छेदात मायावादावरील आक्षेपांचे खंडन करून मायावादाचे समर्थन केले आहे. दुसऱ्या परिच्छेदात सगुण व निर्गुण ब्रह्माचे विवरण आणि जीव-ब्रह्मांचे ऐक्य सिद्ध केले आहे. तिसऱ्या परिच्छेदात ब्रह्मज्ञानाचे स्वरूप व ब्रह्मज्ञानाची साधने यांचा विचार केला, आणि चौथ्या परिच्छेदात मुक्ती व जीवन्मुक्ती यासंबंधीं विवेचन केले आहे. प्रथम परिच्छेद हा सगळयात मोठा परिच्छेद आहे. बाकीचे तीन परिच्छेद मिळून दुसरा भाग होईल.

आषाढ शुद्ध १५ (गुरुपौर्णिमा)
शक १८९८

चिटणीस
प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

उपोद्घात

भारतीय तत्त्वज्ञानाचा इतिहास

आरण्यकस्थितीमधील प्रतिभावान् मानवांना सूर्य, चंद्र, गुरु, शुक्र, लुब्धक, अगस्त्य इत्यादि आकाशस्थ ज्योति पाहून आश्चर्य वाटणारच. वादळें, वळवाचे पाऊस, विजा नी गडगडाट हे विलक्षण चमत्कार पाहून आश्चर्य कां वाटणार नाही ? रोग आणि मृत्यु हें तर मोठेंच कोडें. ऋषिपुत्र नचिकेत्यानें मृत्यूचा प्रश्न यमराजापुढेंच मांडला. नचिकेता म्हणाला– 'येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये अस्तीत्येके नायमस्तीति चैके'. मेलेल्याविषयीं विद्वानांपुढें मोठें कोडें पडलें आहे. त्याविषयीं मतभेद माजले आहेत. कोणी म्हणतात कीं, मरणोत्तर मृतात्मा असतो, तर कोणी म्हणतात कीं, तो नसतो. 'एतद् विद्यां अनुशिष्टस्त्वयाऽहम्' आपण याविषयीं मला कांही निर्णय सांगाल अशी आशा आहे. मला या गोष्टीविषयीं मोठी जिज्ञासा लागून राहिली आहे.

दीर्घ काळानें एका संशोधकानें या सर्व गोष्टी करणारें, वळवाच्या पावसाच्या वेळीं आकाशांतून पृथ्वीवर पांढरे पांढरे लहान-मोठे दगड हाणणारें कोणी तरी असलें पाहिजे, 'इदं सकर्तृकम्, कार्यत्वात्, घटवत्' असें अनुमान काढलें· या अनुमानावर पुष्कळ 'भवति, न भवति' झाली. हें अनुमान कांही विद्वान् मान्य करीनात. ते म्हणत कीं, अनुमान म्हणजे संभव इतकेंच. अनुमान हें कांही स्वतंत्र प्रमाण नव्हे. अनुमानानें एखाद्या वस्तूची संभवनीयता ठरली तरी प्रत्यक्षानें तपासल्यावांचून ती वस्तु स्वीकारतां येणार नाही आणि नाकारतांहि येणार नाही. प्रत्यक्ष हेंच एक स्वतंत्र प्रमाण आहे. परंतु बहुमतानें वरील अनुमान प्रमाण म्हणून ग्राह्य ठरलें.

पण हा कर्ता कोण असावा ? त्याचें विशेष स्वरूप काय ? त्याची शक्ति केवढी आहे ? तो कोठें राहतो ? इत्यादि प्रश्न निघाले. निर्णय होईना. कोणी म्हणाले कीं, तो कर्ता स्त्री आहे. स्त्रीपासून अपत्याची उत्पत्ति, रक्षण, पोषण होत असतें. इतर विद्वानांनीं तो कर्ता पुरुषरूप आहे असें निश्चित केलें आणि स्त्री त्याची अर्धांगी आहे असें मानलें. परंतु पूर्ण निर्णय झाला नाही. कांही काळानें कांही चिंतकांनीं असें ठरविलें कीं, हा कर्ता एक नसून अनेक आहेत, आणि ते अनेक म्हणजे मृतात्मे होत. भूत, प्रेत, पिशाच, खबीस, ब्रह्मराक्षस असे पुरुषरूप आणि हडळ, जखीण इत्यादि स्त्रीरूप मृतात्मे. या मृतात्म्यांच्या स्वरूपाला उदात्तता येऊन हे कर्ते पितर होत असें ठरलें. तथापि कांहींना शंका आली कीं, जिवंत मनुष्यें जर जगच्चक्र चालविण्याला असमर्थ असतात तर मृत मनुष्यें असमर्थच असणार. नवीनांनीं उत्तर दिलें कीं, हे पितर मनुष्यांचे मृतात्मे नसून ते मूळचेच आहेत. अग्निष्वात्त, बर्हिषद्, ऊष्मप असे अनेक पितर असून त्यांतीलच कांही जितलोकलोक म्ह० इतर सर्वांना आणि सर्व भुवनांना आपल्या वर्चस्वाखालीं ठेवणारे असे आहेत.

ही कर्त्याची चर्चा बराच काळ येथेंच स्थगित झाली. बऱ्याच काळानें जगाचा कर्ता, भर्ता व संहर्ता अग्निच आहे असा विचार दुसऱ्या कांही विद्वानांनी मांडला. अग्नि हा स्वतः प्रत्यक्षरूपांत पृथिवीवर राहत असला तरी वायुरूपानें अंतरिक्षामधें आणि सूर्यरूपानें द्युलोकामधें राहतो. अग्नि कसा आहे ! तर 'इदं ज्योतिरमृतं मर्त्येषु' (ऋ. सं. ६।९।४) – या मर्त्य प्राण्यांमधें किंबहुना या सर्व स्थावरजंगमांमधें हें अग्निरूप ज्योति अमृतत्वानं वास करतें. 'अयं कविरकविषु प्रचेताः' (ऋ. सं. ७।४।४) – कवित्वशक्ति नसलेल्या मानवांनाहि चैतन्यानें भारून टाकून कवि बनविणारा अग्नि आहे. 'कृणोति देवान्' (ऋ. सं. १।१७७।१) – हा अग्निच सर्व देवांना उत्पन्न करतो. चारी वेदांमधें मिळून अग्नीचे प्रतिपादक मन्त्र २४४३ आहेत असें सातवळेकर म्हणतात. या अग्नीचेंच विराट् वैश्वानर हें परमोच्च स्वरूप निश्चित ठरलें. सर्व स्थूल त्रैलोक्य या अग्नीचें शरीर आहे. याचें वास्तव्य मुख्यत्वें करून सूर्यमंडलामधें असतें. तथापि तो त्रैलोक्यात्मा आहे. अनेक उपनिषदांमधें वैश्वानरोपासना सांगितली आहे ती या अग्निदेवाचीच आहे.

अग्नि हाच देवाधिदेव असून जगताचा चालक आहे हा सिद्धांत पुढील विद्वानांना संशयित वाटूं लागला. त्यांनीं सूर्य हाच मुख्य देव असं मानलें. 'सूर्य आत्मा जगतस्तस्थुषश्च' – स्थावरजंगम अशा जगाचा आत्मा सूर्यच आहे असा सिद्धान्त त्यांनीं स्थापिला. सूर्यच परमेश्वर हा सिद्धांत फार चांगला होता, परंतु कांही विचारकांनीं इंद्राला देवाधिदेव मानलें, आणि यजनीय अग्नि हा देवांचा दूत आहे, देवांना जें हविर्द्रव्य द्यावयाचें तें अग्नीच्या स्वाधीन करीत जा, 'यजिष्ठं दूतमध्वरे कृणुध्वम्' (ऋ. सं. ७।३।१) असा जनतेला आदेश दिला आणि जनतेनेंहि 'अग्निं दूतं वृणीमहे' (ऋ. सं. १।१२।१) असा प्रत्यादेश दिला. विद्वान् म्हणाले कीं, 'इन्द्रो यातोऽवसितस्य राजा, शमस्य च शृङ्गिणः, वज्रबाहुः । सेदु राजा क्षयति चर्षणीनाम्, अरान् न नेमिः परि ता बभूव ॥ ' (ऋ. सं. १।३२।१५) – इन्द्र हा जंगमांचा आणि स्थावरांचा राजा आहे. तो शांत लोकांचा आणि क्रूरांचाहि राजा आहे. त्याच्या हातांत भयंकर वज्र असतें बरें ! तोच प्राणिमात्राचें धारणपोषण करतो. चाकाची धांव जशी अऱ्यांना व्यापून राहतें तसा हा इन्द्र त्या प्राण्यांच्या सभोंवतालीं राहतो म्हणजे तो सर्वव्यापी आहे. 'दिवश्चिदस्य वरिमा वि पप्रथे इन्द्रं न मह्ना पृथिवी चन प्रति' (ऋ. सं. १।५५।१) – द्युलोकापेक्षांहि या इंद्राचा महिमा विस्तारलेला आहे. आणि व्यापकपणामधें पृथिवी तर पासंगालाहि पुरणार नाही. 'त्वमस्य पारे रजसो व्योमनः' (ऋ. सं. १।५२।१२) – इंद्रदेवा, तूं अंतरिक्षाच्या आणि द्युलोकाच्याहि पलीकडे राहतोस. 'जनिता दिवो जनिता पृथिव्याः' (ऋ. सं. ८।३६।४) – द्युलोकाला आणि पृथिवीलाहि उत्पन्न करणारा इन्द्र आहे. 'अवंशे द्यामस्तभायद् बृहन्तम्' (ऋ.सं. २।१५।२) – इन्द्रदेवानें हें जगड्व्याळ द्युलोकाच छप्पर खांबावांचूनच वर जखडून टाकलें आहे. 'इन्द्रेण रोचना दिवो दृह्ळानि दृंहितानि च । स्थिराणि न पराणुदे ॥ ' (ऋ. सं. ८।१४।९) – हीं सुंदर नक्षत्रें दृढ असून इन्द्रानें तीं द्युलोकाशीं पक्कीं जखडून टाकलीं आहेत. आतां तीं तेथें पक्की झालीं आहेत. तीं आतां मुळींच पडणार

नाहीत. 'सत्यमित् तत् न त्वावान् अन्योऽस्ति इन्द्र देवः' (ऋ. सं. ६।३०।४) — मी अगदी प्रतिज्ञेवर सांगतों कीं, हे देवाधिदेव इन्द्र महाराजा ! तुझ्यासारखा दुसरा देव असूंच शकत नाही. इन्द्राच्या वर्णनाचे मंत्र चारी वेदांत मिळून ३३९३ आहेत असें दैवतसंहितेमधें सातवळेकर सांगतात.

कांही विद्वानांचें समाधान अग्नि, सूर्य किंवा इन्द्र हे देव करूं शकले नाहीत. त्या विद्वानांनीं लौकिक राजाप्रमाणेंच पण संपूर्ण जगाचा राजा म्हणून प्रजापति हा देव असावा अशी कल्पना काढली. वैदिक ब्राह्मणवाङ्मयामधें प्रजापति हाच देवाधिदेव स्वीकारला आहे. औपनिषदवाङ्मयामधें यालाच हिरण्यगर्भ, सूत्रात्मा, प्राण अशीं नांवें आहेत. ज्ञान, इच्छा, कृति या तीन शक्तींच्या दृष्टीनें क्रमानें वरील तीन नांवें आहेत. इच्छेवांचून कृति नाही आणि इष्टाच्या ज्ञानावांचून इष्टाची इच्छा संभवत नाही. प्रजापति या तीनहि समष्टिशक्तींनीं युक्त आहे.

वैद्यकामधील शारीरशास्त्राच्या आधारानें पाहिलें तर अतिसूक्ष्म अशा ज्ञानतंतूचा आडवा छेद केला असतां त्यामधें दोन रंगांचे द्रव दिसतात. एक शुभ्र आणि दुसरा करड्या रंगाचा. शुभ्र द्रवामधें प्रज्ञा म्ह॰ ज्ञानशक्ति असते आणि करड्या द्रवामधें प्राण म्ह॰ क्रियाशक्ति असते. कौषीतकि--उपनिषदामधें आत्मा किंवा ब्रह्म प्राणप्रज्ञात्मक आहे असें म्हटलें आहे. तात्पर्य, हिरण्यगर्भप्रजापतिच सर्वश्रेष्ठ देव अर्थात् सर्व जगचक्राचा प्रवर्तक परमेश्वर आहे. यालाच इच्छाशक्तीच्या दृष्टीनें सूत्रात्मा म्हणतात आणि क्रियाशक्तीच्या दृष्टीनें प्राण म्हणतात.

जिज्ञासा ही एक प्राण्याची स्वभावसिद्ध भावना किंवा वृत्ति असते. जगतांतील अतर्क्य घटनांचे अनेक पदार्थ आणि अनेक प्रवृत्ति पाहून प्राचीन विचारकांची जिज्ञासा जागृत झाली आणि या सर्व प्रपंचाचा आणि सर्व घटनांचा प्रवर्तक कोण असावा याचा शोध होऊं लागला. भूत, प्रेत, म्हसोबा, बहिरोबा, सटवाई, काळकाई, पितर, अग्नि, सूर्य, इन्द्र, प्रजापति अशा रितीनें अनेक आणि एक अशा देवांची प्रक्रिया, परमेश्वर आणि त्याचे लहान मोठे अवतार किंवा विभति म्हणून निश्चित केली.

जगत् म्हणजे काय ? परमेश्वर म्हणजे काय ? आणि परमेश्वर जग कसें उत्पन्न करतो ? असे मुळांत तीन प्रश्न धरून विचारप्रवाह चालूं झाले. ईश्वराविषयीं तर्क हिरण्यगर्भापर्यंत जाऊन पोंचला. जगत् म्ह॰ काय ? त्याचीं उपादान आणि निमित्तकारणें कोणतीं ? हा प्रश्न सोडविण्याचाहि प्रयत्न झाला. चार्वाकांचें म्हणणें असें कीं, भू, जल, तेज, समीर हीं चार तत्त्वें स्वयंभू असून जगत्-रूपानें विकसित होण्याचा त्यांचा स्वभाव आहे. परमेश्वर किंवा तत्सदृश असा कोणी जगताचा कर्ता संभवत नाही. जाणून इच्छा करून हें जग कोणीतरी बनविलें ही गोष्ट शक्य नाही. वैदिकांचें मत ग्राह्य धरतां येत नाही. प्रत्यक्षाच्या निकषावर घासन पाहिल्यास वैदिकांचें मत टिकत नाही.

जगत् आणि परमेश्वर या दोन विषयांबरोबर 'मी ' म्हणजे काय ? हाहि प्रश्न पुढें आलाच होता. एवंच जीव, जगत् आणि ईश्वर यांचा शोध म्हणजेच दर्शनशास्त्र किंवा तत्त्वज्ञानशास्त्र. मानस-शास्त्राचे विषय शेकडों आहेत, पण तत्त्वज्ञानाचे विषय जीव, जगत्, ईश्वर. चार्वाकांचें म्हणणें असें

कीं, जीव किंवा आत्मा निराळा कोणी नसून ज्ञान–इच्छा–कृति इत्यादि अनेक वृत्ति आणि भावना यांनीं युक्त असलेलें हें शरीर अर्थात् जिवंत शरीर म्हणजेच 'मी', आत्मा, जीव. ईश्वर नाहीच. आणि जग म्हणजे स्वभावानें विकसित होणारीं भू, जल, तेज, समीर हीं चार अनादि तत्त्वें. यापलीकडे कांही नाही.

सामान्यजनतेला चार्वाकांचें तत्त्वज्ञान व्यवहाराला पुरेसें होतें, परंतु विचारकांच्या बहुमताला तें मान्य झालें नाही.

प्राचीन उपनिषदांनीं व महात्मा आचार्य कपिल यांनीं भू, जल, तेज, समीर यांच्या जोडीला ख म्ह० आकाश हें पांचवें मूलतत्त्व जोडलें. पण कपिलांनीं या भूजलतेजसमीरखांची सूक्ष्मावस्था म्हणून पांच तन्मात्रें म्ह० सूक्ष्म भूतें, त्यांच्याहि मागें मागें अहंकार आणि महत् हीं अत्यंत व्यापक महातत्त्वें आणि अगदीं मूलतत्त्व म्हणून सत्त्व–रज–तमोगुणात्मक एक प्रधान किंवा प्रकृति नांवाचें अव्यक्त हीं तत्त्वें अधिक मानलीं. चार्वाकांप्रमाणेंच प्राचीन सांख्य ईश्वर मानीत नाहीत, पण पुरुष म्ह० जीवात्मा शरीराहून आणि मूलप्रकृतीहूनहि भिन्न आहे असें मानतात. पुरुष आणि प्रकृति अशीं दोन मूल तत्त्वें. हीं दोन्ही अनादि-अनंत आहेत. यांपैकीं पुरुष चिद्रूप असून व्यक्तिशः संख्येनें अनंत आहेत. प्रत्येक पुरुष विभु आहे. सत्त्वरजतम या गुणत्रयाची साम्यावस्था म्हणजेच प्रकृति होय. गुणत्रय आणि प्रकृति हीं भिन्न नव्हेत. गुणत्रय द्रव्यरूप आहे. यांतील प्रत्येक गुण निरवयव आहे, अखंड आहे. ही प्रकृति जगद्रूपानें विकसित होत असते. ती जगताचें उपादानकारण आहे. या प्रकृतीला कोणी परमेश्वरादिक प्रेरक नाही. जगद्रूपानें परिणत होणें हा तिचा स्वभाव आहे.

जगताचें उपादानकारण प्रकृति, ईश्वर नाही, आणि 'मी' म्ह० चिद्रूप पुरुष असें पहिल्या तीन प्रश्नांचें उत्तर कपिलांनीं दिलें.

नव्य सांख्य म्हणून विज्ञानभिक्षु प्रसिद्ध आहे. त्यानें सत्त्वरजतम हे मूलभूत तीन गुण निरवयव न मानतां सावयव म्ह० परमाणुरूप मानले. सत्त्वरजतम या नांवाचे अनंत परमाणु आहेत. प्रकृति परमाणुरूप आहे. सत्त्व म्ह० प्रकाशशक्ति, व्यक्त होण्याची शक्ति, विकासशक्ति होय. रज म्ह० चलन, क्रिया, गति. गतिशक्ति आणि विकासशक्ति सहचर झाल्या म्हणजे मग जगताला काय अवकाश? परंतु या दोघांनाहि विशिष्ट देशामधें आणि विशिष्ट कालामधें आवरून धरणारें कोणीतरी पाहिजे. हा आवर घालणारा तमोगुण आहे. म्हणजे असें म्हणतां येईल कीं, जगताचें उपादान तमोगुण असून सत्त्व आणि रज या शक्ति त्याला सहकारी आहेत. असा नव्य सांख्यांचा सिद्धान्त आहे. या सिद्धान्तामधें तमःपरमाणु जड असून चैतन्य ही त्याचीच एक शक्ति किंवा गुण आहे.

हें नव्यसांख्यमत फार चांगलें आहे. भौतिक शास्त्रांची अद्ययावत् प्रगति नव्यसांख्यांच्याच कक्षेंत बसते असें म्हणतां येतें.

नव्यसांख्यांच्या पूर्वींचे कणाद आहेत. कणादांना प्राचीन सांख्यमत ज्ञात होतें असें दिसतें. भगवान् कणादांना सत्त्वरजतमांचा अखंडतावाद पटेना. अखंडापासून सखंड उत्पन्न होणार नाही.

जगत् सखंड आहे. सखंडाची उत्पत्ति खंडांपासूनच होणार. खंडाचे पुनः खंड होतात, पण शेवटचा एक खंड असा मानावाच लागेल कीं ज्याचे खंड होत नाहीत म्ह० व्यष्टिदृष्टीनें जो अखंड असतो, पण तो परम अणु असतो. सांख्यांचे गुण समष्टिदृष्टीनें अखंड आहेत. ते परममहत् असून अखंड आहेत. कणदांचे परमाणु स्वतः अखंड असून संख्येनें अनंत आहेत. ज्ञान, इच्छा, कृति हे आत्म्याचे गुण आहेत, परमाणूंचे नव्हेत. परमाणूंच्या ठिकाणीं घटनाशक्ति आहे. जीवात्म्यांच्या अदृष्टाचा सहकार मिळाला आणि काल अनुकूल मिळाला म्हणजे परमाणूंची घटना होऊं लागते आणि जग बनतें. जग बनावयाचें म्हणजे त्यामधें स्थावरजंगम शरीरें बनावयाचींच. कर्मबद्ध जीवात्म्यांचा आणि या शरीरघटकांचा संबंध आला कीं जिवंत शरीर उत्पन्न होतें. जिवंत शरीरामधें आत्म्याशीं मनाचा संबंध विशिष्टभागामधें घडून आला म्हणजे ज्ञान, इच्छा, कृति इत्यादि गुण जीवाच्या ठिकाणीं उत्पन्न होतात. सारांश, जगताचें उपादान-कारण परमाणु, जीवकृत अदृष्ट म्ह० धर्म-अधर्म हें निमित्तकारण, ईश्वर नाही. एवंच जीव आणि परमाणु अशीं दोनच मूलतत्त्वें.

प्राचीन सांख्य आणि कणाद हे दोघेहि निरीश्वरवादी आहेत, पण प्राचीन सांख्य जीवात्मा मूळचा शुद्धचैतन्यरूप आहे असें मानतात आणि कणाद चैतन्य म्ह० ज्ञान हा जीवात्म्याचा कालतः आणि देशतः अव्याप्यवृत्ति असा गुण मानतात.

नैयायिकगौतमांचें म्हणणें असें कीं– केवळ जीवांच्या कर्मबलानें या विश्वाचे उत्पत्तिस्थिति-नाश होतात हें मत पटण्यासारखें नाही. हें सर्व जीवकर्मानुसारानें ईश्वर करतो असें मानलें तर सर्व जमतें. न्यायदर्शनामधें जगत्कर्ता ईश्वर आहे असें सिद्ध करणारें एक प्रकरण आहे (अध्याय ४ आह्निक १ सूत्रें १९–२१). जगताचें समवायिकारण म्ह० उपादानकारण परमाणु, आणि कर्ता ईश्वर, असें नैयायिकांना पटतें.

आतांपर्यंत आपण पाहिलं कीं, जगताचें गणित सोडविणाऱ्यांमधें सेश्वर आणि निरीश्वर असे दोन पंथ आहेत. आणि उपादानकारणाच्या दृष्टीनें १ भूतचतुष्टय, २ भूतपंचक, ३ अव्यक्त प्रधान, आणि ४ परमाणु असे चार पंथ आहेत. उपादानाच्या दृष्टीनेंच सत्कारणवाद आणि असत्कारणवाद असे मूळचे दोन पक्ष आहेत. भूतचतुष्टयादिक वरील चार पक्ष सत्कारणवादाचेच पोटभेद आहेत. १ सतांतून सत्, २ सतांतून असत्, ३ असतामधून सत् आणि ४ असतामधून असत् असे चार प्रकार मांडतां येतात. रज्जुसर्पाचें उदाहरण घेऊं या. दोरी असते म्हणजे सर्पाच्या कारणसामग्रीपैकीं तेथें कांहीच नसतें. कांही नसतांनाच सर्प दिसतो. अर्थात् असतांतून सत् हा पक्ष सिद्ध होतो. हा बौद्धपक्ष समजावा. आर्हतांचें म्ह० जैनांचें म्हणणें असें कीं– त्या त्या पक्षाचें प्रतिपादन करणारे सर्वच महापंडित ! सर्वांचा समन्वय करणें शक्य नाही. एखाद्यालाच सत्यवक्ता म्हणणेंहि गैर. अर्थात् सर्वांचेंच खरें. म्हणजे निश्चित असें कांहीच नाही. असेंहि असेल, तसेंहि असेल किंवा कसेंहि असेल. अनैकान्तिकता आहे. एकान्त म्ह० एकाचा निश्चय. पण एकाचा निश्चय नाही. म्हणून अनैकान्तिकतेचा एकान्त म्ह० अनैकान्तिकतेचा

निश्चय सिद्ध होतो. जैन अनैकांतिकतावादी आहेत. असद्वाद माहायानिक बौद्धांचा आणि अनैकान्तिकतावाद जैनांचा. असतांतून सत् या प्रकाराचें म्ह० असत्कारणतावादाचें पर्यवसान असतांतून असत् या प्रकारामधेंच होतें. असतांतून सत् असें व्यवहारदृष्टया म्हणावयाचें, परंतु तत्त्वदृष्ट्या असतांतून असत् हेंच खरें असें महायान पंथाचें तात्पर्य आहे.

परंतु असतामधून सत् किंवा असतामधून असत् हा प्रकार इतरांना पटत नाही. अनैकान्तिकतावाद देखील व्यवहाराशीं विरोधी आहे. प्रायः सर्व व्यवहार निश्चयावरच उभारलेले असतात, परंतु नेहमी तसें होत नाही. पावसावर अवलंबून असणारी कृषि अनैकांतिकतेवरच आधारलेली असते. पाऊस पडला तर पडेल, नाही पडला तर नाही, पण पेरून तर ठेवावें, असें धोरण कृषिव्यवहाराचें असतें. तरीपण सर्वसाधारण धर्म–अर्थ–काम–मोक्षव्यवहार सतापासून सत् हा पक्ष घेऊनच होत असतात. गहन विचाराचे वाद थोडयाशा विचारकांमधें असतात, सामान्यजनतेला त्यांच्याशीं फारसें कर्तव्य नसतें. सामान्यजनतेला ईश्वरवाद मात्र आवडतो. सामान्यजनता ईश्वर नाही असें म्हणणाऱ्या आचार्यालाच (उदा० बुद्ध वा तीर्थंकर) ईश्वर बनविते. म्हणून निरीश्वरवाद मागें पडून सेश्वरवाद आतांपर्यंत टिकले आहेत. सेश्वरवादामधेंहि हिरण्यगर्भपक्ष माग पडून वैष्णव, शैव, शाक्त हे भारतीय पंथ आणि टाओ-पंथी, यहुदी, पारशी, इस्लाम नी खिस्ती हे इतरदेशीय पक्ष आज चालू आहेत. सर्व ईश्वरवाद ईश्वर हा सर्वशक्तिमान्, दयाळू, न्यायी असाच मानतात. शैव शिवाला आणि वैष्णव विष्णूला सर्वव्यापकहि मानतात. परंतु कोणताहि ईश्वरवाद ईश्वराला जगताचें उपादानकारण मानीत नाही. ईश्वरी शक्ति उपादान आहे असें मात्र बहुतेक ईश्वरवादी मानतात. वरील सर्व ईश्वरवाद १ जीव–ईश्वर, २ जीव––जगत्, ३ जीव–जीव, ४ जगत्–जगत् आणि ५ ईश्वर–जगत् यांच्यामधें भेद मानतात. हेंच भेदपंचक होय.

या जगतामधें तृण, वृक्ष, कीटक, पशु, पक्षि, मनुष्य इत्यादिकांच्या व्यक्ति कोट्यवधि आहेत आणि मनुष्यत्व, पक्षित्व, पशुत्व इत्यादि सामान्येंहि सहस्रावधि आहेत. या सर्व व्यक्तींना प्राणी म्हणतात. अनन्तव्यक्तींचा प्राणिशब्दाच्या अर्थामधें आणि मनुष्यत्वादि सामान्यांचा प्राणित्व या सामान्यामधें अन्तर्भाव होतो. दगड, माती, लाकूड, गंधक, सुवर्ण, नत्र, कर्ब, हेलियम यांच्याहि अनंत व्यक्ति आहेत आणि गंधकत्व, सुवर्णत्व इत्यादि सामान्येंहि पुष्कळ आहेत. पाषाणादिव्यक्तींचा पाषाणत्वादिसामान्यांमधें आणि या सामान्यांचा अप्राणित्व, अचेतनत्व या मोठ्या सामान्यामधें अन्तर्भाव होतो. आतां प्राणित्व आणि अप्राणित्व या दोन्ही सामान्यांचा अन्तर्भाव पदार्थत्व या महासामान्यामधें होतो. अनेकांमधें एक, विशेषांमधें सामान्य ही कल्पना 'एकं सत् विप्रा बहुधा वदन्ति' अशा शब्दानें ऋग्वेदामध मांडली आहे. भेद मानूनहि अभेद मानल्यावांचून व्यवहार होत नाही. विशेष आहेतच, पण त्या सर्वांमधें एक सामान्यहि अनुस्यूत आहे. केशव, नारायण, माधव, ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य असे सामान्य-विशेष आहेत, पण त्या सर्वांमधें मनुष्यत्व हें मोठें सामान्य अनुस्यूत आहे.

नाना प्रकारचे भेदवाद वाढत असतांनाच त्यांच्या बरोबर एकत्वाची कल्पनाहि अंकुरित झाली. व्यवहारानेंच एकत्वकल्पनेच्या वेलीला खतपाणी घालून वाढीला लावलें. भगवान् कपिलांनीं महत् हें एक तत्त्वच मानलें. 'अव्यक्तात् महत्'. महत् म्ह० महासामान्य, महत् म्ह० सत्तासामान्य. हें महत् जगताचें घटक आहे. कणाद-गौतमांनीं द्रव्य-गुण-कर्मांपुरतें सत्ता नांवाचें एक सामान्य मानलें आहे. किंबहुना द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष आणि समवाय या सहाहि भावपदार्थांना आपापला संबंध कसा ना कसा तरी सत्तेशीं जोडावाच लागतो. ज्याचा सत्तेशीं कसलाच संबंध जमणार नाही त्याला अभाव म्हणावयाचें. तरीपण अभावाची कल्पना धरावयाची म्हणजे अभावाचाहि सत्तेशीं संबंध मानावाच लागणार. प्रत्यक्ष कृति करतांना व्यक्तीवर जावें लागतें, पण ज्ञानाच्या आणि शब्दाच्या दृष्टीनें सामान्याचा आश्रय करावाच लागतो. व्यक्ति-जाति, व्यष्टि-समष्टि, व्यक्ति-समुदाय इ० सर्वांमधें सामान्य आणि विशेष आहेत. ही सामान्याची कल्पना जगताच्या मूलकारणापर्यंत जाऊन भिडली आहे. जगत् हा विशेष आणि मूल कारण हें सामान्य. या सामान्यामधेंच उपादान-निमित्तकारणें किंवा समवायि-असमवायि-निमित्तकारणें यांचाहि अन्तर्भाव होऊन जातो. महासामान्य जगताचें मूलभूत कारण अशी कल्पना दृढ होत जाणें क्रमप्राप्त झालें. मात्र विशेष आणि महासामान्य दोन्ही सत्यच, दोन्ही समानसत्ताक अशी कल्पना असणें स्वाभाविक होतें.

तत्त्ववेत्यांचें विचारचक्र चालूंच होतें. विशेष आणि सामान्य समानसत्ताक असलीं तरी विशेषांचें आयुष्य परिमित असत तर सामान्याचें अपरिमित असतें. विशेष क्षणिक मानले तरी देखील महासामान्य अनादि-अनन्तच मानावें लागेल. सापेक्षतावाद धरला तरी महासामान्य निरपेक्षच मानावयास पाहिजे. आचार्य स्पेन्सर म्हणतो कीं, या जगाच्या बुडाशीं एक महाशक्ति आहे आणि हें जग त्या महाशक्तीचा आविष्कार आहे. उसाचा आविष्कार गोडी तसा महासामान्याचा आविष्कार जग असें योगवासिष्ठ सांगतें- 'जगत् चिदिक्षुमाधुर्यम्'. स्पेन्सर सांगतो कीं, ती महाशक्ति आहे एवढें जरी कळलें म्हणजे अस्तित्वाच्या दृष्टीनें जरी ती ज्ञेय असते तरी इतर सर्व दृष्टींनीं ती अज्ञेय आहे, बुद्धीला अगोचर आहे. पण जग त्या महाशक्तीचाच आविष्कार आहे हें निश्चित. उपनिषत्-काळीं हा मुद्दा पूर्णतेला पोंचला होता. जगांतील पदार्थांचें वर्गीकरण अनेक रितींनीं केलें, पण सर्वांमधें अनुस्यूत असें एकच तत्त्व आहे ही गोष्ट उपनिषदांनीं स्पष्ट मांडली आहे.

'ईशा वास्यं इदं सर्वम्'. हें सर्व जग ईश्वरानें झांकून टाकलें आहे, आच्छादित केलें अ ईश्वर सर्वत्र भरून राहिला आहे असें ईशावास्य-उपनिषद् म्हणतें. केनोपनिषत् म्हणतें कीं- 'तद्ध तद्वनं नाम'. तें सर्व जग तद्वन आहे म्ह० ब्रह्मवन आहे, ब्रह्मरूप वनामधील ब्रह्मरूप झाडापासून जगद्रूप घर बनलें आहे. कठ - 'ऊर्ध्वमूलोऽवाक्शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः। तदेव शुक्रं तत् ब्रह्म'. हें जग म्हणजे एक प्रचंड पिंपळाचा वृक्ष आहे. त्याचें नांव ब्रह्म. तें शुद्ध अमृत आहे. मुंडक- 'यथा सुदीप्तात् पावकात् विस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपाः । तथाऽक्षरात् विविधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र

चैवापियन्ति ॥ '. धडाधडा पेटणाऱ्या अग्नीमधून हजारों ठिणग्या जशा चहोंकडे उडतात आणि त्या अग्निरूपच असतात तसेच हे जगदन्तःपाती पदार्थ त्या अक्षरापासून उत्पन्न होतात, शेवटीं त्याच्या-मधेंच लय पावतात आणि तेहि ब्रह्मरूपच असतात. तैत्तिरीय- 'सच्च त्यच्चाभवत्, निरुक्तं चानिरुक्तं च, निलयनं चानिलयनं च, विज्ञानं चाविज्ञानं च, सत्यं चानृतं च, सत्यमभवत्'. सत्य-ज्ञान-अनंत असें ब्रह्म पंचमहाभूतात्मक बनलें. ज्याची व्याख्या करतां येते आणि ज्याची नाही, जें साधार असतें आणि जें निराधार असतें, चेतन आणि अचेतन, खरें आणि खोटें, असे सर्व पदार्थ तें ब्रह्मच बनलें आहे. ऐतरेय- 'सर्वं तत् प्रज्ञानेत्रं, प्रज्ञाने प्रतिष्ठितं, प्रज्ञानेत्रो लोकः, प्रज्ञा प्रतिष्ठा, प्रज्ञानं ब्रह्म'. अध्यात्म, अधिभूत, अधिदैव, स्थावर-जंगम सर्व विश्व प्रज्ञानरूप आहे. प्रज्ञानच सर्वांचें चालक आणि आधार आहे. प्रज्ञानच ब्रह्म आहे. बृहदारण्यक - 'इदं सर्वं यदयमात्मा'. सर्व विश्व म्हणजे हा आत्माच होय. 'न तु तत् द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद् विभक्तम्'. त्या आत्मतत्त्वाहून निराळें असें कांहींच नाही. 'आराममस्य पश्यन्ति न तं पश्यति कश्चन'. विश्वरूप फुलबाग सर्वांना कळते, परंतु बागवान कोणालाहि कळत नाही. छांदोग्य- 'सदेव सौम्य इदमग्रे आसीत् एकमेवाद्वितीयम्'. पूर्वी केवळ एकच एक अद्वितीय असें सत् होतें. तें सत्च सर्वविश्वात्मक बनलें. 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्'. हें सर्व विश्व आत्मरूपच आहे.

एकच सत्-तत्त्व विश्वात्मक बनलें असा सिद्धान्त औपनिषदवाङ्मयाचा आहे. सेश्वरवादी विद्वानांचें मत 'कुंभार मातीचा घट बनवितो तसें ईश्वरानें दुसऱ्या कशाचें तरी जग बनविलें' असें आहे. औपनिषद मत 'ईश्वरच जग बनला' असें आहे.

उपादानकारण आणि कार्य यांच्या संबंधानें एक गहन प्रश्न उत्पन्न होतो. तो असा कीं- कारणाची सत्ता आणि कार्याची सत्ता या व्यक्तिशः भिन्न आहेत कीं भिन्न नसून ती एकच आहे? एकच असल्यास ती कारणसत्ता कीं कार्यसत्ता?

परिणामवादी कारणसत्तेहून कार्यसत्ता भिन्न (? अभिन्न) मानतात. कार्य म्हणजे कारणाची विशिष्ट अवस्था. अशा अवस्था शेंकडों आहेत पण प्रत्येक अवस्थेला स्वतंत्र अस्तित्व आहे. अवस्था कारणाचीच हें मात्र खरें.

नैयायिक कार्याची सत्ता स्वतंत्रच मानतात. सांख्य सत्कार्यवादी आहेत पण नैयायिक असत्कार्य-वादी आहेत. कार्य पूर्वी नसतें तें उत्पन्न होतें. म्हणूनच नैयायिकांना अर्धवैनाशिक असें म्हणतात. कार्यकारणसमुदायांतील अर्धा भाग = कार्य पूर्वी असत् असें नैयायिक मानतात म्हणून ते अर्धवैनाशिक.

अवयव-अवयवि, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान्, जाति-व्यक्ति हे पदार्थ तत्त्वतः भिन्न आहेत. त्यांच्यामधें समवायसंबंध असतो आणि ते अयुतसिद्ध असतात. अयुतसिद्ध म्ह० ज्या दोहोंपैकीं एक आहे तोंपर्यंत दुसऱ्याच्या आश्रयानेंच राहत असतो ते दोघे. पण ते तत्त्वतः भिन्न असतात. अर्थात् त्यांची सत्ताहि भिन्नच असते. पण हें मत औपनिषदांना मान्य नाही. त्यांना कार्याची सत्ता स्वतंत्र आहे हें पटत नाही. कारणाची सत्ताच कार्याला मिळालेली आहे, कार्याला स्वतंत्र सत्ता नाही असा छांदोग्याचा

अद्वैतसिद्धिः

प्रथमः परिच्छेदः

प्रकरणम् १ – मङ्गलम्

(१) मायाकल्पितमातृतामुखमृषाद्वैतप्रपञ्चाश्रयः
सत्यज्ञानसुखात्मकः श्रुतिशिखोत्थाखण्डधीगोचरः ।
मिथ्याबन्धविधूननेन परमानन्दैकतानात्मकं
मोक्षं प्राप्त इव स्वयं विजयते विष्णुर्विकल्पोज्झितः ॥

अद्वैतसिद्धीचा आविष्कार

प्र. १

(१) विष्णुः स्वयं विजयते, विष्णूचा स्वतःच्या सामर्थ्यानेंच नित्य जयजयकार असतो. भगवान् विष्णु हा मायाकल्पित, मातृतामुख आणि मृषा अशा द्वैत-प्रपंचाचा आश्रय आहे. तो सत्-चित्-आनंदरूप आहे. हा विष्णु जेव्हां श्रुतिशिखोत्थ अखंडधीला गोचर होतो, तेव्हां मिथ्या असलेल्या बंधाचें विधूनन होतें, त्यामुळें विष्णु विकल्परहित होतो आणि केवळ परमानंदरूप मोक्षाला जणूं तो प्राप्त होतो.

माया नांवाची ब्रह्माच्या आश्रयानें असणारी एक महाशक्ति आहे. अविद्या, अक्षर, तम, प्रधान, प्रकृति इत्यादि त्या मायेचींच नांवें आहेत. सत्त्व रज तम अशा तीन गुणांनीं ती त्रिगुणात्मक आहे. रज म्हणजे गतिशक्ति, क्रियाशक्ति. तम म्ह० गतीला आवर घालणारी, प्रपंचघटनेला आधार देणारी शक्ति. आणि सत्त्व म्ह० प्रकाशाला ज्ञानाला अभिव्यक्त करणारी शक्ति. द्वैत म्ह० अनेक रीतीनें भिन्न असलेलें विश्व. प्रपंच म्ह० विस्तार. हा द्वैतप्रपंच मायेनें कल्पित म्ह० प्रयुक्त आहे. माया नसती तर प्रपंचहि नसता. द्वैतप्रपंच म्ह० सर्व विश्व हें खरें पण जीवात्म्याच्या दृष्टीनें पाहतां प्रमातृत्व कर्तृत्व भोक्तृत्व हेंच प्रपंचाचें स्वरूप धरणें योग्य आहे. जीवात्म्याला जर कशाची विशेष बाधा असेल तर कर्तृत्व–भोक्तृत्वांच्या अभिमानाचीच आहे. इतर ईशसृष्ट विश्वाची जीवात्म्याला खरी बाधा नाही. म्हणून मातृतामुख म्ह० प्रमातृत्व कर्तृत्व भोक्तृत्व हेंच द्वैतप्रपंचाचें स्वरूप आहे असें म्हणणें बरें. मातृता म्ह० ज्ञानाश्रयत्व. 'मिनोति जानाति इति माता'. जीवाला प्रथमतः 'मी' 'माझें' अशी भावना असते. त्यामुळें 'मी अमुक करीन, अमुक विषयांचा उपभोग घेईन' अशा त्याच्या कल्पना वाढूं लागतात. हा जो मातृता इत्यादि द्वैतप्रपंच तो मायाकल्पित असल्यानें मृषा म्ह० मिथ्या आहे, तात्त्विक नाही. जीवाला मायेमुळें प्रपंचाचा भ्रम झालेला आहे. या प्रपंचभ्रमाचें अधिष्ठान विष्णु आहे. जसा दोरीवर सर्पाचा भ्रम होतो, सर्पाचें अधिष्ठान दोरी असते, तसें प्रपंचाचें अधिष्ठान विष्णु म्ह० ब्रह्म आहे.

प्रपंचाधिष्ठानत्व हें विष्णूचें तटस्थलक्षण आहे. नदीचें स्वरूप पाण्याचा प्रवाह. या प्रवाहाच्या दोहों बाजूला तीर असतें. नदीला तीर असावयाचेंच. पण तीर म्ह० तट हें नदीचें स्वरूप नव्हे. प्रपंचाधिष्ठानत्व हेंहि विष्णूचें स्वरूप नव्हे. विष्णूचें स्वरूप लक्षांत येण्याला, त्याची ओळख पटण्याला प्रपंचाधिष्ठानत्वाचा उपयोग आहे. परंतु तें स्वरूपलक्षण

(२) श्रीरामविश्वेश्वरमाधवानामैक्येन साक्षात्कृतमाधवानाम् ।
स्पर्शेन निर्धूततमोरजोभ्यः पादोत्थितेभ्योऽस्तु नमो रजोभ्यः ॥

(३) बहुभिर्विहिता बुधैः परार्थं विजयन्तेऽमितविस्तृता निबन्धाः ।
मम तु श्रम एष नूनमात्मंभरितां भावयितुं भविष्यतीह ॥

नसून स्वरूपाबाहेरचें, तीरस्थ, तटस्थ पण स्वरूप-ज्ञानोपयोगी आहे. म्हणून प्रपंचाधिष्ठानत्व हें विष्णूचें तटस्थलक्षण होय. सत्-चित्-सुख हें विष्णूचें स्वरूपलक्षण आहे. सत् चित् सुख हें त्या विष्णूचें स्वरूप आहे.

हा विष्णु श्रुतिशिखोत्थाखण्डधीगोचर होतो. श्रुति म्ह० वेद. शिखा म्ह० शेंडी, म्ह० शेंडीसारखें श्रेष्ठ. श्रुतिशिखा म्ह० 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्य. उत्थ म्ह० उत्पन्न झालेली. मुमुक्षूला महावाक्याच्या अर्थाचें श्रवण झालें असतां अखंडधी म्ह० अखंड ज्ञान उत्पन्न होतें. सखंड आणि अखंड असे ज्ञानाचे दोन प्रकार आहेत. ज्या ज्ञानामधें विशेषण, विशेष्य आणि त्यांचा संबंध असे अंश भासतात त्या ज्ञानाला सखंड ज्ञान म्हणतात. आणि ज्या ज्ञानामधें असे अनेक अंश भासत नाहीत त्या ज्ञानाला अखंड ज्ञान म्हणतात. संसर्गाविषयक, निष्प्रकारक किंवा निर्विकल्पक ज्ञान म्हणजेच अखंड ज्ञान. गोचर म्ह० विषय. मुमुक्षूला जेव्हां विष्णु महावाक्यजन्य अखंड साक्षात्काराचा विषय होतो त्यावेळीं मुमुक्षूच्या बंधाचें, प्रमातृत्व-कर्तृत्व-भोक्तृत्वरूप बंधाचें, अविद्या-काम-कर्मरूप बंधाचें विधूनन होतें. विधूनन म्ह० झिडकारणें, फेकून देणें, नाहीसें करणें. बंधाचें विधूनन झाल्यानें अर्थातच मुमुक्षु विकल्परहित होतो. विकल्प म्ह० विविध कल्पना. बंध आणि विविध कल्पना नाहीशा होणें म्हणजेच मोक्ष. मोक्ष म्ह० सुटका. वस्तुतः संबन्धनिवृत्ति म्हणजेच मोक्ष. परंतु संसारी जीवाला केवळ दुःखाचा नाश झाला तरी तेवढ्यानें पूर्णता वाटत नाही. त्याला सुख हवें असतें. जीवाच्या समाधानाकरितां शास्त्र सांगतें कीं मोक्ष हा परमानन्दैकतान आहे. एकतान म्ह० एकच एक, एकजिनसी, ज्याच्यामधें विजातीय असा एकहि अंश नाही. सैंधवाच्या खड्यामधें येथूनतेथून एकच एक खारटपणा असतो, तसा मोक्षामधें परम आनंद एकतान आहे. एवं च अशेष-अनर्थ-निवृत्ति आणि परम-आनंद म्हणजे मोक्ष. मुमुक्षूला आत्मसाक्षात्कार झाल्यानें त्याच्या बंधाची निवृत्ति होऊन त्याला परमानंदाची प्राप्ति होते, तो मुक्त होतो. वास्तविक, बंध जर मायाकल्पितच होता तर बंधांतून मोक्ष तरी खरा कसा असेल? बंध असेल तर मोक्ष. वस्तुतः जीव ब्रह्माहून निराळा नाही. ब्रह्म तर नित्य मुक्तच आहे. ब्रह्मावर बंधमोक्षांची कल्पनाच आहे. म्हणजे असें म्हणावयाचें कीं ब्रह्म जणूं बंधयुक्त झालेलें होतें, तें आत्मसाक्षात्कारानें जणूं मुक्त झालें. विष्णूलाच मायेमुळें बंध आणि आत्मसाक्षात्कारानें मोक्ष. पण दोन्ही मायिकच.

(२) ज्यांना माधवाचा म्ह० विष्णूचा म्ह० सर्वाधिष्ठान अशा ब्रह्माचा 'अहं ब्रह्मास्मि' असा साक्षात्कार झालेला आहे असे जे परमगुरु म्ह० गुरूंचे गुरु श्रीराम, साक्षात् गुरु विश्वेश्वर आणि विद्यागुरु माधव, त्यांच्या 'पादोत्थितेभ्यः रजोभ्यः' म्ह० चरण-धुळीला 'नमोऽस्तु' नमस्कार असो. चरणरज कसें तर, ज्यांनीं स्वतःच्या स्पर्शानें शिष्यांच्या तमोगुणाचा आणि रजोगुणाचा पूर्ण नाश केला आहे. स्वतः रज असून ते रजाचा नाश करतात. या वाक्यानें विरोधालंकार साधून चरणरजांचें वैशिष्ट्य दाखविलें आहे. रजाचा नाश म्ह० रजोगुणाचा नाश असा अर्थ घ्यावयाचा असल्यानें विरोधाभास अलंकार साधला आहे.

(३) अनेक विद्वानांनीं मुमुक्षुजनांकरितां पुष्कळ मोठेमोठे ग्रंथ केलेले सर्वमान्य असे प्रसिद्धच आहेत. त्यामुळें माझ्या ग्रंथाची फारशी आवश्यकता नाही. परंतु अद्वैतसिद्धि या नांवाचा ग्रंथ करण्याचा माझा श्रम, माझा आप्पलपोटेपणा सिद्ध होण्याला उपयोगी पडेल. म्हणजे आत्मचिंतन, आत्ममनन करण्याकरितां माझे श्रम आहेत.

(४) श्रद्धाधनेन मुनिना मधुसूदनेन संगृह्य शास्त्रनिचयं रचिताऽतियत्नात्।
बोधाय वादिविजयाय च सत्वराणामद्वैतसिद्धिरियमस्तु मुदे बुधानाम् ॥

प्र. २ – अवतरणम्

(१) तत्राद्वैतसिद्धेर्द्वैतमिथ्यात्वसिद्धिपूर्वकत्वात् द्वैतमिथ्यात्वमेव प्रथममुपपादनीयम्। (२) उपपादनं च स्वपक्षसाधनपरपक्षनिराकरणाभ्यां भवति (३) इति तदुभयं वादजल्पवितण्डानामन्यतमां कथामाश्रित्य संपादनीयम्।

प्र. ३ – विप्रतिपत्तेर्विचाराङ्गत्वम्

(१) तत्र च विपतिपत्तिजन्यसंशयस्य विचाराङ्गत्वान्मध्यस्थेनाऽऽदौ विप्रतिपत्तिः प्रदर्शनीया।

---

(४) माझें नांव मधुसूदन. मी बहुत मनन चिंतन केलें आहे. तत्त्वज्ञानावर आणि परमेश्वरावर माझी अत्यंत श्रद्धा आहे. मी श्रद्धेला सर्वस्व मानतों. मी अनेक शास्त्रीय ग्रंथांचा संग्रह केला, त्यांचें श्रद्धेनें मनन केलें आणि अशा मोठ्या प्रयत्नानें मी ही अद्वैतसिद्धि रचली आहे. आत्मचिंतनार्थच मी हा ग्रंथ केला आहे, तरी पण ज्या विद्वज्जनांना आत्मज्ञान आणि प्रतिपक्षाचा पराजय हे दोन्ही लाभ त्वरेनें म्ह० थोड्या श्रमांत करून घेण्याची इच्छा असेल त्यांच्या आनंदाला हा ग्रंथ कारण होवो अशी इच्छा मला झाली तरी ती अनाठायीं नाही. या ग्रंथाच्या अभ्यासानें त्यांच्या दोन्ही इच्छा सफळ होतील.

प्र. २

(१) या ग्रंथामधें प्रथमतः द्वैताच्या मिथ्यात्वाचेंच प्रतिपादन केलें पाहिजे. कारण द्वैताच्या मिथ्यात्वाचा निश्चय पूर्वी झाला तर मग अद्वैताचा निश्चय होईल. (२) आतां द्वैताच्या मिथ्यात्वाचें उपपादन करावयाचें तर तें स्वतःचा पक्ष सिद्ध करावा आणि परपक्षाचें खंडन करावें तेव्हांच होईल. (३) म्हणून स्वपक्षाचें साधन आणि परपक्षाचें निराकरण या दोन्ही गोष्टी वाद, जल्प आणि वितंडा यांपैकीं एका किंवा अधिक कथांचा आश्रय करून सिद्ध करावयास पाहिजेत.

कथा म्ह० 'नानाकर्तृकपूर्वोत्तरपक्षप्रतिपादकवाक्यविस्तारः'. अनेक वक्त्यांच्या पूर्वपक्ष-उत्तरपक्षांचें प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांचा समुदाय म्ह० कथा. या कथेचे प्रकार तीन आहेत – वाद, जल्प आणि वितंडा. 'तत्त्वबुभुत्सोः कथा वादः'. तत्त्व म्ह० खरें. बोद्धुं इच्छुः बुभुत्सुः. तत्त्वबुभुत्सु म्ह० खरें जाणण्याची इच्छा ज्याला आहे तो. आपल्याला खरी स्थिति समजावी अशा इच्छेनें झालेलें जे अनेकांचें संभाषण त्याला वाद असें म्हणतात. 'उभयविजिगीषुकथा जल्पः'. विजेतुं इच्छुः विजिगीषुः म्ह० जिंकण्याची इच्छा करणारा. परपक्षाचें खंडन करून स्वपक्षाचें समर्थन ज्यांना करावयाचें असतें अशा अनेकांच्या संभाषणाला जल्प असें म्हणतात. 'परपक्षदूषणमात्रपर्यवसाना कथा वितण्डा'. परपक्षाला दूषण देण्यावर भर ठेऊनच केलेलें जें संभाषण त्याला वितंडा म्हणतात. पर्यवसान म्ह० शेवट. अन्यतम म्ह० अनेकांपैकीं एक.

प्र. ३

(१) ही कथा करावयाची तर प्रथमतः मध्यस्थानें विप्रतिपत्ति दाखविलीच पाहिजे. कारण कीं, विप्रतिपत्तीमुळें उत्पन्न होणारा संशय विचाराचें पूर्वांग असतो.

संशयावांचून विचाराचा आरंभ संभवत नाही. निश्चयच असेल तर विचार करण्याचें कारणच नाही. म्हणूनच न्यायशास्त्राच्या 'प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजन०' या प्रथमसूत्रामधें न्यायाच्या तेरा अंगांपैकीं आरंभीं संशय सांगितला आहे. पूर्वोत्तरमीमांसांमधील प्रत्येक अधिकरणाच्या आरंभीं संशय मांडलेला असतो.
शंका – संशयावांचूनहि विचार होऊं शकतो. कदाचित् संशय विचाराचें पूर्वांग मानलें तरी तो

(२) यद्यपि विप्रतिपत्तिजन्यसंशयस्य न पक्षतासंपादकतयोपयोगः, सिषाधयिषाविरहसहकृतसाधकमानाभावरूपायास्तस्याः संशयाघटितत्वात् ; (३) अन्यथा श्रुत्यात्मनिश्चयवतोऽनुमित्सया तदनुमानं

विप्रतिपत्तीमुळेंच उत्पन्न झालेला पाहिजे असें नाही. म्हणून विप्रतिपत्तीचा उपयोग नाही. उत्तर– घटकाभर विचाराला संशयाचा उपयोग नाही असें धरलें तरी अनुमानांतील पक्षतेला संशयाचा उपयोग आहे. 'साध्यसंदेहः पक्षता' असें प्राचीन मत आहे. अनुमानामधें पक्ष, साध्य आणि हेतु असे तीन पदार्थ असतात. त्यांपैकीं ज्याच्यावर साध्याचा संशय असतो त्याला पक्ष म्हणतात. साध्याचा संशय म्ह० साध्यप्रकारक संशय म्हणजेच पक्षता. विप्रतिपत्तीमधें एका पक्षावर 'तो आणि त्याचा अभाव' असे दोन विरुद्ध धर्म मांडावयाचे असतात. 'प्रपंच मिथ्या आहे कीं नाही' या विप्रतिपत्तिवाक्यामधें प्रपंच हा पक्ष असून त्याच्यावर मिथ्यात्व आणि मिथ्यात्वाचा अभाव या दोन विरुद्ध धर्मांचें विकल्पानें विधान केलेलें आहे. त्यामुळें विप्रतिपत्ति-वाक्याच्या श्रवणानें संशय उत्पन्न होतो, आणि तो संशयच पक्षतारूप असतो. म्हणून विप्रतिपत्ति मांडावयास पाहिजे.

(२) आतां जरी विप्रतिपत्तीमुळें उत्पन्न होणाऱ्या संशयाचा उपयोग पक्षता सिद्ध करण्याच्या कामांत नाही असें म्हणतां येईल. कारण कीं, पक्षतेचें स्वरूप नव्य मतानें 'सिषाधयिषाविरहसहकृतसाधकमानाभावः' असें आहे. अर्थात् ती संशयघटित नाही.

सिषाधयिषा म्ह० साधयितुमिच्छा, अनुमानानें सिद्ध करण्याची इच्छा. विरह म्ह० अभाव. सहकृत म्ह० सहित, समानाधिकण, विशिष्ट. साधकमान म्ह० पक्षावर साध्याचा निश्चय. एवं च सिषाधयिषाविरहविशिष्ट अशा सिद्धीचा अभाव म्हणजे पक्षता होय. 'सिषाधयिषाविरहविशिष्टसिद्ध्यभावः' या पक्षतेच्या लक्षणामधें सिषाधयिषाविरह हें विशेषण असून सिद्धि हें विशेष्य आहे. आणि या विशिष्ट सिद्धीचा अभाव पक्षता आहे. विशिष्टाचा अभाव तीन रीतींनीं सिद्ध होतो. १) विशेष्य असून विशेषण नसल्यानें, २) विशेषण असून विशेष्य नसल्यानें, आणि ३) दोन्ही नसल्यानें. विशेषण आणि विशेष्य दोन्ही असल्यास विशिष्टाचा अभाव सिद्ध होणार नाही. सिषाधयिषेचा विरह नसल्यास म्ह० सिषाधयिषा असल्यास सिद्धि असली तरी विशेषणाभावामुळें विशिष्टाभाव सिद्ध होतो, त्यामुळें पक्षता असते. सिषाधयिषाविरह असून सिद्धि नसली तर विशेष्याभावप्रयुक्त विशिष्टाभाव आल्यामुळें पक्षता असते. आतां सिषाधयिषाविरह नसेल म्ह० सिषाधयिषा असेल, आणि सिद्धीहि नसेल तर उभयाभावप्रयुक्त विशिष्टाभाव असल्यामुळें पक्षता असेल. परंतु जर सिषाधयिषाविरह असून म्ह० सिषाधयिषा नसून सिद्धि असेल तर विशिष्टच असल्यानें विशिष्टाचा अभाव नाही म्हणून पक्षता नसणार. विशेषणाभावप्रयुक्त विशिष्टाभाव, विशेष्याभावप्रयुक्त विशिष्टाभाव आणि उभयाभावप्रयुक्त (विशेषणाभाव व विशेष्याभाव असे उभय अभाव, त्यांनीं प्रयुक्त) विशिष्टाभाव अशा तीन रीतींनीं विशिष्टाभाव असूं शकतो. ही विशिष्टाभावाची रीत पुढें अनेक ठिकाणीं उपयोगी पडेल, म्हणून ती लक्षांत ठेवावी. सिद्धि ही अनुमितीची प्रतिबंधक असून सिषाधयिषा ही अनुमितीची उत्तेजक आहे. उत्तेजकाभावविशिष्ट प्रतिबंधक हें कार्य होऊं देत नाही. उत्तेजकाभावविशिष्ट अशा प्रतिबंधकाचा अभाव, कार्याचें कारण असतो.

संशयाघटितत्व – संशयेन घटिता (पक्षता) संशयघटिता. न संशयघटिता संशयाघटिता. तस्याः भावः संशयाघटितत्वम्. अशा ठिकाणीं नञाचा मध्यनिवेश करावा असें गदाधरभट्टाचार्यांनीं सांगितलें आहे.

(३) पक्षता ही सिषाधयिषाविरहविशिष्टसिद्ध्यभावरूप न मानतां साध्यसंदेहरूप मानली तर वेदान्तश्रवणानें ज्याला आत्मनिश्चय झाला आहे, त्याला अनुमित्साबलानें जें आत्मविषयक अनुमान होत असतें तें होणार नाही.

वेदान्तश्रवणानें आत्मनिश्चय झाल्यावर 'श्रोतव्यो मन्तव्यः' या श्रुतीनें सांगितल्याप्रमाणें आत्म्याचें मनन करावयाचें असतें. मननावांचून मध्यम अधिकाऱ्याला आत्म्याचा साक्षात्कार होणार नाही. मनन

न स्यात्; (४) बाधादीनां निश्चयवत्त्वेन संशयासंभवादाहार्यसंशयस्यातिप्रसञ्जकत्वाच्च; (५) नापि विप्रतिपत्तेः स्वरूपत एव पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहफलकतयोपयोगः, 'त्वयेदं साधनीयम्', 'अनेनेदं दूषणीयम्' इत्यादिमध्यस्थवाक्यादेव तल्लाभेन विप्रतिपत्तिवैयर्थ्यात्; (६) तथापि विप्रतिपत्तिजन्यसंशयस्यानुमित्यनङ्गत्वेऽपि व्युदसनीयतया विचाराङ्गत्वमस्त्येव, (७) तादृशसंशयं प्रति विप्रतिपत्तेः क्वचिन्निश्चयादिप्रतिबन्धादजनकत्वेऽपि स्वरूपयोग्यत्वात्, (८) बाधादीनां च निश्चयवत्त्वे नियमाभावात्। (९) 'निश्चितौ हि वादं कुरुतः' इत्याभिमानिकनिश्चयाभिप्रायम्, परपक्षमालम्ब्याप्यहंकारिणो

अनुमानानें करावयाचें असतें. अनुमानामधें पक्षतेची आवश्यकता आहे. परंतु जर पक्षता साध्यसंदेहरूप धरली तर श्रवणानंतर संदेह उरत नाही. म्हणून पक्षता नसणार. म्हणून अनुमान आणि मननहि नसणारच. यासाठीं पक्षता संदेहरूप मानतां येत नाही. अनुमित्सा – अनुमातुं इच्छा – सिषाधयिषा.

(४) वादी, प्रतिवादी, मध्यस्थ आणि सभ्य यांना द्वैतमिथ्यात्वाचा किंवा द्वैतसत्यत्वाचा निश्चय असल्यानें विमतिवाक्यावरून देखील संशय येणें संभवत नाही. संशय आहार्य धरावा तर अतिप्रसंग येईल.

मध्यस्थ म्ह० वादी-प्रतिवादींचें म्हणणें ऐकून घेऊन निर्णय देणारा न्यायाधीश. सभ्य म्ह० मध्यस्थाला साह्य करणारे विद्वान् (असेसर्स किंवा ज्यूरर्स). आहार्य म्ह० घटकाभर गृहीत धरलेलें, 'नाही' हें ठाऊक असून 'आहे' असें क्षणभर गृहीत धरलेलें. 'बाधकालीनं ऐच्छिकं ज्ञानं आहार्यम्'. वादी इत्यादिकांना संशय नसला तरी विप्रतिपत्तीमुळें आहार्य संशय धरतां येईल. पण मग आहार्य परामर्श देखील अनुमितीचें कारण मानावें लागेल. अनुमिति झाली तरी आहार्यसंशयामुळें पुन्हा पुन्हा अनुमिति मानण्याचा प्रसंग येईल, आणि हें चक्र कधींच संपणार नाही. तात्पर्य, संशयाची आवश्यकता नसल्यानें विप्रतिपत्ति नको आहे.

(५) शंका — संशयाकरितां विप्रतिपत्ति नको असली तरी वादी-प्रतिवादींना पक्ष किंवा प्रतिपक्ष स्वीकारण्याच्या कामांत तिचा उपयोग होण्यासारखा आहे. म्हणून विप्रतिपत्ति पाहिजे. उत्तर — नापि. तसेंहि म्हणतां येत नाही. 'तूं हें सिद्ध कर' 'यानें यावर दूषण द्यावें' अशा मध्यस्थाच्या सांगण्यावरूनच पक्ष-प्रतिपक्षांचा स्वीकार वादी-प्रतिवादींना करता येईल. म्हणून विप्रतिपत्ति व्यर्थ आहे.

'यद्यपि' पासून 'वैयर्थ्यात्' पर्यंत प्रतिवादीचें म्हणणें मांडलें. विप्रतिपत्ति नको असें प्रतिवादीचें म्हणणें आहे.

(६) वादी — पक्ष-प्रतिपक्षांचा स्वीकार करतां यावा म्हणून विप्रतिपत्ति नको असली आणि विप्रतिपत्तिजन्य संशय पक्षतासंपादनद्वारा अनुमितीचें अंग नसला तरी संशयाचा निरास व्हायलाच पाहिजे म्हणून संशय विचाराचें अंग ठरतोच.

अद्वैतसिद्धि हा ग्रंथ मननात्मक आहे. आत्मसाक्षात्काराकरितां मनन करावयाचें आहे. मुमुक्षूच्या मनांतील सर्व संशय नाहीसे झाल्यावांचून साक्षात्कार होणार नाही. यासाठीं मननात्मक ग्रंथामधें नानातऱ्हेचे संशय दाखवून त्यांचा निरास करणें आवश्यक असतें. हे संशय विप्रतिपत्तीच्या द्वारानें दाखविले तर ते सुबोध होतात. म्हणून आरंभीं विप्रतिपत्ति मांडणें आवश्यकच आहे.

(७) वादी-प्रतिवादींना आपापल्या मताचा जेव्हां निश्चय असेल तेव्हां निश्चयाचा संशयाला प्रतिबंध होत असल्यानें विप्रतिपत्तीला विचारांगभूत संशयाचें जनकत्व म्ह० फलोपधानरूप कारणत्व नसलें तरी स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणत्व असतें. (८) शिवाय, वादी-प्रतिवादींना निश्चय असतोच असा नियमहि नाही. (९) आतां 'निश्चितौ हि वादं कुरुतः' म्ह० आपापल्या पक्षाचा निश्चय असलेले वादी-प्रतिवादी वाद करीत असतात असें लोकांमधें प्रसिद्ध आहे. परंतु आपला तसा निश्चय आहे असा अभिमान धरून ते वाद करतात इतकाच त्या प्रसिद्धीचा अभिप्राय आहे. अहंकारी पंडित स्वतःला मान्य

विपरीतनिश्चयवतो जल्पादौ प्रवृत्तिदर्शनात्। (१०) तस्मात् समयबन्धादिवत् स्वकर्तव्यनिर्वाहाय मध्यस्थेन विप्रतिपत्तिः प्रदर्शनीयैव। ✓

(विप्रतिपत्तिः)

(११) तत्र मिथ्यात्वे विप्रतिपत्तिः– ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वे सति सत्त्वेन प्रतीत्यर्हं चिद्भिन्नं प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगि न वा, पारमार्थिकत्वाकारेणोक्तनिषेधप्रतियोगि न वेति।

नसलेल्या विरुद्धपक्षाचें अवलंबन करूनहि आणि ज्या पक्षाच्या वतीनें ते भांडतात त्या पक्षाच्या विरुद्धच त्यांचा स्वतःचा निश्चय असूनहि ते जल्प-वितंडा करण्याकडे प्रवृत्त झालेले दिसतात.

(१०) म्हणून आपलें कर्तव्य पार पाडण्याकरितां मध्यस्थानें विप्रतिपत्ति दाखविलीच पाहिजे. समयबंध इत्यादि कांही कर्तव्यें जशीं मध्यस्थाचीं असतात तसेंच विप्रतिपत्तीचेंहि आहे.

ज्या अंशीं निश्चय असतो त्या अंशीं निश्चयानंतर संशय उत्पन्न होत नसतो. निश्चयाचा संशयाला प्रतिबंध होतो. कारणता दोन प्रकारची आहे, फलोपधान आणि स्वरूपयोग्यत्व. फल म्ह० कार्य. उपधान म्ह० मांडणें, सिद्ध करणें, उत्पन्न करणें. फलोपधान म्ह० प्रत्यक्ष कार्य उत्पन्न करणें. कारणापासून कार्य उत्पन्न झालेलें दिसलें तर तेथें कारणाला फलोपधानरूप कारणता आहे असें समजावें. कुंभारानें आपल्या शाळेंत चाक फिरवण्याकरितां २.४ दांडे तयार करून ठेवले आणि त्यांतील एक कामाला लावला. एका दिवशीं कुंभाराच्या मुलानें बाजूला ठेवलेल्या दंडांपैकीं १.२ दंड विटीदांडूकरितां घेऊन हरवून टाकले. कामाला लावलेल्या दंडामुळें कांही घट बनले. पण मुलानें हरवलेल्या दंडाच्या हातून एकहि घट बनला नाही. पण जर तो दंड कामाला लावला असता तर त्यानेंहि घट बनविलेच असते. म्हणजे त्याच्या अंगीं घट बनविण्याचें सामर्थ्य होतेंच. पण त्याला कामाला लावलें नाही म्हणून त्याच्याकडून घट बनला नाही इतकेंच. अर्थात् कामाला न लावलेल्या पण हरवलेल्या दंडालाहि घटकारणता होतीच. मात्र ही कारणता फलोपधानरूप नाही, तर स्वरूपयोग्यतारूप होती. कामाला लावलेल्या दंडाची घटकारणता फलोपधानरूप आहे आणि हरवलेल्या दंडाची घटकारणता स्वरूपयोग्यतारूप आहे. ✓

(११) विप्रतिपत्ति दाखविलीच पाहिजे हें ठरल्यावर आतां प्रपंचाच्या मिथ्यात्वाविषयीं विप्रतिपत्ति अशी– ब्रह्मज्ञानाहून इतर जें ज्ञान, त्यानें ज्याचा बाध होत नाही म्ह० जें ब्रह्मज्ञानेतराबाध्य असतें, आणि जें अस्तित्वानें भासण्यास योग्य असतें म्ह० सत्त्वेन प्रतीत्यर्ह असतें, असें चैतन्याहून भिन्न असलेलें वस्तु (चिद्भिन्नं) तें, त्या वस्तूच्या प्रतिपन्न उपाधीवर म्ह० ज्ञात असलेल्या सगळ्या अधिष्ठानांवर असलेल्या त्रैकालिक निषेधाचें म्ह० अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगि असतें कीं नाही. ही एक विप्रतिपत्ति झाली. दुसरी अशी– उक्त चिद्भिन्न पारमार्थिकत्वानें उक्त निषेधाचें प्रतियोगि आहे कीं नाही.

चिद्भिन्न हा पक्ष किंवा उद्देश्य असून त्याचीं ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्व आणि सत्त्वेन प्रतित्यर्हत्व हीं दोन विशेषणें आहेत. चिद्भिन्न म्ह० चैतन्याहून भिन्न, अर्थात् जड. चित् चैतन्य ज्ञान हें एक घटपटादि द्रव्यांहून फार निराळ्या स्वरूपाचें अत्यंत सूक्ष्म असें द्रव्य आहे. तेंच ब्रह्म होय. त्याच्याहून भिन्नपणानें भासणारे पृथिव्यादि पदार्थ जड आहेत. चिद्भिन्न म्ह० ब्रह्माहून भिन्न म्हणून दिसणारे गगनादि पदार्थ.

ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्य. प्रमा म्ह० यथार्थ ज्ञान, खरें ज्ञान. अतिरिक्त म्ह० भिन्न. बाध्य म्ह० ज्याचा बाध होणें योग्य आहे, ज्याचा बाध होतो तें. बाध्य नव्हे तें अबाध्य. ब्रह्मणः प्रमा ब्रह्मप्रमा म्ह० ब्रह्माचें ज्ञान, ब्रह्मविषयक ज्ञान. ब्रह्मप्रमायाः अतिरिक्तं ब्रह्मप्रमातिरिक्तं ज्ञानम्. ब्रह्मप्रमातिरिक्तेन बाध्यं ब्रह्मप्रमातिरिक्तबाध्यम्. न ब्रह्मप्रमातिरिक्तबाध्यं ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यम्. बाध होणें म्ह० गगनादिकाच्या अभावाचें ज्ञान होणें, गगनादिक नाही असें समजणें. ज्याचा बाध ब्रह्मज्ञानाहून इतर कोणाच्याहि ज्ञानानें होत नाही, तें ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्य होय.

सत्त्वेन प्रतीत्यर्ह हें पक्षाचें दुसरें विशेषण आहे. ज्याचें ज्ञान अस्तित्वानें होणें योग्य आहे, जें अस्तित्वानें भासतें, तें सत्त्वेन प्रतीत्यर्ह होय. वंध्यापुत्र, शशशृंग, हे अस्तित्वानें प्रतीत्यर्ह नाहीत. परंतु शुक्तिरजत, रज्जुसर्प, गगनादिक, हे पदार्थ सत्त्वानें प्रतीत होण्याला पात्र आहेत.

प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व हा धर्म विधेय आहे. प्रतिपन्न म्ह० ज्ञात, कळलेलें. उपाधि म्ह० अधिकरण, अधिष्ठान. प्रतिपन्न उपाधि म्ह० कळलेलीं सगळीं अधिष्ठानें. उपाधौ या सप्तमीचा अन्वय निषेध या शब्दावर करावयाचा आहे. त्रैकालिक म्ह० तिन्हीं काळीं असणारा. निषेध म्ह० अभाव. त्रैकालिक निषेध म्ह० अत्यंताभाव. प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिक निषेध म्ह० ज्ञात असलेल्या स्वतःच्या सगळ्या अधिष्ठानांवर असलेला स्वतःचा अत्यंताभाव, यावत्स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभाव. निषेधप्रतियोगी म्ह० अत्यंताभावाचा प्रतियोगी. ज्याचा अभाव तो त्या अभावाचा प्रतियोगी असतो. घटात्यंताभावाचा प्रतियोगी घट. पटाभावाचा प्रतियोगी पट. घटाभाव या शब्दाचा वाक्यार्थ करतांना घटाचा अन्वय अभावावर होतो. घट हें विशेषण असून अभाव हें विशेष्य असतें. ज्याचा अन्वय करावयाचा त्याला प्रतियोगी म्हणतात आणि ज्याच्यावर अन्वय करावयाचा त्याला अनुयोगी म्हणतात. प्रतियुज्यते इति प्रतियोगी. अनुयुज्यते इति अनुयोगी. घट हा प्रतियोगी असून अभाव हा अनुयोगी आहे. प्रतियोगीवर प्रतियोगिता आणि अनुयोगीवर अनुयोगित्व हा धर्म राहतो.

'पारमार्थिकत्वाकारेण प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगि न वा' अशी दुसरी विप्रतिपत्ति आहे. पारमार्थिकत्वाकारेण या तृतीयेचा अन्वय प्रतियोगित्वावर करावा. पारमार्थिकत्वानें निषेधप्रतियोगि आहे कीं नाही.✓

दोन्ही विप्रतिपत्तींमधील मुद्दा असा – द्वैत मिथ्या आहे म्ह० द्वैत जेथें राहतें तेथें त्याचा वास्तविक अभाव असतो म्ह० तें तेथें नसतें. वस्तुतः नसून दिसतें. दिसत असलें तरी खरोखरीं नसणें याचें नांव मिथ्यात्व. दोरीवर साप दिसतो, पण खरोखरी दोरीवर साप नसतो. दोरीवर साप दिसला तरी दोरीवर सर्पाचा अत्यन्ताभाव आहे. सर्पाच्या अधिष्ठानावर सर्पाचा अत्यन्ताभाव आहे. सर्पाधिष्ठानावर सर्पप्रतियोगिक अत्यन्ताभाव आहे. अर्थात् सर्पाधिष्ठाननिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी सर्प आहे. सर्पाचा प्रतिपन्न उपाधि रज्जु. त्या उपाधीवरील त्रैकालिक निषेधाचा म्ह० सर्पात्यन्ताभावाचा प्रतियोगी सर्प आहे कीं नाही? तर आहे. म्हणून सर्प मिथ्या. दोरीवर सर्प दिसत असला तरी पारमार्थिक दृष्टीनें त्याचा दोरीवर अभावच आहे. म्हणून तो सर्प मिथ्या. तसाच प्रपंच निषेधप्रतियोगी आहे कीं नाही? अद्वैती म्हणतो कीं आहे. द्वैती म्हणतो कीं नाही. तेव्हां प्रपंच निषेधप्रतियोगी आहे कीं नाही? याविषयीं विचार केला पाहिजे.

आतां विप्रतिपत्तीमधील पदांचा उपयोग काय हें पहावयाचें आहे. पदकृत्य करावयाचें आहे. पदकृत्य म्ह० पदांचें कार्य, पदांचा उपयोग.✓

प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति आणि अनुपलब्धि अशीं सहा प्रमाणें आहेत. त्यांपैकीं अनुमानाचा थोडासा विचार येथें करावयास पाहिजे. अनुमानाचे स्वार्थ अनुमान आणि परार्थ अनुमान असे दोन प्रकार आहेत. महानसामधें म्ह० स्वयंपाकघरामधें धूमवह्नींचा प्राथमिक व्याप्तिग्रह, पुढें केव्हांतरी पर्वतादिकावर धूमाचें ज्ञान, व्याप्तीचें स्मरण, परामर्श आणि परामर्शामुळें होणारी अनुमिति ही सगळी परंपरा स्वतःच्याच ठिकाणीं झाली तर तेथें स्वार्थानुमान झालें. आतां ज्याला स्वार्थ अनुमान झालेलें आहे तो मनुष्य दुसऱ्याला पटवून देण्याकरितां जें पांच अवयवांचें वाक्य उच्चारतो, त्याला परार्थ अनुमान असें म्हणतात. या परार्थानुमानामुळें दुसऱ्या मनुष्याला व्याप्तिज्ञान, परामर्श आणि अनुमिति होत असते. या परार्थानुमानाच्या पांच अवयवांचीं नांवें आणि स्वरूप असें–– प्रतिज्ञा – 'पर्वतो वह्निमान्'. हेतु – 'धूमात्' किंवा 'धूमवत्त्वात्'. उदाहरण – 'यो यो धूमवान् सः वह्निमान्, यथा महानसम्'. उपनय – 'तथा चायम्' किंवा 'तथा चायं पर्वतः वह्निव्याप्यधूमवान्'. निगमन – 'तस्मात् तथा' किंवा

'धूमवत्त्वात् वह्निमान्'. प्रतिज्ञेमधें पक्षावर साध्याचें विधान केलेलें असतें. हेतूमधें साध्याचा साधक हेतु दाखविलेला असतो. उदाहरण-वाक्यामधें व्याप्ति दाखवून त्याला एक दृष्टान्त दिलेला असतो. उपनयामधें पक्षावर साध्याचा व्याप्य असलेला हेतु आहे असें दाखवावयाचें असतें. आणि निगमनामधें पक्षावर साध्याचा निश्चय दाखविण्याच्या उद्देशानें प्रतिज्ञेचा उपसंहार केलेला असतो. प्रतिज्ञेमधें पक्ष आणि साध्य असे दोन अंश असतात, आणि उदाहरणामधें व्याप्ति आणि दृष्टान्त हे दोन अंश असतात.

आतां अवच्छेद, अवच्छेदक, अवच्छिन्न आणि अवच्छेद्य या शब्दांचा अर्थ पहावयाचा. अवच्छेद म्हणजे मर्यादा. अवच्छेदक म्ह० मर्यादा घालणारें. अवच्छिन्न म्ह० ज्याला मर्यादा घातली तें. आणि अवच्छेद्य म्ह० मर्यादा घालण्यास योग्य. अवच्छेदकानें अवच्छेद्याचा अवच्छेद केला म्हणजे तें अवच्छेद्य अवच्छिन्न होतें. अवच्छिन्नशब्दाचा क्वचित् आश्रय असाहि अर्थ असतो. परंतु त्याठिकाणीं सगळे आश्रय असा अर्थ असतो. घटत्वावच्छिन्न म्हणजे सगळे घट.

याचठिकाणीं 'त्व' आणि 'ता' यांचाहि विचार करावयाचा. हे दोन्ही प्रत्यय भाववाचक आहेत. हे प्रत्यय लागून भाववाचक नाम बनतें. घट म्ह० मडकें. घटत्व म्ह० मडकेपणा. पक्ष म्ह० अनुमानांतील उद्देश्य. पक्षता म्ह० पक्षपणा. याचप्रमाणें कार्यता कारणता, प्रतियोगिता अनुयोगिता, ज्ञातता ज्ञेयता, साध्यता हेतुता, विषयता विषयिता, उद्देश्यता विधेयता, व्यापकता व्याप्यता, अवच्छेदकता अवच्छिन्नत्व, पटत्व, पर्वतत्व, वह्नित्व, धूमत्व, तात्विकत्व, पारमार्थिकत्व, व्यावहारिकत्व, प्रातिभासिकत्व इ. इ. भाववाचकनामें समजावीं.

'पर्वतो वह्निमान्, धूमात्' या परार्थानुमानामधें पर्वत हा पक्ष आहे. त्याच्यावर पक्षता हा धर्म राहिला. पण जेव्हां पर्वत हा अनुमानादिकामधें उद्देश्य असेल त्याचवेळीं त्याच्यावर पक्षता किंवा पक्षत्व हा धर्म राहील. पर्वताला नेहमीच पक्ष म्हणतां येणार नाही. म्हणून पक्षता हा धर्म पर्वताचा स्वाभाविक नसून आगंतुक आहे. पर्वतत्व हा त्याचा धर्म स्वाभाविक आहे. याचप्रमाणें साध्यता आणि वह्नित्व, हेतुता आणि धूमत्व यांचें समजावें. घट हा कार्य असून कुलाल म्ह० कुंभार हा घटाचें कारण आहे. घटावर घटत्व हा स्वाभाविक धर्म असून कार्यता हा आगंतुक धर्म आहे. तसेंच कारणता हा कुंभाराचा आगंतुक धर्म असून कुलालत्व हा स्वाभाविक धर्म आहे. घटाचा अभाव धरावयाचा असेल तर घट हा अभावाचा प्रतियोगी झाला. घटावर प्रतियोगिता हा आगंतुक धर्म असून घटत्व हा स्वाभाविक धर्म आहे. म्हणून प्रतियोगिता आणि घटत्व हे दोन धर्म समानाधिकरण म्ह० एकाच अधिकरणावर राहणारे आहेत. त्यांपैकीं घटत्व हा स्वाभाविक धर्म अवच्छेदक असून प्रतियोगिता अवच्छेद्य आहे. घटत्व हें प्रतियोगितावच्छेदक असून प्रतियोगिता घटत्वावच्छिन्न आहे. 'पर्वतो वह्निमान्' या अनुमानामधें पर्वतावर पक्षता आणि पर्वतत्व असे दोन समानाधिकरण धर्म आहेत. म्हणून पर्वतत्व पक्षतावच्छेदक असून पक्षता पर्वतत्वावच्छिन्न आहे. वह्नि साध्य आहे. वह्नित्व साध्यतावच्छेदक असून साध्यता वह्नित्वावच्छिन्न आहे. धूम हा हेतु आहे. म्हणून हेतुतावच्छेदक धूमत्व असून हेतुता धूमत्वावच्छिन्न आहे.

वह्नि हा स्वतः वह्नि आहे, तेज आहे आणि द्रव्यहि आहे. म्हणून वह्नीवर वह्नित्व तेजस्त्व आणि द्रव्यत्व असे तीन धर्म असून ते सगळे स्वाभाविकच आहेत. तर आतां प्रश्न असा कीं, 'पर्वतो वह्निमान्, धूमात्' या अनुमानामधें साध्यतावच्छेदक धर्म कोणता? द्रव्यत्व हा साध्यतावच्छेदक धर्म मानल्यास पर्वतावर कांहीतरी द्रव्य सिद्ध करावयाचें आहे असें गृहीत धरावें लागेल. तेजस्त्व हा धर्म अवच्छेदक मानल्यास पर्वतावर तेज सिद्ध करावयाचें आहे असें समजावें लागेल. आणि वह्नित्व हा धर्म साध्यतावच्छेदक मानला तर पर्वतावर विस्तव आहे हें सिद्ध करावयाचें आहे असें स्वीकारतां येईल. वास्तविक, पर्वतावर धुरावरून विस्तव सिद्ध करावयाचा आहे, तेज किंवा द्रव्य सिद्ध करावयाचें नाही. म्हणून वह्नीवरील साध्यतेला मर्यादा घातली पाहिजे. तिचा अवच्छेद केला पाहिजे. अवच्छेद न केल्यास ती साध्यता मोकाट सुटेल. म्हणून येथें साध्यतावच्छेदक

(१२) अत्र च पक्षतावच्छेदकसामानाधिकरण्येन साध्यसिद्धेरुद्देश्यत्वात् पक्षैकदेशे साध्यसिद्धावपि

द्रव्यत्व किंवा तेजस्त्व न धरतां वह्नित्वच धरावयाचें. अशी मर्यादा घालण्याकरितांच सर्वत्र अवच्छेदकाचा विचार करावा लागतो.

घटाचें कारण कुलाल आहे, कुविंद म्ह० कोष्टी नाही. पटाचें कारण कुविंद आहे, कुलाल नाही. कुलालावरहि कारणता आहे आणि कुविंदावरहि कारणता आहे. तसेंच घटावरहि कार्यता आहे आणि पटावरहि कार्यता आहे. परंतु कुलालनिष्ठ कारणता आणि पटनिष्ठ कार्यता यांचा कांहींच संबंध नाही. त्यांच्यामधें निरूप्य-निरूपकभाव नाही. कुलालनिष्ठ-कारणता आणि घटनिष्ठकार्यता यांच्यामधें मात्र निरूप्यनिरूपकभाव आहे. घटनिष्ठकार्यता ही कुलाल-निष्ठकारणतेची निरूप्य आहे किंवा निरूपक आहे. कुलालनिष्ठकारणता ही घटनिष्ठकार्यतेची निरू-पक आहे किंवा निरूप्य आहे असेंहि म्हणतां येईल. तसेंच कुविंदनिष्ठकारणता पटनिष्ठकार्यतानिरूपक आहे आणि पटनिष्ठकार्यता कुविंदनिष्ठकारणता-निरूप्य आहे.

(१२) या विप्रतिपत्तीमधें पक्षतावच्छेदकाशीं सामानाधिकरण्यानें साध्याची सिद्धि उद्देश्य असल्यानें 'पक्षाच्या एकदेशावर म्ह० एखाद्या पक्षव्यक्तीवर साध्याची सिद्धि उद्देश्य असली तरी सिद्धसाधनता हा दोष येतो' असें मत धरल्यास शुक्तिरजतावर सिद्धसाधन येईल. त्याचें निवारण करण्याकरितां ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्व असें पक्षाला विशेषण दिलें आहे.

'पर्वतो वह्निमान्' या अनुमानामधें वह्नि साध्य आहे. पण तो कदाचित् एखाद्या पर्वतावर सिद्ध करावयाचा असेल किंवा सगळ्याच पर्वतांवर सिद्ध करावयाचा असेल. दोन्ही पक्ष संभवतात. त्यांपैकीं जर एखाद्याच पर्वतावर म्ह० पक्षैकदेशावर वह्नि हें साध्य सिद्ध करावयाचें असेल तर त्याला पक्षतावच्छेदकसामानाधिकरण्यानें साध्यसिद्धि उद्देश्य आहे असें म्हणतात. पर्वत पक्ष आहे आणि पक्षता-वच्छेदक पर्वतत्व आहे. सामानाधिकरण्य म्ह० एका अधिकरणावर दुसऱ्या पदार्थासह राहणें. एका पर्वता-वर साध्य सिद्ध करावयाचें आहे आणि त्याच पर्वतावर पर्वतत्व हें पक्षतावच्छेदकहि आहे. पक्षता-वच्छेदक आणि साध्य हीं दोन्ही समानाधिकरण आहेत. पक्षतावच्छेदकाशीं साध्याचें सामानाधिकरण्य आहे. म्हणून येथें पक्षतावच्छेदकसामानाधिकरण्यानें साध्याची सिद्धि उद्देश्य आहे असें म्हणतां येतें. आतां जर सगळ्याच पर्वतांवर साध्य सिद्ध करावयाचें असेल तर त्याला पक्षतावच्छेदकावच्छेदानें साध्यसिद्धि उद्देश्य आहे असें म्हणतात. पक्षतावच्छेदकाच्या एखाद्या अधिकरणावर साध्य असणें हा पहिला प्रकार आणि पक्षतावच्छेदकाच्या सगळ्या अधिकरणांवर साध्य असणें हा दुसरा प्रकार. या दुसऱ्या प्रकारामधें पक्षतावच्छेदकानें साध्याचा अवच्छेद होतो. पक्षता-वच्छेदक व्याप्य असून साध्य व्यापक आहे असें म्हणतां येतें. जेथें जेथें पक्षतावच्छेदक तेथें तेथें साध्य. पर्वतत्व जर सगळ्या पर्वतांवर आहे, तर साध्यहि सगळ्या पर्वतांवर असतें असें म्हणावयाचें आहे. म्हणून या दुसऱ्या प्रकाराला साध्यतावच्छेद-कावच्छेदानें साध्यसिद्धि असें म्हणतात.

पक्षैकदेशावर साध्यसिद्धि असली तरी सिद्ध-साधनता 'नसते' असा एक पक्ष असून 'असते' असा दुसरा पक्ष आहे. एखाद्या पर्वतावर वह्नि सिद्ध करावयाचा असेल पण त्या पर्वतावर वह्नि आहे असें प्रतिपक्षाला ठाऊक असेल म्ह० एखाद्या पर्वतावर साध्य सिद्ध असेल तर सिद्धसाधनता येणें बरोबर आहे. जें सिद्धच आहे त्याची पुन्हा सिद्धि कशाला करावयाची? म्हणूनच 'पक्षतावच्छेदकसामानाधि-करण्येन अनुमितौ पक्षतावच्छेदकसामानाधिकरण्येन साध्यसिद्धिः प्रतिबन्धिका' असा नियम आहे. सिद्ध-साधन म्ह० प्रतिपक्षीला जें सिद्ध म्ह० निश्चित असतें तेंच वादीनें सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करणें. पण सिद्धाचें साधन नको असतें. पक्षाच्या एकदेशावर साध्यसिद्धि असली तर सिद्धसाधनता असते या दुसऱ्या पक्षाप्रमाणें पाहतां शुक्तिरजतावर सिद्धसाधन येतें. शुक्तिरजत पक्षाचा एकदेश आहे. कारण तें अस्तित्वानें भासत असून चिद्भिन्न आहे. त्याला प्रतिपन्न-उपाधि जी शुक्ति तन्निष्ठ अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्वहि आहे. परंतु तें प्रतिवादीला मान्यच आहे. तर या सिद्धसाधनाचें निवारण करण्याकरितां

सिद्धसाधनतेति मते शुक्तिरूप्ये सिद्धसाधनवारणाय ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वं पक्षविशेषणम् । (१३) यदि पुनः पक्षतावच्छेदकावच्छेदेनैव साध्यसिद्धिरुद्देश्या, तदैकदेशे साध्यसिद्धावपि सिद्धसाधनाभावात् तद्वारकं विशेषणमनुपादेयम् । (१४) इतरविशेषणद्वयं तु तुच्छे ब्रह्मणि च बाधवारणायाऽऽदरणीयमेव ।

(१५) प्रत्येकं वा विप्रतिपत्तिः– वियत् मिथ्या न वा, पृथिवी मिथ्या न वेति । (१६) एवं

ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्व हें पक्षाला विशेषण दिलें आहे. ब्रह्मज्ञानाहून इतर असलेल्या शुक्तिज्ञानानें शुक्तिरजत बाध्य आहे, अबाध्य नाही. या विशेषणामुळें आतां शुक्तिरजताचा पक्षामधें अन्तर्भाव होणार नाही आणि त्यामुळें सिद्धसाधन होत नाही.

(१३) आतां जर पक्षतावच्छेदकावच्छेदानेंच साध्यसिद्धि उद्देश्य असेल तर पक्षाच्या एकदेशावर म्ह० पक्षापैकीं एखाद्या व्यक्तीवर साध्याची सिद्धि असली तरी सिद्धसाधन येत नसल्यानें सिद्धसाधनाचें निवारण करणारें ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्व हें विशेषण गृहीत धरावयास नको. सर्वच पक्षव्यक्तींवर साध्य सिद्ध करावयाचें असल्यास एखाद्या पक्षव्यक्तीवर साध्यसिद्धि असली तरी सगळ्या पक्षव्यक्तींवर साध्यसिद्धि नाही म्हणून सिद्धसाधन येणार नाही. म्हणून ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्व हें विशेषण द्यावयास नको. (१४) सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्व आणि चिद्भिन्नत्व हीं इतर दोन विशेषणें शशशृंग इत्यादि तुच्छावर आणि ब्रह्मावर बाध येऊं नये म्हणून आदरिलींच पाहिजेत म्ह० तीं दोन विशेषणें दिलींच पाहिजेत. सशाचें शिंग ब्रह्मज्ञानेतराबाध्य असून चिद्भिन्न आहे म्हणून त्याचा पक्षामधें अन्तर्भाव होईल. परंतु तें अत्यंताभावप्रतियोगि नाही. पक्षावर साध्य नाही म्हणून बाध येणार. सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्व हें पक्षाला विशेषण दिलें तर शशशृंग अस्तित्वानें भासत नसल्यानें त्याचा अन्तर्भाव पक्षामधें होणार नाही आणि बाध येणार नाही. एवं च शशशृंगादिकावर बाध येऊं नये म्हणून सत्त्वेन प्रतीत्यर्ह हें विशेषण द्यावयाचें. ब्रह्म अबाध्य आहे आणि सत्त्वानें प्रतीत्यर्ह आहे म्हणून ब्रह्माचा पक्षामधें अन्तर्भाव होतो. पण तें ब्रह्म अत्यन्ताभावप्रतियोगि नाही. म्हणून त्याच्यावर बाध येतो. तो न यावा म्हणून चिद्भिन्नत्व हें पक्षाला विशेषण द्यावयाचें. ब्रह्म चिद्भिन्न नाही म्हणून आतां ब्रह्माचा पक्षामधें अन्तर्भाव होणार नाही आणि बाध येणार नाही. बाध म्ह० 'पक्षे साध्याभावः' किंवा 'साध्याभाववान् पक्षः'. (१५) किंवा सगळ्या प्रपंचाविषयीं एकच विप्रतिपत्ति न मांडतां एकेक पदार्थ घेऊन विप्रतिपत्ति मांडावी. 'वियत् म्ह० आकाश मिथ्या म्ह० त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगी आहे कीं नाही', 'पृथिवी मिथ्या आहे कीं नाही', 'घट मिथ्या आहे कीं नाही' इत्यादि. (१६) आतां याप्रमाणें वियत् पृथिवी घट इत्यादि प्रत्येक पदार्थ पक्ष केला तरी घटादिकावर संदिग्ध-अनैकान्तिकता हा दोष येईल असें वाटण्याचें कारण नाही. घटादिकहि पक्षसम म्ह० पक्षासारखाच आहे.

संदिग्ध म्ह० ज्याच्याविषयीं संशय आहे तो, संदेहविषय. अनैकान्तिकता म्ह० व्यभिचार नांवाचा हेत्वाभास. 'पर्वतो वह्निमान्, प्रमेयत्वात्' या अनुमानामधील प्रमेयत्व हा हेतु व्यभिचारी आहे. त्याच्यावर व्यभिचार हा दोष आहे. व्यभिचार म्ह० साध्याला सोडून राहणें. वह्नि हें साध्य ह्रदावर नसतें परंतु प्रमेयत्व हा हेतु ह्रदावरहि असतो. 'साध्याभाववद्वृत्तित्वं व्यभिचारः'. 'पृथिवी मिथ्या, दृश्यत्वात्' असें वादीचें अनुमान. पृथिवी दृश्य आहे हें मान्य, पण ती मिथ्या आहे हें कशावरून? लोक पृथिवीला सत्य मानतात. अद्वैती पृथिवीला मिथ्या मानीत असेल, पण सर्व लोक तिला मिथ्या मानीत नाहीत. अर्थात् पृथिवीवर मिथ्यात्वाचा संशय म्हणावा लागेल. आतां पृथिवीवर मिथ्यात्वाचा संशय आल्यामुळें दृश्यत्वाच्या व्यभिचाराचाहि संशय येणार. म्हणून संदिग्ध-अनैकान्तिकता आली अशी शंका. यावर उत्तर असें– घटादिकहि पक्ष असल्यामुळें संदिग्धानैकान्तिकता नाही. 'पृथिवी मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानामधें घट पक्ष नसला तरी 'घटः मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानामधें घट पक्ष आहेच. म्हणून

वियदादेः प्रत्येकं पक्षत्वेऽपि न घटादौ संदिग्धानैकान्तिकता, पक्षसमत्वात् घटादेः । (१७) तथाहि— पक्षे साध्यसंदेहस्यानुगुणत्वात् पक्षभिन्न एव तस्य दूषणत्वं वाच्यम् । (१८) अत एवोक्तम् 'साध्याभावनिश्चयवति हेतुसंदेहे एव संदिग्धानैकान्तिकता' इति । (१९) पक्षत्वं तु साध्यसंदेहवत्त्वं साध्यगोचरसाधकमानाभाववत्त्वं वा । एतच्च घटादिसाधारणम् । अत एव तत्रापि संदिग्धानैकान्तिकत्वं न दोषः । (२०) पक्षसमत्वोक्तिस्तु प्रतिज्ञाविषयत्वाभावमात्रेण ।

संदिग्ध व्यभिचार नाही. (१७) असें पहा कीं, जरी पक्षावर साध्याचा संशय पक्षतेला उपयोगी नसला तरी तो अनुमितीला अनुकूलच आहे. म्हणून हेतुमानावरील साध्याचा संदेह जर दूषण म्हणून धरावयाचा असेल तर पक्षभिन्नावरच म्ह० पक्षाबाहेरच जावें लागेल. तेथेंच दूषण म्हणतां येईल. (१८) म्हणूनच प्राचीन नैयायिकांनीं म्हटलें आहे कीं 'जेथें साध्याच्या अभावाचा निश्चय असेल तेथें जर हेतूचा संशय असेल तरच संदिग्धानैकान्तिकता हा दोष येतो'. (१९) आतां पक्ष म्ह० साध्यसंदेहवान्. ज्याच्यावर साध्याचा संशय असेल तो पक्ष होय. किंवा साध्यगोचरसाधकमानाभाववान् म्ह० साध्य-सिद्धि-अभाववान् असेल तो पक्ष होय. हें दोन्ही तऱ्हेचें पक्षत्व पृथिवीप्रमाणें घटादिकांनाहि सारखेंच लागू पडतें. अर्थात् घटहि पक्षच आहे. म्हणून घटादिकांवरहि संदिग्धानैकान्तिकता येऊं शकत नाही. (२०) तर मग घटादिकाला पक्षसम असें कां म्हटलें ? पक्षच म्हणा ! तर पक्षसम म्हणण्याचें कारण असें कीं, त्याला प्रतिज्ञाविषयत्व नाही. 'पृथिवी मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानामधें घटाला प्रतिज्ञाविषयत्व नाही.

१७ ते २० सूत्रांचे विवरण असें — साध्याच्या अभावाचा निश्चय असून जर हेतूचा संशय असेल तर संदिग्धव्यभिचार येतो असें प्राचीनांचें मत. 'वायुः रूपवान्, प्रत्यक्षत्वात्' या अनुमानामधें वायु या पक्षावर रूप या साध्याच्या अभावाचा निश्चय आहे. वायूवर रूप नाही हें निश्चित आहे. परंतु त्या वायूवर प्रत्यक्षत्व म्ह० प्रत्यक्षज्ञानविषयत्व या हेतूचा संशय आहे. प्राचीन नैयायिक वायु प्रत्यक्ष नाही असें म्हणतात, आणि नव्य नैयायिक वायूला प्रत्यक्ष मानतात. त्यामुळें तिऱ्हाइताला या प्रत्यक्षत्व हेतूवर अनैकान्तिकत्वाचा संशय येतो. परंतु घटावर मिथ्यात्व या साध्याच्या अभावाचा निश्चय नसून संशय आहे आणि दृश्यत्व या हेतूचा निश्चय आहे. म्हणून घटावर संदिग्धानैकान्तिकता येत नाही. दुसरें असें कीं — प्राचीन मतानें पक्षाचें लक्षण साध्यसंदेहवत्त्व म्ह० साध्यप्रकारकसंशयविशेष्यत्व असें आहे, म्हणून घटावर बसतें. कारण कीं, घटाच्या मिथ्यात्वाचा संशय आहे. साध्यप्रकारक जो संशय, तन्निरूपित विशेष्यत्व घटाला आहे. कांहींच्या मतानें साध्यगोचरसाधकमानाभाववत्त्व असें पक्षाचें लक्षण आहे. साध्यगोचर म्ह० साध्यविषयक. साधकमान म्ह० सिद्धि. एवं च साध्यप्रकारकनिश्चयनिरूपितविषयत्वस्य अभावः म्ह० ज्या निश्चयामधें प्रकारतया साध्य भासतें त्या निश्चयामधें विशेष्यतया न भासणें असें पक्षतेचें लक्षण झालें. घटावर मिथ्यात्व या साध्याचा निश्चय नाही. घट मिथ्यात्वप्रकारकनिश्चयामधें विशेष्यतया भासत नाही. म्हणून घटावर प्राचीन मताचीं दोन्ही लक्षणें बसतात. घट या पक्षावर मिथ्यात्वरूप साध्याचा संशय असणें किंवा निश्चय नसणें या दोन्ही गोष्टी अनुमितीला अनुकूलच आहेत. म्हणून घटहि पक्ष आहे. आतां प्रश्न एवढाच येईल कीं, घटाला पक्ष न म्हणतां पक्षसम असें कां म्हटलें ? सम म्ह० सदृश. सादृश्याचें लक्षण 'तद्भिन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मवत्त्वम्' असें आहे. घट जर पक्षाहून भिन्न असेल आणि त्याच्यावर पक्षाचा धर्म असेल तर त्याला पक्षसम असें म्हणतां येईल. पण घट तर पक्षभिन्न नसून पक्षच आहे. मग त्याला पक्षसम कसें म्हटलें ? तर त्याचें उत्तर असें आहे कीं, 'पृथिवी मिथ्या, दृश्यवात्' या अनुमानामधें पक्ष पृथिवी आहे, घट नाही. म्ह० पृथिवीला प्रतिज्ञाविषयत्व आहे, घटाला प्रतिज्ञाविषयत्व नाही. म्हणून घट त्यावेळीं पक्ष नाही, तर तो पक्षसम आहे. तात्पर्य, घट पक्षसम किंवा पक्षच आहे, म्हणून संदिग्धानैकान्तिकता येत नाही.

(२१) न च तर्हि प्रतिज्ञाविषयत्वमेव पक्षत्वम्, स्वार्थानुमाने तदभावात् ।

प्र. ४ – मिथ्यात्वानुमानप्रयोगाः

(१) एवं विप्रतिपत्तौ प्राचां प्रयोगाः– विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात्, शुक्तिरूप्यवदिति । नात्रावयवेष्वाग्रहः ।

---

(२१) तर मग प्रतिज्ञाविषयत्व असेंच पक्षाचें लक्षण करावें. जो प्रतिज्ञेचा विषय असेल म्ह० ज्याच्या विषयीं प्रतिज्ञा करावयाची असेल त्याला पक्ष म्हणावें. नाही, तसें नाही. वास्तविक, प्रतिज्ञाविषयत्व असें पक्षाचें लक्षण केलें तरी चालेल. परंतु स्वार्थानुमानामधें तें लक्षण जुळत नाही. स्वार्थानुमानामधें प्रतिज्ञा नसते परंतु पक्ष असतो. पण प्रतिज्ञा नसल्यानें प्रतिज्ञाविषयत्व नसतें. त्यामुळें स्वार्थानुमानामधें प्रतिज्ञाविषयत्व हें लक्षण अपुरें पडेल. म्हणून स्वार्थ आणि परार्थ अशा दोन्ही अनुमानांमधें उपयोगी पडेल असेंच पक्षाचें लक्षण केलें पाहिजे.

साध्यसंदेह, साध्यगोचरसाधकमानाभाव आणि सिषाधयिषाविरहसहकृतसाधकमानाभाव अशीं पक्षतेचीं तीन लक्षणें आतांपर्यंत सांगून झालीं आहेत. त्यांपैकीं पहिलीं दोन प्राचीनन्यायमतानें असून तिसरें लक्षण नव्यनैयायिकांचें आहे. नव्यवेदान्तमतीं या तिसऱ्या लक्षणाचाच स्वीकार केलेला आहे.

प्र. ४

(१) अशी विप्रतिपत्ति मांडून झाल्यावर जगताचें मिथ्यात्व सिद्ध करणारे प्राचीन आचार्यांचे परार्थानुमानाचे प्रयोग दाखवावयाचे. ‘विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्, शुक्तिरजतवत्’ असा एक प्रयोग, ‘विमतं मिथ्या, जडत्वात्, शुक्तिरजतवत्’ हा दुसरा, आणि ‘विमतं मिथ्या, परिच्छिन्नत्वात्, शुक्तिरजतवत्’ असा तिसरा. परार्थानुमानाचे अवयव किती याविषयीं आमचा आग्रह नाही.

विमतं या पदानें पक्ष दाखविला आहे. मिथ्यात्व हें साध्य आणि दृश्यत्व इत्यादि हेतु. एकाच प्रयोगामधें अनेक हेतु द्यावयाचे नसतात. दृश्यत्व जडत्व परिच्छिन्नत्व या तीन हेतूंचे तीन प्रयोग समजावे. सर्व प्रयोगांमधें शुक्तिरजत हाच दृष्टान्त आहे. जें जें दृश्य असतें तें मिथ्या असतें अशी व्याप्ति. दृष्टान्तावर प्राथमिक व्याप्तिग्रह होत असतो. दृष्टान्तावर हेतु आणि साध्य हीं दोन्ही आहेत, आणि त्यांचा व्याप्य-व्यापकभाव म्ह० व्याप्ति हा संबन्ध आहे हें हि कळतें. शुक्तिरजत दृश्य असून मिथ्या असतें आणि म्हणून दृश्यत्व आणि मिथ्यात्व यांची व्याप्ति आहे असें कळतें. साध्य हें व्यापक म्ह० व्याप्तिनिरूपक असतें आणि हेतु व्याप्य म्ह० व्याप्तीचा आश्रय, व्याप्त्याश्रय असतो. हेतु साध्यनिरूपितव्याप्तिमान् असतो. व्याप्ति म्ह० ‘१ साहचर्यनियम, २ सामानाधिकरण्यनियम, ३ नियतसामानाधिकरण्य, ४ स्वव्यापकसामानाधिकरण्य, ५ स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगिसाध्यसामानाधिकरण्य, ६ स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगितानवच्छेदकसाध्यतावच्छेदकावच्छिन्नसाध्यसामानाधिकरण्य’ होय. यांपैकीं पांचव्या लक्षणवाक्याचें विवरण असें – ‘पर्वतो वह्निमान्, धूमात्’. स्व=हेतु. स्वाधिकरण=धूमाधिकरण महानस. तन्निष्ठ जो अत्यन्ताभाव. महानसावर अग्नीचा अत्यन्ताभाव नसतो. कारण ‘महानसे वह्निर्नास्ति’ अशी प्रतीति येत नाही. तर महानसावर गवात्यन्ताभाव येतो. त्याचा प्रतियोगी गो. अप्रतियोगी वह्नि हें साध्य. त्याचें सामानाधिकरण्य धूमावर आहे. म्हणून धूमावर लक्षणसमन्वय झाला. ‘धूमवान् वह्नेः’ या ठिकाणीं स्व=वह्नि. स्वाधिकरण=तप्त अयःपिण्ड. अयःपिण्डावर धूमाचा अत्यन्ताभाव म्ह० साध्याचा अत्यन्ताभाव सांपडतो. त्याचा प्रतियोगीच धूम झाला. म्हणून वह्नीवर अतिव्याप्ति नाही. आतां सहाव्याचें विवरण असें – ‘वह्निमान् धूमात्’. स्व=धूम. स्वाधिकरण= महानस. तन्निष्ठ जो अत्यन्ताभाव. वह्नित्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक अत्यन्ताभाव महानसावर सांपडत नाही तर गोत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक अत्यन्ताभाव सांपडतो. त्याचें प्रतियोगितावच्छेदक गोत्व. प्रतियोगितानवच्छेदक वह्नित्व हें साध्यतावच्छेदक.

प्र. ५ – पक्षतावच्छेदकविचारः

(१) अत्र स्वनियामकनियतया विप्रतिपत्त्या लघुभूतया पक्षतावच्छेदो न विरुद्धः। (२) समयबन्धादिना व्यवधानात्तस्यानुमानकालासत्त्वेऽप्युपलक्षणतया पक्षतावच्छेदकत्वम् ।

तदवच्छिन्न म्ह० तदाश्रय वह्नि हें साध्य. तत्सामानाधिकरण्य धूमाला आहे. म्हणून धूमावर लक्षणसमन्वय झाला. स्व=दृश्यत्व. स्वाधिकरण=दृश्यत्वाधिकरण शुक्तिरजत. तन्निष्ठ जो अत्यन्ताभाव. शुक्तिरजतावर मिथ्यात्वाचा अत्यन्ताभाव नाही, सत्यत्वाचा अत्यन्ताभाव आहे. त्याचें प्रतियोगि सत्यत्व आणि अप्रतियोगि मिथ्यात्व हें साध्य. त्याचें सामानाधिकरण्य दृश्यत्वाला आहे म्हणून दृश्यत्वावर लक्षणसमन्वय झाला. ही सिद्धान्तव्याप्ति होय. पूर्वपक्षव्याप्ति – 'तदभाववदवृत्तित्वं म्ह० साध्याभाववदवृत्तित्वं म्ह० साध्याभाववन्निरूपितवृत्तित्वाभावः' अशी आहे. साध्याभाववान् मिथ्यात्वाभाववान् ब्रह्म. तन्निरूपित वृत्ति तात्त्विकत्व. वृत्तित्वाभाववान् दृश्यत्व आहे. म्हणून दृश्यत्वावर लक्षणसमन्वय झाला. 'वह्निमान् धूमात्'. साध्याभाववान्= वह्न्यभाववान् ह्रद. ह्रदनिरूपितवृत्तित्व मीनाला, वृत्तित्वाभाव धूमाला आहे. म्हणून धूमावर लक्षणसमन्वय झाला. हीं दोन्ही लक्षणें अन्वयव्याप्तीचीं आहेत. हेतु आणि साध्य यांच्या व्याप्तीला अन्वयव्याप्ति म्हणतात. साध्याभाव आणि हेत्वभाव यांच्या व्याप्तीला व्यतिरेकव्याप्ति म्हणतात. व्यतिरेकव्याप्तीचें लक्षण 'साध्याभावव्यापकीभूताभावप्रतियोगित्वम्' असें आहे. 'जेथें हेतु तेथें साध्य' अशी अन्वयव्याप्ति मांडावयाची आणि 'जेथें साध्याभाव तेथें हेतूचा अभाव' अशी व्यतिरेकव्याप्ति मांडावयाची. साध्य आणि हेतु यांच्यामधें हेतु व्याप्य असतो आणि साध्य व्यापक असतें. साध्याभाव आणि हेत्वभाव यांपैकीं साध्याभाव व्याप्य असतो आणि हेत्वभाव व्यापक असतो. व्याप्ति मांडतांना 'व्याप्यस्य वचनं पूर्वम्' असें असतें हें लक्षांत ठेवावें. व्यापकत्व म्ह० 'तदधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वम्' आणि व्याप्तत्व म्ह० 'तदभाववदवृत्तित्वम्'.

परार्थानुमानाचे अवयव नैयायिक पांच मानतात. मीमांसक पहिले तीन किंवा शेवटचे तीन अवयवें मानतात. उदाहरण आणि उपनय असे दोनच अवयव बौद्ध आणि पाश्चात्त्य मानतात. मधुसूदनसरस्वती म्हणतात कीं, अवयव किती मानावे याविषयीं आमचा आग्रह मुळींच नाही. दोन तीन पांच असें कांहीं मानलें तरी चालेल. परंतु 'व्यवहारे भट्टनयः' म्ह० बहुतेक व्यावहारिक सिद्धान्त जे भाट्टांचे असतील तेच आम्ही मानतों. म्हणून प्रायः पहिले तीन अवयव घ्यावे. प्राचीन पद्धतीनें 'पर्वतो वह्निमान्, धूमवत्त्वात्, महानसवत्' 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्, शुक्तिरजतवत्' असें अनुमान मांडण्याची चाल आहे. हेच तीन अवयव नव्यपद्धतीनें 'पर्वतो वह्निमान्, धूमात्, यो यो धूमवान् सः वह्निमान्, यथा महानसः' किंवा 'यत्र यत्र धूमः तत्र वह्निः यथा महानसे' असे मांडावयाचे.

प्र. ५

आतां पक्षतावच्छेदकाचा विचार करावयाचा. (१) स्व म्ह० विप्रतिपत्ति. तिचें नियामक ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वविशिष्ट–सत्त्वप्रकारकप्रतीत्यर्हत्वविशिष्ट– चिद्भिन्नत्व हें आहे. त्यानें नियत म्ह० मर्यादित केलेली जी विप्रतिपत्ति तिनें पक्षतेचा अवच्छेद होतो असें मानलें तरी विरोध म्ह० अडचण नाही. ती लघुभूत म्ह० स्वरूपानें लहान आहे. विप्रतिपत्ति पक्षतावच्छेदक न मानतां विशिष्ट चिद्भिन्नत्वच पक्षतावच्छेदक मानल्यास गौरव येईल. म्हणून विप्रतिपत्तीच पक्षतावच्छेदक मानावी. (२) मध्यस्थानें केलेल्या समयबंधादिकानें अनुमानाशीं विप्रतिपत्तीचें व्यवधान होतें म्हणून अनुमानकालीं विप्रतिपत्ति नसते. म्हणून ती विशेषणत्वानें पक्षतावच्छेदक मानतां येणार नाही, हें खरें, तथापि तिला उपलक्षणत्वानें पक्षतावच्छेदकत्व मानतां येईल.

विप्रतिपत्ति मांडल्यानंतर मध्यस्थ समयबंध म्ह० वादविवादाचे नियम ठरवीत असतो. नंतर वादीला एक पक्ष घ्यावयास सांगून पुरावा देण्यास सांगतो. नंतर वादीनें अनुमान मांडावयाचें. कोणतेंहि ज्ञान

(३) यद्वा, विप्रतिपत्तिविषयतावच्छेदकमेव पक्षतावच्छेदकम्। (४) प्राचां प्रयोगेष्वपि विमतमिति पदं विप्रतिपत्तिविषयतावच्छेदकावच्छिन्नाभिप्रायेणेत्यदोषः।

प्र. ६ – प्रथमं मिथ्यात्वम्

(१) ननु– किमिदं मिथ्यात्वं साध्यते ? (२) न तावत् ‘मिथ्याशब्दोऽनिर्वचनीयतावचनः’

दोन क्षण टिकणारें असून त्याचा नाश तिसऱ्या क्षणीं होत असतो. अर्थात् अनुमानकालीं विप्रतिपत्ति जिवंत नसते. तिला अनुमानाशीं समयबंध इत्यादि कर्तव्यांच्या योगानें व्यवधान आलें. विप्रतिपत्तीनंतर अनुमान येईपर्यंत मधें बरेच क्षण जातात. तेव्हां अनुमानकालीं नसलेली विप्रतिपत्ति अनुमानांतील पक्षतेचा अवच्छेद करूं शकणार नाही. अवच्छेदक आणि अवच्छेद्य हीं एका वेळींच असावीं लागतात. एवं च विप्रतिपत्तीला पक्षतावच्छेदकत्व मानावयास अडचण आहे. परंतु विशेषणविधया अवच्छेदकत्व मानावयाचें असेल तरच ती अडचण आहे. उपलक्षणपद्धतीनें जर अवच्छेदकत्व मानलें तर ही अडचण येत नाही.

विशेष्याची इतराहून व्यावृत्ति जें करतें त्याला विशेषण किंवा उपलक्षण असें म्हणतात. ‘रक्तं कमलं आनय’ म्ह० ‘तांबडें कमळ आण’ असें म्हटल्यास पांढरें किंवा निळें कमळ आणावयाचें नसतें. नुसतें ‘कमलं आनय’ इतकेंच म्हटलें तर तांबडें पांढरें निळें असें कोणतेंहि कमळ आणलें तरी चालेल. पण रक्त हें विशेषण लावलें असेल तर पांढरें किंवा निळें कमळ आणतां येणार नाही. रक्त हें विशेषण पांढऱ्या किंवा निळ्या कमळापासून सांगितलेल्या कमळाची व्यावृत्ति करतें. व्यावृत्ति करणें म्ह० निराळेपणा दाखविणें. विशेषणाप्रमाणें उपलक्षणहि विशेष्याची व्यावृत्ति करतेंच. पण विशेष्याबरोबर कार्यामधें ज्याची अनुवृत्ति असते त्याला विशेषण म्हणतात आणि विशेष्याबरोबर कार्यामधें ज्याची अनुवत्ति नसते त्याला उपलक्षण म्हणतात. ‘पीताम्बरं पुरुषं आनय’ या वाक्यामधें पुरुषाला ‘पिवळें वस्त्र नेसलेला’ असें विशेषण लावलें आहे. आणणें या क्रियेशीं जसा पुरुषाचा संबंध आहे तसा पिवळ्या वस्त्राचाहि आहे. म्हणून पीतांबर हें उपलक्षण नसून विशेषण आहे. ‘चित्रगुं पुरुषं आनय’ म्ह० ‘कबऱ्या गाईंच्या मालकाला घेऊन ये’ असें म्हटलें. येथें चित्रगु हें विशेषण नसून उपलक्षण आहे. कबऱ्या गाई आणावयाच्या नसून केवळ मालकालाच आणावयाचें आहे. आणणें या क्रियेशीं जसा मालकाचा संबंध आहे तसा कबऱ्या गाईंचा नाही. म्हणून चित्रगु हें उपलक्षण आहे. नेहमीं असतें तें विशेषण आणि केव्हां तरी असतें तें उपलक्षण. प्रकृत स्थळीं विप्रतिपत्ति अनुमानकाळीं नसली तरी पूर्वीं होतीच. तिलाच अनुमानकाळीं पक्षतावच्छेदक मानावयाचें आहे. तात्पर्य, विप्रतिपत्तीला उपलक्षणत्वानें पक्षतावच्छेदकत्व मानावयाचें.

(३) किंवा विप्रतिपत्तीचें जें अवच्छेदक आहे तेंच म्ह० ‘ब्रह्मप्रमातिरिक्ताबाध्यत्वे सति सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्वे सति चिद्भिन्नत्वम्’ हेंच पक्षतेचें अवच्छेदक मानावें. (४) प्राचीनांच्या अनुमानप्रयोगामधें पक्ष दाखविण्याकरितां ‘विमतम्’ असें जें पद योजलेलें असतें, तें विप्रतिपत्तिविषयतावच्छेदकावच्छिन्न याच अर्थानें असतें. म्हणून आमच्यावर अपसिद्धान्तरूप दोष येत नाही.

विमत म्ह० विमतिविषय. विमति म्ह० विरुद्ध मत, म्हणजेच विप्रतिपत्ति. अवच्छिन्न म्ह० येथें आश्रय. विमतिविषय म्ह० विमतिविषयतावच्छेदकाश्रय.

याप्रमाणें पक्षतावच्छेदकाचा विचार केला. आतां साध्याचा विचार करावयाचा.

प्र. ६

मिथ्यात्वानुमानामधील पक्षाचा विचार केला. आतां साध्याविषयीं विचार करावयाचा.

(१) ‘विमतं मिथ्या’ किंवा ‘वियत् मिथ्या’ या अनुमानानें जें मिथ्यात्व तुम्हांला सिद्ध करावयाचें आहे तें काय आहे, म्ह० मिथ्याशब्दाचा अर्थ काय आहे ? असा प्रतिवादीचा प्रश्न आहे. (२) प्रतिवादी म्हणतो कीं, वादी मिथ्या या शब्दाचे अनेक अर्थ घेऊं शकेल. पण त्यांपैकीं ‘मिथ्याशब्दः अनि-

इति पञ्चपादिकावचनात् सदसत्त्वानधिकरणत्वरूपमनिर्वाच्यत्वम्; (३) तद्धि किं असत्त्वविशिष्टसत्त्वाभावः, उत सत्त्वात्यन्ताभावासत्त्वात्यन्ताभावरूपं धर्मद्वयम्, आहोस्वित् सत्त्वात्यन्ताभाववत्त्वे

र्वचनीयतावचनः' म्ह० मिथ्या हा शब्द अनिर्वचनीयता या अर्थाचा वाचक आहे, या पंचपादिकेच्या वचनावरून अनिर्वचनीयत्व असा मिथ्या या शब्दाचा अर्थ करतां येईल, आणि अनिर्वचनीयता म्हणजे सदसत्त्वानधिकरणत्व असें म्हणतां येईल. पण तें चुकीचें आहे.

शारीरकभाष्याच्या आरंभींच्या अध्यासाक्षेपभाष्यामधें 'मिथ्या भवितुमर्हति' असें वाक्य आहे. त्यामधील मिथ्याशब्दाचा अर्थ सांगताना पद्मपादाचार्यांनीं पंचपादिका नांवाच्या टीकेमधें 'मिथ्याशब्दो द्व्यर्थः, अपह्नववचनः अनिर्वचनीयतावचनश्च' असें म्हटलें आहे. आणि अध्याससमाधानभाष्यामधील 'मिथ्याऽज्ञाननिमित्तः' या वाक्यांतील मिथ्याशब्दाचा अर्थ करीत असतां 'मिथ्येति अनिर्वचनीयता उच्यते' असें म्हटलें आहे. त्यावरून मिथ्यात्व म्ह० अनिर्वचनीयत्व असा अर्थ होतो. ज्याचें निर्वचन म्ह० निरुक्ति, विवरण, विवेचन, प्रतिपादन करतां येत नाही, तें अनिर्वचनीय होय. येथें शंका अशी येईल कीं, अनिर्वचनीय या शब्दानें गगनादिकाचें निर्वचन झालेंच, मग अनिर्वचनीयत्व कसें? करंगळीजवळच्या बोटाला नांव नाही. पण 'नांव नाही, निनावी, अनामिका' हेंच त्याचें नांव. अनामिका या शब्दानें त्या बोटाचें निर्वचन होतें, तसेंच येथें समजतां येईल. यावर उत्तर असें कीं, 'ज्याचें सत्त्वानें किंवा असत्त्वानें निर्वचन करतां येत नाही' असा अनिर्वचनीयशब्दाचा अर्थ आम्हांला घ्यावयाचा आहे. एवं च जें सत्त्वाचें किंवा असत्त्वाचें अधिकरण नव्हे तें अनीर्वचनीय होय. यावर प्रतिवादीचें म्हणणें असें कीं, मिथ्यात्व म्ह० अनिर्वचनीयत्व आणि अनिर्वचनीयत्व म्ह० सदसत्त्वानधिकरणत्व म्ह० सत्त्व-असत्त्व-अनधिकरणत्व. परंतु सत्त्वासत्त्वानधिकरणत्व म्हणजे तरी काय?

(३) सदसत्त्वानधिकरणत्व या शब्दाचा अर्थ 'सत्त्वविशिष्ट जें असत्त्व त्याचा अभाव' असा धरणार, किंवा 'सत्त्वात्यन्ताभाव आणि असत्त्वात्यन्ताभाव असे दोन धर्म जोडीनें' धरणार, अथवा 'सत्त्वात्यन्ताभावविशिष्ट असत्त्वात्यन्ताभाव' असा विशिष्टरूप धरणार?

सत्त्वविशिष्ट असत्त्व म्ह० सत्त्वानें विशिष्ट असें असत्त्व. सत्त्व असत्त्वावर राहतें. ज्याच्यावर सत्त्व आहे असें असत्त्व. याचप्रमाणें 'सत्त्वात्यन्ताभावविशिष्ट असत्त्वात्यन्ताभाव' याचाहि अर्थ समजावा. येथें सत्त्व-असत्त्वांचा सामानाधिकरण्यरूप संबंध धरावा. घटावर घटत्व हा धर्म समवायसंबंधानें राहतो. पटावर पटत्व समवायसंबंधानें राहतें. घट घटत्वविशिष्ट आहे. पट पटत्वविशिष्ट आहे. म्ह० घटत्वाचा घटाशीं आणि पटत्वाचा पटाशीं संबंध आहे. वैशिष्ट्य म्ह० संबंध. घटावर घटत्वाचें वैशिष्ट्य कोणतें, किंवा वैशिष्ट्य कोणत्या संबंधानें? तर येथें समवाय हें वैशिष्ट्य होय किंवा समवायानें वैशिष्ट्य होय. म्ह० घटत्वाचा घटाशीं किंवा पटत्वाचा पटाशीं समवाय हा संबंध आहे. भूतलावर घट आणि पट दोन्ही आहेत अशा स्थितींत असें म्हणतां येईल कीं, घटविशिष्ट पट भूतलावर आहे किंवा घटविशिष्टपटाचें वैशिष्ट्य भूतलावर आहे. आतां पटावर घटाचें वैशिष्ट्य कोणत्या संबंधानें? संयोगानें विवक्षित नाही. समवाय तर संभवतच नाही. तर येथें सामानाधिकरण्य हा संबंध धरावयाचा. घट आणि पट हे दोन्ही एकाच अधिकरणावर आहेत म्ह० ते समानाधिकरण आहेत. त्यांचे सामानाधिकरण्य म्ह० एकाधिकरणवृत्तित्व आहे. म्हणून घटाचा पटाशीं सामानाधिकरण्य हा संबंध आहे म्ह० सामानाधिकरण्यसंबंधानें पटाला घटवैशिष्ट्य आहे. घटविशिष्ट पटाचें भूतलावर जें वैशिष्ट्य आहे तें मात्र संयोगसंबंधानेंच आहे. आतां प्रकृत. सत्त्वविशिष्ट असत्त्व. सत्त्वाचें वैशिष्ट्य असत्त्वावर म्ह० सत्त्वाचा असत्त्वाशीं संबंध. हा संबंध संयोग किंवा समवाय नव्हे, तर हा संबंध सामानाधिकरण्य होय. असत्त्वावर सत्त्वाचें वैशिष्ट्य सामानाधिकरण्यसंबंधानें.

'सत्त्वात्यन्ताभाववत्त्वे सति असत्त्वात्यन्ताभावरूपं विशिष्टम्' या वाक्यामधें सतिसप्तमी आहे. सति-

सति असत्त्वात्यन्ताभावरूपं विशिष्टम्? (४) नाऽऽद्यः, सत्त्वमात्राधारे जगति सत्त्वविशिष्टासत्त्वानभ्युपगमात्, विशिष्टाभावसाधने सिद्धसाधनात्। (५) न द्वितीयः, सत्त्वासत्त्वयोरेकाभावे अपरसत्त्वावश्यकत्वेन व्याघातात्, (६) निर्धर्मकब्रह्मवत् सत्त्वराहित्येऽपि सद्रूपत्वेन अमिथ्यात्वोपपत्त्या अर्थान्तराच्च, (७) शुक्तिरूप्ये अबाध्यत्वरूपसत्त्वव्यतिरेकस्य सत्त्वेऽपि बाध्यत्वरूपासत्त्वस्य व्यतिरेकासिद्ध्या साध्यवैकल्याच्च। (८) अत एव न तृतीयः, पूर्ववद्व्याघातात् अर्थान्तरात् साध्य-

---

सप्तमीचा अर्थ वैशिष्ट्य असा असतो. अभाववत्त्व म्ह० अभाव. म्हणून सत्त्वात्यन्ताभावविशिष्ट असत्त्वात्यन्ताभाव असा अर्थ झाला. येथील वैशिष्ट्यहि सामानाधिकरण्यानेंच धरलें पाहिजे.

(४) दाखविलेल्या तीन अर्थांपैकीं सत्त्वविशिष्ट असत्त्वाचा अत्यंताभाव असा सदसत्त्वानधिकरणत्वाचा पहिला अर्थ स्वीकारतां येत नाही. कारण, जगतावर नुसतें सत्त्वच असतें, असत्त्व नसतें. म्हणून असत्त्व हें सत्त्वविशिष्ट असें नसतेंच. असें असतां जर विशिष्टाचा अभाव म्ह० सत्त्वविशिष्ट असत्त्वाचा अभाव सिद्ध करीत असाल तर तुमच्यावर सिद्धसाधन हा दोष येतो.

जर सत्त्व आणि असत्त्व यांचें सामानाधिकरण्यच नसतें आणि म्हणून असत्त्व हें सत्त्वविशिष्ट होऊंच शकत नाही, तर अर्थातच असत्त्व हें सत्त्वविशिष्ट नाही ही गोष्ट सिद्धच आहे. म्हणून वादीवर सिद्धसाधन हा दोष येतो.

(५) सत्त्वात्यन्ताभाव–असत्त्वात्यन्ताभावरूपधर्मद्वय हा दुसरा अर्थहि धरतां येत नाही. कारण, सत्त्व आणि असत्त्व यांपैकीं एक नसल्यास दुसरें अवश्य असलें पाहिजे. अर्थात् दोन्ही धरल्यास व्याघात येतो.

सत्त्व नसलें तर असत्त्व असलें पाहिजे. उलट असत्त्व नसल्यास सत्त्व असलें पाहिजे. सत्हि नव्हे आणि असत्हि नव्हे असा एकच पदार्थ असूं शकत नाही. तसा पदार्थ आहे असें म्हटल्यास व्याघात येतो.

(६) जसें ब्रह्माच्या ठिकाणीं कोणताच धर्म नसल्यानें त्याच्या ठिकाणीं सत्ता हा धर्म नसला तरी तें सत्तारूपच आहे, तसें जगाच्या ठिकाणीं सत्ता हा धर्म नसला तरी तें सद्रूप आहे असें म्हणतां येईल. अर्थात् जगाचें मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही, त्याच्या अमिथ्यात्वाची उपपत्ति लागते, म्हणून वादीवर अर्थान्तर हा दोष येतो.

मिथ्यात्व सिद्ध करण्यासाठीं दिलेल्या युक्तीनें अमिथ्यात्व म्ह० सत्यत्वच सिद्ध होतें.

'निर्धर्मकब्रह्मवत् सत्त्वासत्त्वराहित्येऽपि' असाहि पाठ आहे. तो धरला तरी फारसें बिघडत नाही. 'जगाच्या ठिकाणीं सत्ता किंवा असत्ता असा कोणताच धर्म नाही असें वादी म्हणत असला तरी' असा त्या वाक्याचा अर्थ होतो. तरी पण पुढें सद्रूपत्व दाखविलें आहे त्याला असत्त्वराहित्याचा उपयोग नसून सत्त्वराहित्याचा मात्र उपयोग आहे. म्हणून 'निर्धर्मकब्रह्मवत् सत्त्वराहित्येऽपि' असा पाठ चांगला.

(७) तसेंच शुक्तिरजत या दृष्टान्तावर साध्यवैकल्य हा दोष येतो. कारण, अबाध्यत्वरूप जें सत्त्व त्याचा व्यतिरेक म्ह० अभाव म्ह० बाध्यत्व शुक्तिरजतावर जरी सिद्ध होत असलें तरी बाध्यत्वरूप जें असत्त्व त्याचा व्यतिरेक म्ह० अभाव म्ह० अबाध्यत्व सिद्ध होत नाही.

सत्त्वाभाव आणि असत्त्वाभाव दोन्ही सिद्ध व्हावयास पाहिजेत. सत्त्वाभाव आणि असत्त्वाभाव दोन्ही मिळून एक साध्य आहे. सत्त्व म्ह० बाध न होणें म्ह० अबाध्यत्व. असत्त्व म्ह० बाध होणें म्ह० बाध्यत्व. शुक्तिरजताचा बाध होत असतो म्हणून तें बाध्य आहे, अबाध्य नाही. शुक्तिरजतावर सत्त्वाभाव म्ह० अबाध्यत्वाभाव म्ह० बाध्यत्व लोकसिद्ध आहे. परंतु त्याच्यावर असत्त्वाभाव म्ह० बाध्यत्वाभाव म्ह० अबाध्यत्व नाही. अर्थात् सत्त्वाभाव–असत्त्वाभावरूप धर्मद्वय हें साध्य सिद्ध होत नाही. म्हणून 'दृष्टान्ते साध्यवैकल्य' हा दोष येतो.

(८) अत एव म्ह० व्याघात, अर्थान्तर आणि दृष्टान्ते साध्यवैकल्य हे दोष येत असल्यानें सत्त्वात्यन्ताभावविशिष्ट असत्त्वात्यन्ताभाव असा सदसत्त्वानधिकरणत्वाचा तिसरा अर्थहि धरतां येत नाही.

वैकल्याच्च– (९) इति चेत्, मैवम्, (१०) सत्त्वात्यन्ताभावासत्त्वात्यन्ताभावरूपधर्मद्वयविवक्षायां दोषाभावात्। (११) न च व्याहतिः। सा हि सत्त्वासत्त्वयोः परस्परविरहरूपतया वा, परस्परविरहव्यापकतया वा, परस्परविरहव्याप्यतया वा? (१२) तत्र नाऽऽद्यः, तदनङ्गीकारात्। (१३) तथाहि– अत्र त्रिकालाबाध्यत्वरूपसत्त्वव्यतिरेको नासत्त्वम्, किंतु क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीय-

---

सत्त्वात्यन्ताभावाचें असत्त्वात्यन्ताभावावर वैशिष्टय धरावयाचें तें सामानाधिकरण्यसंबंधानेंच धरावें लागेल. अर्थात् शुक्तिरजतावर सत्त्वात्यन्ताभाव आणि असत्त्वात्यन्ताभाव हे दोन्ही धरावे लागतील. परंतु त्याच कामांत व्याघात, अर्थान्तर आणि साध्यवैकल्य हे दोष येतात.

(९) वादी– अशी ही प्रतिवादीची शंका आहे, पण ती योग्य नाही. (१०) कारण, सत्त्वात्यन्ताभाव आणि असत्त्वात्यन्ताभाव हे दोन धर्म जोडीनें साध्य म्हणून विवक्षित धरल्यास कोणताच दोष येत नाही. (११) व्याघात येतो असें प्रतिवादी म्हणतो, पण तो येत नाही. व्याघात येतो तो सत्त्व आणि असत्त्व हे परस्पराभावरूप आहेत म्हणून, परस्पराभावांचे व्यापक आहेत म्हणून किंवा परस्परात्यन्ताभावांचे व्याप्य आहेत म्हणून? बोला.

सत्त्वात्यन्ताभाव म्ह० असत्त्व आणि असत्त्वात्यन्ताभाव म्ह० सत्त्व असें धरलें तर सत्त्व-असत्त्वांना परस्पराभावरूपता मानल्यानें व्याघात येईल. व्याघात म्ह० आपलें एक विधान आपल्याच दुसऱ्या विधानाशीं विरुद्ध असणें. जसें 'माझी सख्खी आई वंध्या आहे' असें वाक्य.

सत्त्व असत्त्वात्यन्ताभावाचें व्यापक असणें म्ह० असत्त्वाचा अत्यन्ताभाव ज्या ठिकाणीं –घटावर– असतो त्या ठिकाणीं असलेल्या अभावाचा प्रतियोगी सत्त्व नसणें, म्ह० घटादिकावर सत्त्वाचा अभाव नसून सत्त्वच असावयाचें. उलट असत्त्व हें सत्त्वात्यन्ताभावाचें व्यापक असणें म्हणजे सत्त्वात्यन्ताभावाच्या अधिकरणावर –शशशृंगावर– असलेल्या अभावाचें प्रतियोगि असत्त्व नसणें. शशशृंगावर असत्त्वाचा अभाव नसावयाचा, तर असत्त्वच असावयाचें. व्यापकत्व म्ह० 'तदधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वम्' किंवा 'तदधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगितानवच्छेदकधर्मवत्त्वम्'.

आतां परस्परविरहव्याप्यत्व पाहूं. सत्त्वाभावव्याप्य असत्त्व असावयाचें म्ह० असत्त्व हें व्याप्य आणि सत्त्वाभाव हें व्यापक असावयाचें. 'तदभाववदवृत्तित्वं व्याप्यत्वम्, वह्न्यभाववदवृत्तित्वं धूमस्य व्याप्यत्वम्, सत्त्वाभावाभाववदवृत्तित्वं असत्त्वस्य व्याप्यत्वम्'. सत्त्वाभावाभाववान् म्ह० सत्त्ववान् घट. घटावर वृत्ति घटत्वाची आणि अवृत्ति म्ह० वृत्तित्वाभाव असत्त्वाचा, म्ह० घटावर असत्त्व नसणें. म्हणून असत्त्व हें सत्त्वविरहव्याप्य झालें. तसेंच असत्त्वविरहव्याप्य सत्त्व. असत्त्वाभावाभाववान् म्ह० असत्त्ववान् शशशृंग. तदवृत्तित्व सत्त्वाला आहे. म्हणून सत्त्व हें असत्त्वाभावाचें व्याप्य होय.

(१२) त्यांपैकीं पहिला पक्ष नाही. कारण, आम्ही तसें मानीतच नाही.

सत्त्व आणि असत्त्व हे परस्परविरहरूप आहेत म्हणून व्याघात असा पहिला दोष. पण असत्त्व म्ह० सत्त्वाभाव आणि सत्त्व म्ह० असत्त्वाभाव असें आम्ही मानीतच नाही. मग व्याघात कसा येईल?

(१३) तथाहि म्ह० व्याघात कसा येत नाही तें सांगतों. असत्त्वशब्दाचा अर्थ त्रिकालाबाध्यत्वरूपसत्त्वाचा अभाव असा नाही, तर कोणत्याहि ठिकाणीं अस्तित्वानें जें प्रतीयमानत्व, त्याचें अधिकरण न होणें असा आहे.

सत् म्ह० ज्याचा कालत्रयीं बाध होत नाही. सत्त्व म्ह० कालत्रयाबाध्यत्व. आणि असल्या सत्त्वाचा अभाव म्हणजेच असत्त्व असें आम्ही मानीत नाही. असत्त्व या शब्दाचा आमचा अर्थ 'क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्व' असा आहे. प्रतीयमान म्ह० प्रतीतीचा विषय, प्रतीतीला येणारें. 'घट आहे' अशी अस्तित्वानें घटाची प्रतीति येते. 'घटोऽस्ति' इत्याकारक प्रतीतीमधें घट विशेष्य असून अस्तित्व हा प्रकार आहे. 'घटोऽस्ति' ही प्रतीति घटविशेष्यक अस्तित्वप्रकारक अशी आहे.

मानत्वानधिकरणत्वम्। (१४) तद्व्यतिरेकश्च साध्यत्वेन विवक्षितः। तथा च त्रिकालाबाध्यविलक्षणत्वे सति क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वरूपं साध्यं पर्यवसितम्। (१५) एवं च सति न शुक्तिरूप्ये साध्यवैकल्यमपि, बाध्यत्वरूपासत्त्वव्यतिरेकस्य साध्याप्रवेशात्। (१६) नापि व्याघातः, परस्परविरहरूपत्वाभावात्। (१७) अत एव न द्वितीयोऽपि, सत्त्वाभाववति शुक्तिरूप्ये विवक्षितासत्त्वव्यतिरेकस्य विद्यमानत्वेन व्यभिचारात्। (१८) नापि तृतीयः, तस्य व्याघाताप्रयोजकत्वात्,

---

घटावर अस्तित्वप्रकारकप्रतीतिविषयत्व आहे. घट अस्तित्वप्रकारकप्रतीतिविषयत्वाधिकरण आहे. पण शशशृंग अस्तित्वप्रकारकप्रतीतिविषयत्वाधिकरण नाही. कारण, त्याची अस्तित्वानें प्रतीति नसते. सत्त्वशब्दाचा अर्थ त्रिकालाबाध्यत्व असा आम्ही धरूं, पण असत्त्व-शब्दाचा अर्थ सत्त्वप्रकारकप्रतीतिविषयत्वानधिकरणत्व असा आम्ही धरतों.

(१४) अर्थात् क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्वाचा व्यतिरेक म्ह० अभाव हा साध्य म्हणून आम्हांला विवक्षित आहे असें ठरतें. म्हणून आतां 'त्रिकालाबाध्यविलक्षणत्व असून क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्व' असें साध्य पर्यवसित झालें. सत् म्ह० त्रिकालाबाध्य. सत्त्वाचा अत्यन्ताभाव म्ह० त्रिकालाबाध्यविलक्षणत्व. असत् म्ह० क्वचिदपि सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरण म्ह० सत्त्वेन अप्रतीयमान. म्हणून असत्त्वाभाव म्ह० क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्व. एवं च आतां सत्त्वात्यन्ताभाव—असत्त्वात्यन्ताभाव—धर्मद्वय या साध्याचें पर्यवसान त्रिकालाबाध्यविलक्षणत्व, क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्व अशा दोन धर्मांवर झालें.

(१५) असें साध्य धरलें असतां शुक्तिरजत या दृष्टांतावर साध्यवैकल्य येत नाही. कारण, बाध्यत्वरूप जें असत्त्व त्याच्या व्यतिरेकाचा म्ह० अभावाचा साध्यामधें प्रवेशच नाही.

असत्त्व म्ह० बाध्यत्व आणि असत्त्वाभाव म्ह० अबाध्यत्व असें धरल्यास शुक्तिरजत बाध्य असल्यामुळें साध्यवैकल्य येईल. परंतु असत्त्वाभाव म्ह० सत्त्वेन प्रतीयमानत्व असा अर्थ धरल्यास शुक्तिरजत अस्तित्वानें प्रतीतीला येतें म्हणून दृष्टान्तावर साध्यवैकल्य येत नाही.

(१६) साध्यवैकल्य येत नाही तसा व्याघातहि येत नाही. कारण कीं, सत्त्वाभाव आणि असत्त्वाभाव हे दोन धर्म परस्पराभावात्मक नाहीत.

सत्त्वाभाव त्रिकालाबाध्यविलक्षणत्वरूप असून असत्त्वाभाव हा सत्त्वेन प्रतीयमानत्वरूप असल्यानें ते दोन धर्म परस्परात्यन्ताभावात्मक नाहीत म्हणून व्याघातहि येत नाही.

(१७) अत एव म्ह० सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्व असा असत्त्व शब्दाचा अर्थ धरावयाचा असल्यानें 'परस्परविरहव्यापकतया व्याघात' हा दुसरा कल्पहि जमत नाही. कारण कीं, शुक्तिरजतावर सत्त्वाभाव म्ह० त्रिकालाबाध्यत्वाभाव असून आम्हांला विवक्षित जें सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्वरूप असत्त्व, त्याचा व्यतिरेक म्ह० अभावहि शुक्तिरजतावर येतो म्हणून व्यभिचार आला.

सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्वरूप असत्त्व त्रिकालाबाध्यविलक्षणत्वरूप सत्त्वाभावाचें व्यापक ठरत नाही. शुक्तिरूप्याच्या ठिकाणीं त्रिकालाबाध्यविलक्षणत्वरूप सत्त्वाभाव आहे. आणि त्या शुक्तिरूप्याच्या ठिकाणीं विवक्षित असत्त्वाचा म्ह० सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्वाचा व्यतिरेक म्ह० सत्त्वेन प्रतीयमानत्व आहे. शुक्तिरूप्य अस्तित्वानें भासतें. त्यामुळें असत्त्व सत्त्वाभावाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि झालें, अप्रतियोगि नाही. म्हणून असत्त्व सत्त्वाभावाचें व्यापक ठरत नाही. अर्थात् परस्परविरहव्यापकतया व्याघात येत नाही.

या ठिकाणीं व्यभिचाराचें स्वरूप 'तदधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' असें धरावयाचें आहे. व्याप्तीच्या सिद्धान्तलक्षणाचा स्वीकार केल्यावर व्यभिचाराचें स्वरूपहि त्याला अनुसरून 'तदधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' असें धरणें योग्य आहे असें न्यायाच्या आकरग्रंथामधें सांगितलें आहे.

(१८) 'सत्त्वासत्त्वयोः परस्परविरहव्याप्यतया व्याघातः' हा तिसरा कल्पहि येत नाही. कारण कीं, परस्परविरहव्याप्यत्व हें व्याघाताचें प्रयोजकच नाही.

गोत्वाश्वत्वयोः परस्परविरहव्याप्यत्वेऽपि तदभावयोरुष्ट्रादावेकत्र सहोपलम्भात्। (१९) यच्च–निर्धर्मकस्य ब्रह्मणः सत्त्वराहित्येऽपि सद्रूपत्ववत् प्रपञ्चस्य सद्रूपत्वेनामिथ्यात्वोपपत्त्या अर्थान्तरम्–उक्तम्, (२०) तन्न, एकेनैव सर्वानुगतेन सर्वत्र सत्प्रतीत्युपपत्तौ ब्रह्मवत् प्रपञ्चस्य प्रत्येकं सत्त्व-

---

गोत्व आणि अश्वत्व हे धर्म परस्पराभावांचे व्याप्य आहेत. तरी त्यांचे अभाव उंटावर किंवा हत्तीवर एकाच ठिकाणीं एकाच वेळीं असलेले दिसतात.

अश्वत्व गोत्वाभावाचें व्याप्य आहे. गाईवर गोत्वाभाव नसतो आणि अश्वत्वहि नसतें. म्हणून गोत्वाभावाभाव (गोत्व) वदवृत्ति अश्वत्व झालें. उलट गोत्व अश्वत्वाभावाचें व्याप्य आहे. अश्वावर अश्वत्वाभाव नसतो पण गोत्व हि नसतें म्हणून अश्वत्वाभावाभाव (अश्वत्व) वदवृत्ति गोत्व आहे. याप्रमाणें गोत्व आणि अश्वत्व हीं परस्पराभावव्याप्य असलीं तरी त्यांचे अभाव म्ह० गोत्वाभाव आणि अश्वत्वाभाव हे उंट हत्ती इत्यादिकांवर साहित्यानें असतात. याच रितीनें सत्त्व आणि असत्त्व हे धर्म जरी परस्परविरहव्याप्य असले तरी त्या दोघांचे अत्यन्ताभाव शुक्तिरजताच्या ठिकाणीं साहित्यानें असूं शकतील. म्हणून परस्परविरहव्याप्यतया व्याघात येत नाही.

(१९) ब्रह्म जरी निर्धर्मक असलें म्ह० त्याच्यावर कोणताच धर्म नसला, अर्थात् सत्ता हाहि धर्म नसला, तरी तें सद्रूप आहे, मिथ्या नव्हे, असें वादी म्हणतो. त्याप्रमाणें प्रपंचाच्या ठिकाणीं सत्त्व हा धर्म नसेल, तरी पण तो प्रपंच सद्रूप असूं शकेल, मिथ्या नसेल. तर अशा रितीनें प्रपंचाच्या अमिथ्यात्वाची म्ह० सत्यत्वाची उपपत्ति लागते. त्यामुळें अर्थान्तर हा दोष आला असा जो आक्षेप प्रतिवादीनें पूर्वी केला आहे (२०) तोहि येत नाही. 'घटः सन्', 'पटः सन्' अशी जी घटपटादिकांची सत्त्वानें प्रतीति येते तिची उपपत्ति सर्व ठिकाणीं अनुगत म्ह० अनुस्यूत असलेल्या ब्रह्मसत्तेनेंच लागत असल्यानें ब्रह्माप्रमाणें प्रपंचांतील घट पट इत्यादि प्रत्येक पदार्थ स्वतंत्रपणें सद्रूप आहे अशी कल्पना करण्याला प्रमाण नाही. आणि जर प्रत्येक ठिकाणची सत्ता भिन्नभिन्न मानली तर 'सन् सन्' असा जो अनुगत म्ह० एकरूप व्यवहार प्रसिद्ध आहे, त्याचा अभाव मानण्याचा प्रसंग येईल म्ह० तो व्यवहार खोटा म्हणावा लागेल. ब्रह्माची स्वरूपभूत सत्ता एकच आहे. तीच घटपटादिकांमधें भरून राहिली आहे. तिच्यामुळेंच 'घटः सन्, पटः सन्' इत्यादि एकरूप प्रतीतीची उपपत्ति लागते. म्हणून प्रत्येक ठिकाणीं भिन्नभिन्न सत्ता मानण्याचें कारण नाही. अर्थात् घटादि प्रपंच स्वरूपानें सद्रूप ठरत नाही, मिथ्याच ठरतो. त्यामुळें अर्थान्तरता येत नाही.

याप्रमाणें सत्त्वात्यन्ताभाव आणि असत्त्वात्यन्ताभाव हे दोन धर्म जोडीनें साध्य मानल्यास व्याघात, अर्थान्तर आणि दृष्टान्ते साध्यवैकल्य हे दोष येत नाहीत हें सिद्ध झालें.

आतां अत्यन्ताभाव न धरतां भेद धरून सत्प्रतियोगिक भेद आणि असत्प्रतियोगिक भेद असे दोन भेद जोडीनें साध्य मानले तरी चालेल असें सांगावयाचें आहे.

अत्यन्ताभाव आणि भेद, सत्त्वात्यन्ताभाव आणि सद्भेद यांचें वैलक्षण्य कशांत आहे हें घटत्वाचा अत्यन्ताभाव आणि घटाचा भेद हें उदाहरण घेऊन पाहूं. घटत्व हा धर्म घटावर असतो, घटाशिवाय अन्यत्र कोठेंहि नसतो. म्हणून घटत्वाचा अभाव घटाहून इतर सर्व ठिकाणीं असतो, पण घटावर मात्र नसतो. आतां घटभेद म्ह० घटाहून निराळेपणा हा धर्म घटावर नसतो. कारण, घट स्वताहून भिन्न नसतो. पण घटाहून इतरत्र सर्वत्र घटभेद असतो. यावरून असें लक्षांत येईल कीं, जेथें जेथें घटत्वाभाव असतो तेथें तेथें घटभेद असतोच. उलट जेथें जेथें घटभेद असतो तेथें तेथें घटत्वाभावहि असतोच. तसेंच जेथें घटत्वात्यन्ताभाव नसतो तेथें घटभेद नसतो आणि जेथें घटभेद नसतो तेथें घटत्वात्यन्ताभावहि नसतोच. म्हणून घटत्वात्यन्ताभाव आणि घटभेद हे समनियत असतात म्ह० एकाचीं जीं जेवढीं अधिकरणें असतात, तीं तेवढींच दुसऱ्याचीं पण अधिकरणें असतात.

आतां घटत्वाचा अभाव आणि घटत्वाचा भेद ही जोडी घेऊन पाहूं. घटत्वाभाव घटावर नसतो,

भावताकल्पने मानाभावात्, अनुगतव्यवहाराभावप्रसङ्गाच्च । (२१) सत्प्रतियोगिकासत्प्रतियोगिकभेदद्वयं वा साध्यम् । तथा चोभयात्मकत्वेऽन्यतरात्मकत्वे वा तादृग्भेदासंभवेन ताभ्यामर्थान्तरानवकाशः । (२२) न च– असत्त्वव्यतिरेकांशस्यासद्भेदस्य च प्रपञ्चे सिद्धसाधनमिति– वाच्यम् । (२३) 'गुणादिकं गुण्यादिना भिन्नाभिन्नम्, समानाधिकृतत्वात्' इति भेदाभेदवादिप्रयोगे तार्किकाद्यङ्गीकृतस्य भिन्नत्वस्य सिद्धावपि उद्देश्यप्रतीत्यसिद्धेर्यथा न सिद्धसाधनम्, तथा प्रकृतेऽपि मिलितप्रतीते-

---

पण घटत्वभेद घटावर असतो. कारण कीं, घटत्व म्ह० घट नव्हे. घटत्वभेद घटत्वावर नसतो पण घटत्वाभाव घटत्वावर असतो. कारण कीं, घटत्वावर पुन्हां घटत्व नसतें. यावरून घटत्वात्यन्ताभाव आणि घटत्वभेद हे समनियत नाहीत हें लक्षांत येईल.

आतां घटाचा अत्यन्ताभाव आणि घटाचा भेद ही जोडी पाहूं. ज्या वेळीं ज्या ठिकाणीं घट असतो त्या वेळीं त्या ठिकाणीं घटाभाव नसतो, परंतु घटभेद असतो. कारण, भूतल घट नव्हे. म्हणून घटाभाव आणि घटभेद हेहि समनियत नाहीत. घटत्वाभाव आणि घटभेद हे मात्र समनियत आहेत.

याचप्रमाणें सत्त्वात्यन्ताभाव आणि सद्भेद इत्यादिकांचें समजावें. म्ह० सत्त्वात्यन्ताभाव आणि सत्त्वभेद हे समनियत नाहीत. तसेंच सताचा अत्यन्ताभाव आणि सताचा भेद हेहि समनियत नाहीत. परंतु सत्त्वाचा अत्यन्ताभाव आणि सताचा भेद हे मात्र समनियत आहेत.

'समनियतत्वं व्यापकत्वे सति व्याप्यत्वम्, व्यापकत्वं तदधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वम्, व्याप्यत्वं च तदभाववदवृत्तित्वम्'.

(२१) ज्याचा प्रतियोगी सत् आहे असा भेद आणि ज्याचा प्रतियोगी असत् आहे असा भेद, असे दोन्ही भेद मिळून एक साध्य मानावें. तसें मानलें असतां 'प्रपंच अलीक आणि सत्य असा उभयरूप आहे' असा पक्ष धरला, किंवा 'ज्ञानभिन्न सर्व प्रपंच अलीकच आहे' असा अन्यतरात्मक म्ह० उभयापैकीं एकेरी पक्ष धरला तरी प्रपंचाच्या ठिकाणीं तादृग्भेद म्ह० सद्भेद आणि असद्भेद ही जोडी संभवत नाही. म्हणून त्या दोन भेदांमुळें अर्थान्तर, व्याघात किंवा सिद्धसाधन हे दोष येत नाहीत.

ताभ्यां म्ह० त्या दोन्ही भेदांमुळें, दोन्ही भेद धरल्यामुळें. उभयात्मकत्वपक्षीं प्रपंचावर सद्भेद किंवा असद्भेद असा कोणताच भेद येत नाही, आणि अलीकत्वपक्षीं असद्भेद येत नाही. म्हणून अर्थान्तरत्वादिक कोणताच दोष येत नाही. उभयात्मकत्व पक्ष न्यायपेटिका नांवाच्या ग्रंथामधें वाचस्पति नांवाच्या पंडितानें सांगितला आहे, आणि अलीकत्व पक्ष योगाचार किंवा माध्यमिक या बौद्धांनीं सांगितलेला आहे.

(२२) प्रतिवादी– सत्त्वव्यतिरेक आणि असत्त्वव्यतिरेक म्ह० सत्त्वाभाव आणि असत्त्वाभाव या जोडीपैकीं असत्त्वव्यतिरेक, आणि सद्भेद नी असद्भेद या जोडीपैकीं असद्भेद प्रपंचावर जगत्सत्यत्ववादीला सिद्धच आहेत. म्हणून पूर्णत्वानें सिद्धसाधन येत नसलें तरी अंशतः सिद्धसाधन येतें. (२३) वादी– सिद्धसाधन येत नाही. कारण कीं, मिलितप्रतीति उद्देश्य आहे. सत्त्वात्यन्ताभाव आणि असत्त्वात्यन्ताभाव, किंवा सद्भेद आणि असद्भेद एकत्र मिळून साध्य आहे. प्रतिवादीला एकटा असत्त्वाभाव किंवा असद्भेद सिद्ध असला तरी दोन्ही मिळून सिद्ध नाहीत. म्हणून अंशतः सिद्धसाधन हा दोषच होऊं शकत नाही. याला उदाहरण– "गुण क्रिया जाति इत्यादिकांचा गुणी क्रियावान् व्यक्ति इत्यादिकांशीं भेद आणि अभेद दोन्ही मानले पाहिजेत. कारण कीं, गुण आणि गुणी हे समानाधिकृत असतात म्ह० 'शुक्लः पटः' इत्यादि एकाच ज्ञानामधें ते दोन्ही भासतात." या भेदाभेदवादीच्या परार्थानुमानामधील साध्यापैकीं भेद-अंश म्ह० भिन्नत्व तार्किकांनीं मानलेला असल्यानें त्यांना तो सिद्ध असला तरी जी मिलितप्रतीति उद्देश्य आहे ती तार्किकांना सिद्ध नाही म्हणून सिद्धसाधन नसतें म्ह० तसा दोष तार्किकांनीं दिला नाही. तसेंच प्रकृतस्थळीं समजावें.

भाट्टमीमांसक, सांख्य आणि योगी हे भेदाभेदवादी आहेत. आणि नैयायिक अत्यंतभेदवादी आहेत.

रुद्देश्यत्वान्न सिद्धसाधनम् । (२४) यथा तत्त्वाभेदे 'घटः कुम्भः' इति सामानाधिकरण्यप्रतीतेरदर्शनेन मिलितसिद्धिरुद्देश्या, (२५) तथा प्रकृतेऽपि सत्त्वरहिते तुच्छे दृश्यत्वादर्शनेन मिलितस्य

गुण आणि गुणी, क्रिया आणि क्रियावान्, जाति आणि व्यक्ति, अंश आणि अंशी, अवयव आणि अवयवी, विशिष्ट आणि शुद्ध यांचा अत्यंत भेद नैयायिक मानतात. परंतु मीमांसक भेद-अभेद असे दोन्ही मानतात. भेदाभेदवादी आपलें मत अत्यंतभेदवादीच्या गळीं उतरविण्याकरितां 'गुणगुणिनौ भेदाभेदवन्तौ, समानाधिकृतत्वात् म्ह० अभेदसंसर्गकज्ञानविषयत्वात्' असें अनुमान प्रमाण देतात. शुक्लत्व हा गुण आणि पटादिक द्रव्य यांचे वाचक शब्द भिन्न असून ते परस्परांचे पर्याय नसतात. आणि त्या शब्दांवरून होणारें गुणद्रव्यांचें ज्ञानहि निरनिराळ्या प्रकारचें होत असतें. म्हणून शब्दविषय आणि ज्ञानविषय असलेल्या गुणद्रव्यांचा भेद मानला पाहिजे हें उघड आहे. परंतु गुणीला सोडून गुण निराळा काढून दाखवितां येत नाही म्हणून त्यांचा अभेदहि मानला पाहिजे, असें भेदाभेदवादीचें म्हणणें. वरील अनुमानामधें गुण-गुणी इत्यादि दोन्ही मिळून पक्ष आहे. भेद नी अभेद दोन्ही मिळुन एक साध्य आहे, आणि समानाधिकृतत्व हा हेतु आहे. येथें सामानाधिकरण्य एकज्ञानविषयत्वानें धरावयाचें आहे. आतां या अनुमानावर तार्किकांनीं सिद्धसाधन हा दोष दिलेला नाही. कारण कीं, साध्यामधील एक अंश म्ह० भेद-अंश तार्किकांना मान्य असला तरी अभेद मान्य नाही. अर्थात् भेदाभेदांची जोडी मान्य नाही. तर आतां या उदाहरणाप्रमाणेंच आमच्या (वादीच्या) 'घटः सत्प्रतियोगिक-असत्प्रतियोगिकभेदद्वयवान्, दृश्यत्वात्' या अनुमानामधेंहि मिलितभेदद्वय साध्य आहे. त्यापैकीं असद्भेद जरी प्रतिवादीला सिद्ध असला तरी सद्भेद सिद्ध नाही. म्हणून मिलितभेदद्वय सिद्ध नाही. म्हणून सिद्धसाधन हा दोष येऊं शकत नाही.

(२४) दुसरें उदाहरण असें — घटपदार्थ आणि कुंभपदार्थ यांच्या तत्त्वाचा म्ह० स्वरूपाचा अभेद असल्यानें घट आणि कुंभ हे शब्द पर्याय आहेत. म्हणून 'घटः कुम्भः' अशी सामानाधिकरण्यानें प्रतीति येत नसते. परंतु 'घटः कुम्भः' या प्रतीतीची उपपत्ति तर लावलीच पाहिजे. त्याकरितां घट आणि कुंभ या दोन पदांची मिळून एक मिलित-प्रतीति उद्देश्य धरावी लागते. (२५) त्याचप्रमाणें प्रकृत 'प्रपञ्चः सद्भेदासद्भेदोभयवान्' या प्रतिज्ञेमधेंहि सद्भेद आणि असद्भेद या दोघांची मिळून एक प्रतीति उद्देश्य आहे. कारण कीं, मिलित असे दोन्ही भेद म्ह० भेदद्वयमेलनच दृश्यत्वाचें प्रयोजक म्ह० ज्ञापक आहे, एकटा सद्भेद किंवा एकटा असद्भेद दृश्यत्वाचा प्रयोजक नाही. शशशृंगादिक तुच्छ पदार्थ सत्त्वरहित म्ह० सत्त्वात्यन्ताभाववान् किंवा सद्भिन्न असतो पण त्याला दृश्यत्व नसतें. तेव्हां सत्त्वरहित अशा तुच्छाच्या ठिकाणीं दृश्यत्व दिसत नाही म्हणून मिलित भेदद्वय किंवा मिलित अभावद्वय दृश्यत्वाचें प्रयोजक असल्यानें मिलितप्रतीतीच उद्देश्य धरली पाहिजे. तात्पर्य, आमचें हें अभावसंमेलन किंवा भेद-संमेलन वरील दोन्ही दृष्टान्तांमधें चपखल जमतें. म्हणून 'घटः कुम्भः' इत्यादिस्थळीं आणि 'प्रपञ्चः सद्भेदासद्भेदोभयवान्' इत्यादिस्थळीं सिद्धसाधन येत नाही. आणि व्याघात किंवा अर्थान्तरहि येत नाही.

'घटः कुम्भः' किंवा 'घटो घटः' या उदाहरणामधें असें असूं शकतें कीं, घटपदार्थ आणि कुम्भ हा शब्द किंवा घट हा शब्द यांचा वाच्य-वाचकभाव अद्यापि ज्याला कळलेला नाही, त्या मुलाला त्याचे वडील घटपदार्थाकडे बोट दाखवून 'घटः' असें म्हणतात. आणि मग 'कुम्भः' किंवा 'घटः' असा शब्द उच्चारतात. आणि याला कुंभ किंवा घट असें म्हणतात हें समजाऊन देतात. अर्थात् 'घटः कुम्भः' या शब्दसमुदायानें घटपदार्थ आणि कुंभ-शब्द या दोघांची मिलितप्रतीति वडिलांच्या मनांत असते आणि ती तशीच मुलालाहि येते (२।२।६२ सूत्र पहा). एवं च सत्त्वात्यन्ताभाव-असत्त्वात्यन्ताभावद्वय किंवा सद्भेद-असद्भेदद्वय साध्य मानलें असतां कोणताहि दोष येत नाही असें ठरतें.

तत्प्रयोजकतया मिलितसिद्धिरुद्देश्येति समानम्। (२६) अत एव सत्त्वात्यन्ताभाववत्त्वे सत्यसत्त्वात्यन्ताभावरूपं विशिष्टं साध्यमित्यपि साधु। (२७) न च– मिलितस्य विशिष्टस्य वा साध्यत्वे तस्य कुत्राप्यप्रसिद्ध्या अप्रसिद्धविशेषणत्वम्, (२८) प्रत्येकं सिद्ध्या मिलितस्य विशिष्टस्य वा साधने शशशृङ्गयोः प्रत्येकं प्रसिद्ध्या शशीयशृङ्गसाधनमपि स्यादिति– वाच्यम्, (२९) तथाविधप्रसिद्धेः

---

(२६) उभय साध्य असतां दोष येत नाही म्हणूनच 'सत्त्वात्यन्ताभाववत्त्वे सति असत्त्वात्यन्ताभाव' असें विशिष्ट साध्य ठेवलें तरी तेंहि दोषरहितच आहे.

सत्त्वात्यन्ताभाववत्त्व म्ह० सत्त्वाभाव. सतिसप्तमीचा अर्थ वैशिष्ट्य. हें वैशिष्ट्य सामानाधिकरण्यसंबंधानें. सत्त्वाभाव हें विशेषण आणि असत्त्वाभाव हें विशेष्य. एवं च सत्त्वाभावविशिष्ट असत्त्वाभाव हें साध्य. विशेषणाभावप्रयुक्त, विशेष्याभावप्रयुक्त किंवा उभयाभावप्रयुक्त असा कोणताहि विशिष्टाभाव आल्यास विशिष्ट नसल्यानें साध्य नाही. विशेषण आणि विशेष्य दोन्ही असल्यास विशिष्ट आहे आणि तेंच साध्य होय. उभयपक्षाप्रमाणें या विशिष्टपक्षावरहि सिद्धसाधन, व्याघात किंवा अर्थान्तर हे दोष येत नाहीत.

(२७) प्रतिवादी— सत्त्वात्यन्ताभावाशीं मिलित असत्त्वात्यन्ताभाव किंवा सद्भेदाशीं मिलित असद्भेद साध्य ठेवला, अथवा सत्त्वात्यन्ताभावविशिष्ट असत्त्वात्यन्ताभाव किंवा सद्भेदविशिष्ट असद्भेद साध्य ठेवला तर तो मिलित किंवा विशिष्ट कोठेंच प्रसिद्ध नसल्यामुळें अप्रसिद्धविशेषणत्व हा दोष येतो. (२८) वादी म्हणेल कीं, मिलित किंवा विशिष्ट अशा अभावद्वयापैकीं एकेकाचा अभाव जर स्वतंत्रपणें प्रसिद्ध आहे, तसेंच मिलित किंवा विशिष्ट अशा भेदद्वयापैकीं एकेक भेद जर स्वतंत्रपणें प्रसिद्ध आहे, तर मिलित किंवा विशिष्ट असें अभावद्वय किंवा भेदद्वय साध्य ठेवण्यास अप्रसिद्धीची अडचण कोठें आहे? तर या शंकेवर आम्ही (प्रतिवादी) असें म्हणतों कीं, ससा आणि शिंग या दोहोंपैकीं एक एक पदार्थ स्वतंत्रपणें प्रसिद्धच आहे. तर मग शशीयशृंग म्ह० सशाचें शिंगहि मिलितत्वानें किंवा विशिष्टत्वानें सिद्ध करीत बसावें काय? (२९) वादी— हा तुमचा आक्षेप बरोबर नाही. मिलिताची किंवा विशिष्टाची प्रसिद्धि आम्ही पूर्वी शुक्तिरजतावर दाखविली आहे. म्हणून कोणताच दोष येत नाही.

स्वयंपाकघरामधें वह्नि ठाऊक झालेला असतो. तो सिद्ध असलेला वह्नि पर्वतावर साध्य म्हणून ठेवतां येतो. म्ह० कोठें तरी प्रसिद्ध असलेल्या पदार्थाला पक्षावर साध्य म्हणून ठेवतां येतें. पण वादीच्या अनुमानांतील मिलित किंवा विशिष्ट असें साध्य पक्षावांचून अन्यत्र कोठेंच प्रसिद्ध नाही. एकेक सुटा अभाव किंवा भेद प्रसिद्ध आहे, पण त्यांचें मेलन किंवा वैशिष्ट्य हा अंश अप्रसिद्ध आहे. म्हणजे साध्यातील विशेषणांश अप्रसिद्ध आहे. म्हणून अप्रसिद्धविशेषणत्व हा दोष येतो. ही अप्रसिद्धि विशेषणासिद्धिप्रयुक्त आहे अशी प्रतिवादीची शंका. यावर वादीच्या बाजूनें अशी कोटी करावयाची कीं, एकएक सुटा अंश प्रसिद्ध असल्यामुळें त्यांचें मेलन किंवा वैशिष्ट्य साध्य ठेवतां येईल. याला उदाहरण– 'पृथिवी इतरभिन्ना, गन्धात्' या केवलव्यतिरेकी अनुमानामधें इतरभेद साध्य आहे. इतर म्ह० पृथिवीहून इतर. नऊ द्रव्यांपैकीं पृथिवी सोडली म्हणजे इतर आठ द्रव्यें राहिलीं. आणि द्रव्य पदार्थ सोडल्यावर इतर सहा पदार्थ राहिले. आठ आणि सहा चौदा. अभाव वादग्रस्त म्हणून क्षणभर बाजूला काढून ठेवला तर तेरा. म्ह० पृथिवीहून इतर तेरा पदार्थ. त्यांचा भेद म्ह० तत्प्रतियोगिक भेद साध्य आहे. परंतु हा साध्य असलेला इतरभेद पृथिवी या पक्षाहून अन्यत्र कोठेंहि प्रसिद्ध नाही. अन्यत्र प्रसिद्ध नसून तो पृथिवीवर साध्य ठेवला आहे. याविषयीं नैयायिकांचें म्हणणें असें कीं, इतर तेरा पदार्थांपैकीं जलभेद जलावांचून इतर तेरा पदार्थांवर प्रसिद्ध आहे. तेजोभेद तेजाहून इतर तेरा पदार्थांवर प्रसिद्ध आहे. याप्रमाणें पृथिवीहून इतर तेरा पदार्थांचे तेरा भेद सुटे सुटे प्रसिद्ध आहेत. मग पृथक्पणें प्रसिद्ध असलेल्या तेरा भेदांचें संमेलन पृथिवी या

शुक्तिरूप्ये एवोक्तत्वात् । (३०) न च- निर्धर्मकत्वात् ब्रह्मणः सत्त्वासत्त्वरूपधर्मद्वयशून्यत्वेन तत्रातिव्याप्तिः, (३१) सद्रूपत्वेन ब्रह्मणः तदत्यन्ताभावानधिकरणत्वात् निर्धर्मकत्वेनैवाभावरूपधर्मानधिकरणत्वाच्चेति दिक् ।

इति प्रथमं मिथ्यात्वम् ।

प्र. ७ – द्वितीयं मिथ्यात्वम्

(१) प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं वा मिथ्यात्वम् ।

पक्षावर साध्य ठेवतां येतें. तात्पर्य, विशकलित प्रसिद्धि म्ह० अवयवशः प्रसिद्धि पुरते. तसें प्रकृतस्थळीं मानावें. या वादीच्या कोटीवर प्रतिवादीनें प्रतिबंदीरूप उत्तर दिलें आहे. बुद्धिबळांच्या खेळामधें 'य' च्या वजिरावर 'क्ष' चा मारा आला असेल तर शक्य असल्यास 'य' 'क्ष' च्या वजिराला रोखतो. मग असली मोठी मारामारी करावयाची नसेल तर 'क्ष' आपला वजीर काढून घेतो. या डावाच्या पद्धतीला प्रतिबंदी असें म्हणतात. प्रतिवादीचें उत्तर असें कीं, जर विशकलित प्रसिद्धि पुरत असेल तर 'इदं शशशृङ्गं, अमुकत्वात्' असें अनुमान मांडावें. शशशृंगत्व हें साध्य. शशशृंग म्ह० सशाचें शिंग, शशीयशृंग, शशीयत्वविशिष्ट शृंग. येथें विशिष्ट अप्रसिद्ध आहे. परंतु विशकलित प्रसिद्धि आहे. शशीयत्व हें विशेषण सशाचा पाय कान डोळा यांवर प्रसिद्ध आहे. आणि शृंग गाय म्हैस सांबर यांचे ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे. तर आतां 'इदं शशशृङ्गं, अमुकत्वात्' या अनुमानामधें विशिष्ट शृंग साध्य ठेवतां येईल काय? अर्थात् येथें विशेषणाप्रसिद्धि हा दोष आला. या प्रतिवादीच्या सर्व शंकेवर वादीचें उत्तर असें आहे कीं– मिलित किंवा विशिष्ट अप्रसिद्ध नाही. शुक्तिरजतावर सत्त्वाभावहि आहे आणि असत्त्वाभावहि आहेच, सद्भेदहि आहे आणि असद्भेदहि आहेच. शुक्तिरजत अबाध्य नाही किंवा तुच्छहि नाही. अर्थात् सत्त्वाभाव–असत्त्वाभावांचें किंवा सद्भेद–असद्भेदांचें सामानाधिकरण्य शुक्तिरजतावर प्रसिद्ध आहे. म्हणून साध्याप्रसिद्धि किंवा विशेषणाप्रसिद्धि येत नाही.

(३०) प्रतिवादी— मिथ्यात्वाच्या या लक्षणाची ब्रह्मावर अतिव्याप्ति येते. ब्रह्म निर्धर्मक म्ह० निर्गुण असल्यानें त्याच्या ठिकाणीं सत्त्व किंवा असत्त्व हे दोन्ही धर्म नाहीत. अर्थात् मिलित किंवा विशिष्ट असे सत्त्वाभाव आणि असत्त्वाभाव ब्रह्माच्या ठिकाणीं आहेत. परंतु ब्रह्म अलक्ष्य आहे. म्हणून अतिव्याप्ति आली. 'अलक्ष्यगमनं अतिव्याप्तिः'. (३१) वादी— ब्रह्म सद्रूप आहे. म्हणून तें सत्त्वाभावाचें अधिकरण असणें शक्य नाही. आणि तें निर्धर्मक आहे म्हणूनच अभावरूप धर्माचें अर्थात् असत्त्वाभावाचेंहि अधिकरण असणें शक्य नाही. म्हणून अतिव्याप्ति येत नाही.

इति दिक्. याविषयीं आणखी बरेंच लिहितां येईल. परंतु दिग्दर्शनार्थ इतकेंच पुरें.

अनिर्वचनीयत्व हें मिथ्यात्वाचें पञ्चपादिकाकारांचें लक्षण. त्याचा अर्थ सदसत्त्वानधिकरणत्व असा झाला. आतां सदसत्त्वानधिकरणत्व याचे तीन अर्थ मान्य केले. सत्त्वात्यन्ताभाव–असत्त्वात्यन्ताभावोभयवत्त्व, सत्प्रतियोगिक–असत्प्रतियोगिकभेदद्वयवत्त्व, आणि सत्त्वात्यन्ताभावविशिष्टासत्त्वात्यन्ताभाववत्त्व. यांपैकीं कोणताहि पक्ष धरला तरी व्याघात, अर्थान्तर किंवा सिद्धसाधन यांपैकीं कोणताहि दोष येत नाहीं हें सिद्ध झालें.

प्र. ७

पंचपादिकाकारांनीं सांगितलेल्या मिथ्यात्वाच्या लक्षणाचा परिष्कार झाला. आतां 'मिथ्यात्वं नाम प्रतिपन्नोपाधौ अभावप्रतियोगित्वमेव' (विवरणं २१२ अनंतकृष्ण.), 'अभावप्रतियोगित्वलक्षणस्य मिथ्यात्वस्य' (विव० २१३ अनंतकृष्ण.) या विवरणकारोक्त लक्षणाचा परिष्कार करावयाचा.

(१) वादी— किंवा 'प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वम्' असें मिथ्यात्वाचें लक्षण धरावें. प्रतिपन्न म्ह० ज्ञात. उपाधि म्ह० सगळीं अधिकरणें. त्रैकालिक म्ह० नित्य. निषेध म्ह० अभाव. त्रैकालिक

(२) ननु– प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधस्य तात्त्विकत्वे अद्वैतहानिः, (३) प्रातिभासिकत्वे सिद्धसाधनम्, (४) व्यावहारिकत्वेऽपि तस्य बाध्यत्वेन तात्त्विकसत्त्वाविरोधितया अर्थान्तरम्, (५) अद्वैतश्रुतेरतत्त्वावेदकत्वं च, (६) तत्प्रतियोगिनः प्रातिभासिकस्य प्रपञ्चस्य पारमार्थिकत्वं च स्यात्-

---

निषेध म्ह० अत्यन्ताभाव. 'ज्ञात असलेल्या कोणत्याहि अधिकरणावर असलेल्या अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व' असें मिथ्यात्वाचें दुसरें लक्षण समजावें. शुक्तिरजताचें ज्ञात असलेलें अधिकरण 'इदम्' म्ह० शुक्तीचा सामान्यरूप इदमंश. इदंच्या ठिकाणीं शुक्तिरजताचा अत्यंताभाव आहे. आणि त्याचें प्रतियोगित्व शुक्तिरजताला आहे. म्हणून शुक्तिरजतावर लक्षणसमन्वय झाला. घटाचें संयोगानें अधिकरण भूतल किंवा समवायानें अधिकरण कपाल. त्या कोणत्याहि अधिकरणावर वस्तुतः घटाचा अत्यंताभाव आहे आणि त्याचें प्रतियोगित्व घटाला आहे. म्हणून घटावरहि लक्षणसमन्वय झाला.

(२) प्रतिवादी–– प्रतिपन्न उपाधीवर म्ह० ज्ञात अशा यावदधिकरणांवर असणारा जो त्रैकालिक निषेध म्ह० अत्यन्ताभाव, तो जर तात्त्विक मानावयाचा असेल तर अद्वैताची हानि होणार. (३) प्रातिभासिक मानावयाचा असेल तर सिद्धसाधन येतें. (४) आतां जर तो अत्यन्ताभाव व्यावहारिक मानावयाचा असेल तर तो ब्रह्मज्ञानानें बाध्य असल्यामुळें त्याचा तात्त्विक सत्यत्वाशीं विरोध येत नाही म्ह० घटादि विश्वाला सत्यत्व मानतां येतें. म्हणून अर्थान्तर हा दोष आला. (५) शिवाय, अद्वैताचें प्रतिपादन करणारी श्रुति अतत्त्वाचें म्ह० खोट्याचें आवेदन म्ह० प्रतिपादन करणारी आहे म्ह० ती श्रुति खोटें बोलणारी आहे असें मानावें लागेल, (६) आणि त्या व्यावहारिक अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी जो प्रातिभासिक प्रपंच त्याला पारमार्थिकत्व मानावें लागेल. म्हणून मिथ्यात्वाचें हें लक्षण अगदींच टाकाऊ आहे. लक्षणांतील अत्यंताभाव तात्त्विक धरला तर अद्वैतहानि हा दोष दिला आहे.

'घटः प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगी' असें वादीचें अनुमान. घटाचा प्रतिपन्न उपाधि संयोगानें भूतल किंवा समवायानें कपाल. पण तत्त्वतः घटाचें अधिकरण ब्रह्मचैतन्य. म्हणून घटाचा प्रतिपन्न उपाधि ब्रह्म. ब्रह्म हा पदार्थहि तात्त्विक आणि त्या ब्रह्मावरील घटाचा त्रैकालिक निषेधहि तात्त्विक. तात्त्विक पदार्थ दोन झाले म्हणून द्वैतापत्ति आली आणि अर्थात् अद्वैताची हानि झाली.

भूतलावर घट असतांहि एखाद्याला घटाभावाचा भ्रम होऊं शकेल आणि त्या भ्रमानें भासलेल्या म्ह० प्रातिभासिक अशा अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व घटाला येईल. पण असलें प्रातिभासिकघटाभावाचें प्रतियोगित्व आम्हांलाहि मान्य आहे. म्हणून वादीवर सिद्धसाधन दोष आला.

आतां त्रैकालिक निषेध व्यावहारिक मानला तर अद्वैतहानि किंवा सिद्धसाधन नाही, परंतु अर्थान्तर येतें. व्यावहारिक पदार्थ ब्रह्मज्ञानानें बाधित होतात. घटाभावहि व्यावहारिक असल्यानें बाधित होणार. मग बाधित होणाऱ्या अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व जरी घटाला आलें तरी घट तात्त्विक असूं शकेल. घटाचा अभाव तात्त्विक नसला तरी घट तात्त्विक असण्याला कांहीच अडचण नाही. एवं च बाध्य असलेल्या अत्यंताभावाचा प्रपंचाच्या तात्त्विक सत्यत्वाशीं विरोध नसल्यानें व्यावहारिकनिषेधाचें प्रतियोगित्व जरी प्रपंचाला आलें तरी प्रपंचाचें तात्त्विक सत्यत्व नाहीसें होत नसल्यानें अर्थान्तरता हा दोष येतो.

दुसरें– अद्वैतश्रुतीचें अतत्त्वावेदकत्व वादीला मानावें लागेल. 'एकमेवाद्वितीयम्' इ० श्रुति अद्वैत सांगते म्ह० द्वैताचें मिथ्यात्व सांगते. पण प्रपंचाचा अत्यन्ताभाव जर व्यावहारिक म्ह० अतात्त्विक, तर प्रपंच तात्त्विक असला पाहिजे म्ह० मिथ्या नसला पाहिजे. प्रपंच सत्य असल्यामुळें त्याचें मिथ्यात्व खोटें आहे. खोटें असलेलें द्वैताचें मिथ्यात्व श्रुति सांगते म्हणून श्रुति खोटें बोलते. ब्रह्म आणि प्रपंच दोन्ही तात्त्विक. म्हणून द्वैत सत्य आहे, श्रुतीनें सांगितलेलें अद्वैत असत्य आहे. म्हणजे श्रुति असत्य बोलते, खोटें बोलते, असें वादीला म्हणावें लागणार. हा मोठाच दोष आहे.

तिसरें – व्यावहारिक निषेधाचा प्रतियोगी जो प्रपंच त्याला पारमार्थिकत्व मानावें लागेल. निषेध

(७) इति चेत्, न; प्रपञ्चनिषेधाधिकरणीभूतब्रह्माभिन्नत्वान्निषेधस्य तात्त्विकत्वेऽपि नाद्वैतहानिकरत्वम्। (८) न च तात्त्विकाभावप्रतियोगिनः प्रपञ्चस्य तात्त्विकत्वापत्तिः, तात्त्विकाभावप्रतियोगिनि शुक्तिरजतादौ कल्पिते व्यभिचारात्। (९) अतात्त्विक एव वा निषेधोऽयम्। अतात्त्विकत्वेऽपि न प्रातिभासिकः, किंतु व्यावहारिकः। (१०) न च- तर्हि निषेधस्य बाध्यत्वेन तात्त्विकसत्त्वाविरोधित्वादर्थान्तरमिति- वाच्यम्, स्वाप्नार्थस्य स्वाप्ननिषेधेन बाधदर्शनात्। (११) निषेधस्य बाध्यत्वं पारमार्थिकसत्त्वाविरोधित्वे न तन्त्रम्, किंतु निषेध्यापेक्षया न्यूनसत्ताकत्वम्; प्रकृते च तुल्यसत्ता-

---

जर व्यावहारिक तर प्रपंच प्रातिभासिक किंवा तात्त्विक मानावा लागेल. पैकीं वादी प्रपंचाला प्रातिभासिक मानीत नाहीच. अर्थात् परिशेषन्यायानें तो प्रपंच तात्त्विकच ठरतो. म्हणून प्रपंचाचें तात्त्विकत्व मानण्याचा भयंकर प्रसंग वादीवर आला.

(७) वादी— इति चेन्न. आमच्यावर कोणताच दोष येत नाही. प्रपंचाच्या अत्यंताभावाचें अधिकरण असलेलें जें ब्रह्म, त्याच्याहून तो अत्यंताभाव निराळा नाही. म्हणून जरी तो अत्यन्ताभाव तात्त्विक मानला तरी तो अद्वैताची हानि करीत नाही. (अभाव अधिकरणरूपच मानावयाचा असतो.) त्यामुळें ब्रह्मावरील प्रपंचाभाव ब्रह्मरूपच असतो. तो ब्रह्माहून भिन्न नाही. अर्थात् ब्रह्माभिन्न अशा अभावामुळें अद्वैताची हानि होऊं शकत नाही. नैयायिक देखील कांही ठिकाणीं अभावाला अधिकरणात्मकत्व मानतातच. घटाभावावर पटाभाव असेल तर तो पटाभाव स्वाधिकरण असलेल्या घटाभावाहून भिन्न नसतो. मीमांसक आणि 'व्यवहारे भट्टनयः' मानणारे वेदांती हे अधिकरणाचा भाव–अभाव असा भेद न करतां सर्वत्र अभावाला अधिकरणात्मकत्व मानतात.

(८) प्रतिवादी— पण तात्त्विक अशा अभावाचा प्रतियोगी असल्यानें प्रपंचालाहि तात्त्विकत्वच मानावें लागेल. वादी— मानावें लागत नाही. शुक्तिरजत रज्जुसर्प इत्यादि पदार्थ तात्त्विक अशा अभावाचे प्रतियोगी असतात. पण ते स्वतः कल्पित म्ह० प्रातिभासिक असतात, तात्त्विक नसतात. म्हणून 'जें तात्त्विक अभावाचें प्रतियोगि असतें तें तात्त्विक असतें' या व्याप्तीवर शुक्तिरजतादिस्थळीं व्यभिचार येतो. एवं च प्रपंचाला तात्त्विकत्वाची आपत्ति येत नाही.

(९) किंवा प्रपंचाभाव तात्त्विक न मानतां अतात्त्विकच मानावा. मात्र अतात्त्विक म्ह० प्रातिभासिक नसून व्यावहारिक आहे असें मानावयाचें. प्रपंचहि व्यावहारिक आणि प्रपंचात्यंताभावहि व्यावहारिकच. अभाव तात्त्विक न मानतां व्यावहारिक मानल्यामुळें अद्वैतहानि नाही. 20/11/06

(१०) प्रतिवादी— प्रपंचनिषेध जर व्यावहारिक मानला तर ब्रह्मज्ञानानें त्याचा बाध होतो असें मानणें क्रमप्राप्त असणार. तर मग त्याचा प्रपंचाच्या तात्त्विक सत्यत्वाशीं विरोध नसणारच. त्यामुळें वादीवर अर्थान्तर आलें. प्रपंच तात्त्विक मानावा लागेल. वादी— अर्थान्तर येतें इति न च वाच्यम्. कारण, स्वप्नांतील शुक्तिरजतादि पदार्थांचा बाध स्वप्नांतील निषेधानें झालेला दिसतो. स्वाप्न निषेधानें स्वाप्न पदार्थांचा बाध होतो. स्वाप्न पदार्थ आणि स्वाप्न निषेध दोन्ही समानसत्ताकच असतात म्ह० प्रातिभासिकच असतात. आतां स्वाप्न निषेध जागृतीमधील ज्ञानानें बाध्य असतो. तथापि स्वाप्ननिषेधाचें प्रतियोगि जें शुक्तिरजत त्याचें प्रातिभासिकत्व जाऊन तो तात्त्विक किंवा व्यावहारिक ठरत नाही. त्याचप्रमाणें प्रपंचनिषेध जरी बाध्य असला तरी त्याचा प्रतियोगी प्रपंच तात्त्विक ठरणार नाही. बाध्य असलेल्या निषेधाचा स्वप्रतियोगीच्या तात्त्विक सत्यत्वाशीं विरोध नसतो हें प्रतिवादीचें विधान ठीक नाही. कारण, (११) निषेधाचें बाध्यत्व निषेधाचा स्वप्रतियोगीच्या पारमार्थिक सत्यत्वाशीं विरोध नसण्याचें तंत्र म्ह० प्रयोजक नाही. तर मग प्रयोजक कोण? तर निषेध्यापेक्षां म्ह० निषेध्याच्या सत्तेपेक्षां निषेधाची सत्ता कमी मूल्याची असणें हें होय. परंतु प्रपंच आणि निषेध या दोघांचीहि सत्ता तर तुल्यच आहे. मग प्रपंचनिषेधाचा प्रपंचाच्या

कत्वात् कथं न विरोधित्वम्? (१२) न च- निषेधस्य निषेधे प्रतियोगिसत्त्वापत्तिरिति- वाच्यम्; (१३) तत्र हि निषेधस्य निषेधे प्रतियोगिसत्त्वमायाति, यत्र निषेधस्य निषेधबुद्ध्या प्रतियोगिसत्त्वं व्यवस्थाप्यते, न निषेधमात्रं निषिध्यते, (१४) यथा रजते 'नेदं रजतम्' इति ज्ञानानन्तरं 'इदं

पारमार्थिक सत्यत्वाशीं विरोध कां नसेल? विरोध असणारच.

तंत्र म्ह० प्रयोजक, ज्ञापक, साधक. 'जो निषेध बाध्य असतो तो स्वप्रतियोगीच्या तात्त्विक सत्यत्वाशीं विरोधी नसतो' अशी व्याप्ति नाही. स्वाप्ननिषेध बाध्य असतो, पण तो स्वप्रतियोगीच्या म्ह० स्वाप्न शुक्तिरजताच्या तात्त्विक सत्यत्वाशीं विरोधी नसतो असें नाही, तर विरोधीच असतो. एवं च व्याप्तीचा व्यभिचार आला. म्हणून निषेधबाध्यत्व स्वप्रतियोगीच्या तात्त्विक सत्यत्वाशीं जें अविरोधित्व त्याचें तंत्र म्ह० व्याप्य नाही. आतां प्रश्न असा कीं, तर मग स्वप्रतियोगितात्त्विकसत्त्वाविरोधित्वाचें तंत्र काय? तर निषेध्याची सत्ता ज्या मूल्याची असेल तिच्यापेक्षां निषेधाची सत्ता न्यून मूल्याची असणें, हें तंत्र आहे. सत्ता तीन प्रकारची मानलेली आहे - १ पारमार्थिक, २ व्यावहारिक आणि ३ प्रातिभासिक. ब्रह्माची सत्ता पारमार्थिक. पारमार्थिक सत्ता ब्रह्माहून इतर कोणालाच नाही. घटादिप्रपंचाची सत्ता व्यावहारिक आहे. आणि शुक्तिरजतादि भ्रमसिद्ध पदार्थांची सत्ता प्रातिभासिक आहे. प्रातिभासिक सत्तेपेक्षां व्यावहारिक सत्तेचें मूल्य अधिक. आणि व्यावहारिक सत्तेपेक्षां पारमार्थिक सत्तेचें मूल्य अधिक. निषेध्यापेक्षां निषेधाचें न्यूनसत्ताकत्व हें निषेध्याच्या अधिकसत्ताकत्वाशीं अविरोधी असण्याचें प्रयोजक असतें. प्राकृत जन ब्रह्म-बिह्म कांही जाणत नाही. तो ब्रह्माचा निषेधच करतो. त्या निषेध्याची सत्ता व्यावहारिक आहे. तर हा व्यावहारिकसत्ताक ब्रह्मनिषेध स्वप्रतियोगि जें ब्रह्म त्याच्या तात्त्विक सत्त्वाशीं विरोध करणार नाही. म्हणजे असें कीं, प्राकृत जनानें जरी ब्रह्माचा निषेध केला तरी ब्रह्माचें तात्त्विकत्व नाहीसें होत नाही. यावरून 'जो निषेध निषेध्यसत्तान्यूनसत्ताक असतो, तो निषेध्यतात्त्विकसत्ताविरोधी किंवा निषेध्याधिकसत्ताविरोधी नसतो' अशी व्याप्ति सिद्ध होते. आतां प्रपंचनिषेध आणि प्रपंच या दोघांचीहि सत्ता समान म्ह० व्यावहारिकच आहे. निषेधाची सत्ता न्यून नाही. म्हणून प्रपंचनिषेधाचा प्रपंचाच्या तात्त्विक सत्यत्वाशीं विरोध असणारच. म्हणून निषेध व्यावहारिकसत्ताक मानला तरी प्रपंचाचें व्यावहारिकत्व बाधित होत नाही, आणि प्रपंचाला तात्त्विकत्व येत नाही. म्हणून अर्थान्तर नाही.

(१२) प्रतिवादी— 'निषेधाचा निषेध केल्यास षष्ठ्यन्त निषेधाच्या प्रतियोगीचें अस्तित्व सिद्ध होतें' अशी आपत्ति वादीवर येते. घटाच्या निषेधाचा निषेध म्ह० घटाच्या अभावाचा अभाव धरला तर तो घटरूप असतो. प्रपंचाच्या निषेधाचा निषेध प्रपंचरूप असणार. अर्थात् प्रपंचाचें सत्यत्वच सिद्ध होणार अशी आपत्ति येते. (१३) वादी— आपत्ति येत नाही. निषेधाचा निषेध केला असतां षष्ठ्यन्त निषेधाच्या प्रतियोगीचें अस्तित्व तेथेंच सिद्ध होईल कीं, जेथें 'निषेधाचा निषेध आहे' अशा दृष्टीनें प्रतियोगीच्या अस्तित्वाची स्थापना करावयाची असेल, परंतु निषेधाच्या निषेधाची बुद्धि न धरतां केवळ निषेधाचाच निषेध करावयाचा नसेल. (१४) उदा० - वस्तुतः समोर रजत असावें, आणि 'हें रजत नाही' म्ह० हें रजतभिन्न आहे असें भ्रमज्ञान एखाद्याला व्हावें. आणि नंतर त्याच मनुष्याला 'हें रजत नाही असें नाहीं, हें अरजत नाही, हें रजतभिन्न नाही' असें ज्ञान व्हावें. तर या 'इदं न अरजतम्' या ज्ञानानें रजताची स्थापना केली जाते. तर येथें निषेधाचा निषेध केल्यानें प्रतियोगिसत्त्व सिद्ध होईल.

निषेध म्ह० अभाव. घटाभावाचा अभाव घटरूप असतो. घटाभावाचा अभाव धरल्यास घटाचें अस्तित्व सिद्ध होतें. तसेंच प्रपंचनिषेधाचा निषेध धरला तर घटाप्रमाणें प्रपंचाचें अस्तित्व सिद्ध होईल असें प्रतिवादीचें म्हणणें. यावर वादीचें उत्तर - जेथें निषेधाचा नुसता निषेध करावयाचा नसून, निषेधाच्या निषेधबुद्धीनें म्ह० 'निषेध हा निषेध आहे' ही कल्पना जागृत ठेऊन निषेधाचा निषेध करावयाचा

नारजतम्' इति ज्ञानेन रजतं व्यवस्थाप्यते। (१५) यत्र तु प्रतियोगिनिषेधयोरुभयोरपि निषेधस्तत्र न प्रतियोगिसत्त्वम्; यथा ध्वंससमये प्रागभावप्रतियोगिनोरुभयोर्निषेधे। (१६) एवं च प्रकृतेऽपि निषेधबाधकेन प्रतियोगिनः प्रपञ्चस्य निषेधस्य च बाधनात् न निषेधस्य बाध्यत्वेऽपि प्रपञ्चस्य

आणि त्यामुळें प्रथम निषेधाच्या प्रतियोगीचें अस्तित्व सिद्ध करावयाचें असेल तर तेथेंच प्रतियोगीचें अस्तित्व सिद्ध होतें. घटाचें अस्तित्व घटाभावाभाव दाखवून सिद्ध करावयाचें असेल तर घटाभावाचा अभाव घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वावच्छिन्न-प्रतियोगिताक असा धरला पाहिजे. या मुद्द्याचें आणखी थोडें विवरण केलें पाहिजे. 'अभावस्य प्रति-योगिना साकं विरोधः' आणि 'अभावाभावः प्रथमा-भावप्रतियोगिस्वरूपः' अशा दोन परिभाषा आहेत. घटाभावाचा घटाशीं विरोध असतो. भूतलावर घटाभावाचें ज्ञान झालें तर त्याच भूतलावर त्याच-वेळीं घटाचें ज्ञान होत नसतें. 'तद्वत्ताबुद्धौ तद-भाववत्ताबुद्धिः प्रतिबन्धिका'. असा एकूण पहिल्या परिभाषेचा अर्थ आहे. दुसरी परिभाषा असें सांगते कीं — अभावाच्या अभावाचें स्वरूप पहिल्या अभा-वाचा प्रतियोगी, हेंच असतें. पण येथें एक लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं, हा जो अभावाभाव उदा० घटाभावाभाव धरावयाचा, तो घटत्वावच्छिन्नप्रति-योगिताकाभावत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक धरला पाहिजे. म्ह० संयोगसंबन्धावच्छिन्नघटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक असा जो घटाभाव त्याचा तादृशाभावत्वावच्छिन्नप्रति-योगिताकच धरला पाहिजे. तसा धरला तरच घटाभावा-भाव घटरूप ठरेल. परंतु जर समवायसंबन्धावच्छिन्नघट-त्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव धरला तर तो भूतलनिष्ठ घटरूप ठरणार नाही, तर तो एक स्वतंत्र अभाव ठरेल. एवं च परिभाषा अशी— 'तत्संबन्धावच्छिन्नतद्धर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावस्य तादृशाभावत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभाव एव प्रथमा-भावप्रतियोगिस्वरूपः, नान्यः' आहे. येथें आणखी दोन परिभाषा लक्षांत ठेवाव्या — १ 'भेदस्य प्रतियोगिता-वच्छेदकेन साकं विरोधः' आणि २ 'भेदाभावः भेदप्रति-योगितावच्छेदकस्वरूपः'. घटभेद म्ह० घटाचा भेद म्ह० घटप्रतियोगिकभेद म्ह० घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक भेद. भेदाच्या प्रतियोगितेचें अवच्छेदक घटत्व आहे. घटात्यन्ताभावाचा विरोध घटाशीं असतो. पण घटभेदाचा विरोध घटाशीं नसून भेदप्रतियोगितावच्छेदक जें घटत्व त्याच्याशीं असतो. हांड्यावर घागर असली म्ह० घटावर घट असला तरी हांड्यावर घागरीचा भेद आहे. पण जेथें घटत्व असतें तेथें घटभेद नसतो. उलट जेथें घटभेद असतो तेथें घटत्व नसतें. हांडा पण घटच आणि घागरहि घटच. हांडा घागरीहून भिन्न असला तरी हांडा घटाहून भिन्न नाही, तर घटच आहे. तशीच घागरहि घटभिन्न नाही, तर घागरहि घटच आहे. हांड्यावर किंवा घागरीवर घटत्व असतें म्हणून त्यांच्यावर घटभेद नसतो. एवं च घटभेदाचा विरोध घटत्वाशीं आहे, घटाशीं नाही. आतां घटभेदाभाव काय स्वरूपाचा असेल? तर भेदाभाव भेदप्रतियोगितावच्छेदक जें घटत्व तद्रूप असतो. घटभेदाभाव म्ह० घटत्व. आणि घटाभावाभाव म्ह० घट. उदा०— यक्षाच्या समोर खरोखरीचें रजत होतें. पण त्याला वाटलें कीं, 'हें रजत नाही'. रजत नाही म्ह० रजतभिन्न आहे, रजतभेदवान् आहे. नंतर त्याच्या लक्षांत आलें कीं, 'हें अरजत नाही म्ह० हें रजतभिन्न नाही'.

(१५) परंतु जेथें निषेधाचा प्रतियोगी आणि प्रतियोगीचा निषेध या दोघांचाहि निषेध केलेला असतो, तेथें प्रतियोगीचें तात्त्विकत्व सिद्ध होत नसतें. जेव्हां घटाचा ध्वंस होतो तेव्हां घटाचा प्रागभाव आणि प्रागभावप्रतियोगी घट या दोघांचाहि निषेध होत असतो. त्यावेळीं घटाचें किंवा प्रागभावाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. (१६) याप्रमाणें 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' या प्रकृत अनुमानामधेंहि निषेधाचा बाध करणारा जो दृश्यत्वादि हेतु, तो निषेधाचा प्रतियोगी प्रपंच आणि प्रपंचाचा निषेध या दोघांचाहि बाध करतो. म्हणून प्रपंचाचा निषेध जरी बाध्य असला तरी प्रतियोगी असलेल्या प्रपंचाचें तात्त्विकत्व सिद्ध

तात्त्विकत्वम्, (१७) उभयोरपि निषेध्यतावच्छेदकस्य दृश्यत्वादेस्तुल्यत्वात्। (१८) न चातात्त्विकनिषेधबोधकत्वे श्रुतेरप्रामाण्यापत्तिः, 'ब्रह्मभिन्नं प्रपञ्चनिषेधादिकं अतात्त्विकम्' इत्यतात्त्विकत्वेन बोधयन्त्याः श्रुतेरप्रामाण्यासंभवात्। (१९) ननु- एतन्निषेधप्रतियोगित्वं किं स्वरूपेण, उतासद्वि-

---

होत नाही. (१७) कारण, निषेध्यतेचें अवच्छेदक असलेलें दृश्यत्व परिच्छिन्नत्व किंवा जडत्व प्रपंचाचा निषेध आणि प्रपंच या दोघांनाहि सारखेंच लागू पडतें. जेथें निषेध्यतावच्छेदकधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक निषेध असतो तेथें निषेधाच्या प्रतियोगीचें तात्त्विकत्व सिद्ध होत नाही. प्रपंच दृश्य आहे, म्हणून त्याचा निषेध म्ह० बाध होत असतो. प्रपंचनिषेधहि दृश्य असतोच. दोघांनाहि निषेध्यता दृश्यत्वामुळें येते. म्हणून निषेध्यतावच्छेदक धर्म दृश्यत्व हा आहे. प्रपंच आणि प्रपंचनिषेध या दोघांचाहि निषेध दृश्यत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक असा धरावयाचा आहे. म्हणून प्रतियोगीचें म्ह० प्रपंचाचें तात्त्विकत्व सिद्ध होत नाही. तर दोघांचाहि बाध होतो. एवं च अद्वैतहानि, सिद्धसाधन किंवा अर्थान्तर हे दोष येत नाहीत. (१८) प्रतिवादीची शंका अशी होती कीं- 'श्रुति ज्या निषेधाचा बोध करून देते तो निषेध अतात्त्विक असल्यानें श्रुतीला अप्रामाण्य मानण्याचा प्रसंग येतो'. पण शंका अगदींच अनाठायीं आहे. ब्रह्मभिन्न प्रपंच आणि प्रपंचनिषेध हे अतात्त्विक आहेत. आणि त्या अतात्त्विक पदार्थांचा अतात्त्विकत्वानेंच बोध जर श्रुति करून देत आहे तर श्रुतीला अप्रामाण्य मुळींच संभवत नाही. श्रुति जर अतात्त्विकाचें अतात्त्विकत्वानें ज्ञान करून देत आहे म्ह० अतात्त्विकाला अतात्त्विक म्हणत आहे, तर श्रुतीला अप्रामाण्य कसें येतें? लबाडाला लबाड म्हणणारा मनुष्य लबाडाला लबाड म्हटल्यामुळें लबाड कसा ठरणार? श्रुति खोट्याला खोटें म्हणते आणि खऱ्याला खरें म्हणते. मग ती श्रुति अप्रमाण कीं प्रमाण?

(१९) प्रतिवादी-- हें जें प्रपंचाला निषेधप्रतियोगित्व आहे तें स्वरूपानेंच मानावयाचें म्ह० प्रपंचत्व दृश्यत्व घटत्व हेंच निषेधप्रतियोगितावच्छेदक मानावयाचें किंवा असताहून विलक्षण असें जें स्वरूप त्याचा उपमर्द न करतां पारमार्थिकत्व या आकारानें निषेधप्रतियोगित्व मानावयाचें? शशशृंग हें असत् आहे. प्रपंचाचें प्रपंचत्व घटत्व दृश्यत्व हें स्वरूप असताहून विलक्षण आहे. या असद्विलक्षण असलेल्या स्वरूपाचा बाध करावयाचा नाही किंवा त्याला निषेधप्रतियोगितावच्छेदकत्वहि मानावयाचें नाही, तर प्रपंचाला निषेधप्रतियोगित्व पारमार्थिकत्वानें मानावयाचें? म्ह० निषेध्यतावच्छेदक किंवा निषेधप्रतियोगितावच्छेदक धर्म 'पारमार्थिकत्व' मानावयाचा? असा प्रश्न.

प्रपंच आणि प्रपंचनिषेध यांचा बाध वादीला करावयाचा आहे. प्रतिवादीचा प्रश्न असा कीं, बाध्यतावच्छेदक धर्म म्ह० बाधप्रतियोगितावच्छेदक धर्म कोणता धरणार? प्रतियोगिता प्रपंचावर आणि प्रपंचनिषेधावर राहत असून ती अवच्छेद्य आहे. अवच्छेद्य-अवच्छेदकभाव समानाधिकरण अशा दोन धर्मांमधें असतो असें मणिकारादिक बहुतेक नव्यनैयायिक मानतात. म्ह० अवच्छेद्य असलेल्या प्रतियोगितेशीं समानाधिकरण असलेला धर्मच तिचा अवच्छेदक असतो असें नव्यांचें म्हणणें. तसें धरल्यास प्रपंचत्व दृश्यत्व हे धर्म प्रपंचावर असल्यामुळें ते प्रपंचनिष्ठप्रतियोगितेचे अवच्छेदक असूं शकतील. परंतु सौंदडाचार्य हे प्राचीन नैयायिक आणि अद्वैतवेदांती हे प्रतियोगितेशीं व्यधिकरण असणारा धर्महि प्रतियोगितेचा अवच्छेदक होतो असें मानतात. आणि तार्किकशिरोमणि रघुनाथभट्टाचार्यांनीं देखील त्याला व्यधिकरणाभावखंडनाच्या शेवटीं अनुकूलता दर्शविली आहे. त्याची उपपत्ति अशी- भूतलावर घट आहे. पण घट आहे तो घट म्हणून आहे म्ह० घटत्वानें आहे, पटत्वानें नाही. म्ह० घटाचें अस्तित्व घटत्वानें असतें, पटत्वानें नसतें. ज्यावेळीं जो घट ज्या ठिकाणीं घटत्वानें असतो, त्याचवेळीं तोच घट दुसऱ्या ठिकाणीं घटत्वानें नसतो. 'भूतले घटत्वेन घटः अस्ति' आणि 'अन्यत्र घटत्वेन घटः नास्ति'. हा जो अन्यत्र घटाभाव आहे त्याची प्रतियोगिता घटावर आहे. आणि तिचा अवच्छेदक धर्म घटत्व प्रतियोगितेशीं समानाधिकरण आहे.

लक्षणस्वरूपानुपमर्देन पारमार्थिकत्वाकारेण ? (२०) नाऽऽद्यः, श्रुत्यादिसिद्धोत्पत्तिकस्यार्थक्रियासमर्थस्याविद्योपादानकस्य तत्त्वज्ञाननाश्यस्य च वियदादेः रूप्यादेश्च धीकालविद्यमानेन असद्विलक्षणस्वरूपेण त्रैकालिकनिषेधायोगात्। (२१) नापि द्वितीयः, अबाध्यत्वरूपपारमार्थिकत्वस्य बाध्यत्वरूपमिथ्यात्वनिरूप्यत्वेन अन्योन्याश्रयात्। (२२) पारमार्थिकत्वस्यापि स्वरूपेण निषेधे प्रथमपक्षोक्त-

---

म्हणून अन्यत्र असलेला घटत्वानें घटाभाव म्ह० घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक घटाभाव हा समानाधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक आहे. हें ठीकच आहे. पण जेथें ज्यावेळीं जो घट आहे तेथें त्यावेळीं तो पटत्वानें नाही म्ह० तेथें पटत्वानें घटाभाव आहे. पटत्वानें घटाभाव म्ह० पटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक घटाभाव. या अभावाची प्रतियोगिता घटावर राहते. पण पटत्व हा तिचा अवच्छेदक धर्म घटावर नसून पटावर आहे. एवं च प्रतियोगितेशीं व्यधिकरण आहे. व्यधिकरणत्व म्ह० तदधिकरणावृत्तित्व किंवा तदनधिकरणवृत्तित्व. म्हणून पटत्वेन घटाभाव व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक आहे. दीधितिकार तार्किकशिरोमणि लिहितात कीं – "यदि पुनः आनुभविकः लोकानां स्वरसवाही 'घटत्वेन पटो नास्ति' इत्यादिः प्रत्ययः, न तदा तादृशाभावनिवारणं गीर्वाणगुरूणामपि शक्यं इत्यवगन्तव्यम्". "जर लोकांना ओढाताण न करतां अगदीं स्वाभाविक रितीनें 'घटत्वेन पटो नास्ति' असा अनुभव असेल तर त्या व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभावाचें खंडन करणें देवगुरु बृहस्पतीलाहि अशक्य आहे". तात्पर्य, 'घटत्वेन पटो नास्ति' किंवा 'पटत्वेन घटो नास्ति' असा व्यधिकरणाभावाचा अनुभव आहे, हीच त्याची उपपत्ति. आतां प्रकृतमनुसरामः. प्रपंच किंवा प्रपंचनिषेध यांचा जो बाध करावयाचा तो प्रपंचत्वानें न करतां पारमार्थिकत्वानें करावयाचा आहे. प्रपंचबाधाची प्रतियोगिता प्रपंचावर राहते आणि तिचा अवच्छेदक धर्म जो पारमार्थिकत्व तो ब्रह्मावर राहतो. अर्थात् तो धर्म प्रतियोगितेशीं व्यधिकरण आहे. प्रपंचनिषेध किंवा प्रपंचनिषेधाचा निषेध पारमार्थिकत्वरूपव्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक असा मानतां येईल.

प्रतिवादीचा प्रश्न असा कीं, प्रपंचाला निषेधप्रतियोगित्व स्वरूपानें किंवा पारमार्थिकत्वानें ? (२०) पैकीं पहिला पक्ष धरतां येणार नाही. कारण, ज्या आकाशादिकाची उत्पत्ति श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध झालेली आहे, जें अर्थक्रियेला म्ह० व्यवहारामधें फळ देण्याला समर्थ असतें, ज्याचें उपादान कारण अविद्या आहे, आणि ज्याचा ब्रह्मतत्त्वज्ञानानें किंवा शुक्तितत्त्वज्ञानानें नाश होत असतो, अशा आकाशादिकाचा आणि शुक्तिरजतादिकाचा, शशशृंगादि असताहून विलक्षण असें जें ज्ञानकाळीं असणारें स्वरूप, त्या स्वरूपानें त्रैकालिक निषेध होणें शक्य नाही. शशशृंगादि असत् पदार्थ श्रुत्यादिसिद्ध नाहीत. ते अर्थक्रियासमर्थ नसतात. त्यांना उपादान कारण कांहीच नसतें. ते स्वतःच नसल्यानें त्यांचा नाशहि होत नसतोच. आणि ते ज्ञानकालीं नसतात. परंतु आकाशादि पदार्थ त्या असताहून विलक्षण असतात. म्हणून प्रपंचत्व आकाशत्व घटत्व इत्यादि स्वरूप त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगितावच्छेदक होऊं शकत नाही. म्हणून पहिला पक्ष जमत नाही असें प्रतिवादीचें म्हणणें. (२१) पारमार्थिकत्वानें निषेधप्रतियोगित्व हा दुसरा पक्षहि धरतां येणार नाही. कारण, पारमार्थिकत्व आणि मिथ्यात्व यांच्यामधें ज्ञानद्वारा अन्योन्याश्रय येतो. जें पारमार्थिक असतें त्याचा बाध होत नाही. तेव्हां पारमार्थिकत्व म्ह० अबाध्यत्व होय. आतां जें मिथ्या असतें त्याचा बाध होतो. तेव्हां मिथ्यात्व म्ह० बाध्यत्व होय. बाध्यत्व सिद्ध झालें तर बाध्यत्वाभावरूप जें पारमार्थिकत्व तें सिद्ध होणार. आणि पारमार्थिकत्व सिद्ध झालें तर पारमार्थिकत्वाभावरूप म्ह० अबाध्यत्वाभावरूप म्ह० बाध्यत्वरूप जें मिथ्यात्व तें सिद्ध होणार. राम आल्यानंतर लक्ष्मण येणार आणि लक्ष्मण आल्यावर राम येणार असें जर ठरविलें तर यावच्चन्द्रदिवाकरौ रामहि येणार नाही आणि लक्ष्मणहि येणार नाही. (२२) आतां जर पारमार्थिकत्वहि बाध्यच धरलें तर मग बाध्यत्व अबाध्यत्व अशा दोन कोटीच नसल्यानें अन्योन्याश्रय येणार नाही. पण आम्ही असें विचारतों कीं – पारमार्थिकत्वहि बाध्य, म्हणून त्याचा बाध म्ह०

दोषापत्तिः, (२३) अतस्तस्यापि पारमार्थिकत्वाकारेण निषेधे अनवस्था स्यात् – (२४) इति चेत्, मैवम्, स्वरूपेणैव त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वस्य प्रपञ्चे शुक्तिरूप्ये चाङ्गीकारात्। (२५) तथाहि– शुक्तौ रजतभ्रमानन्तरं अधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारे 'रूप्यं नास्ति, नाऽऽसीत्, न भविष्यति' इति स्वरूपेणैव, 'नेह नाना' इति श्रुत्या च प्रपञ्चस्य स्वरूपेणैव निषेधप्रतीतेः। (२६) न च– तत्र लौकिकपरमार्थरजतमेव स्वरूपेण निषेधप्रतियोगीति– वाच्यम्, (२७) भ्रमबाधयोर्वैयधिकरण्यापत्तेः, अप्रसक्तप्रतिषेधापत्तेश्च। (२८) न च तद्युत्पत्त्याद्यसंभवः, न ह्यनिषिद्धस्वरूपत्वमुत्पत्त्यादिमत्त्वे तन्त्रम्,

---

निषेध करावा लागेल. पण तो निषेध स्वरूपानें म्ह० पारमार्थिकत्वत्व या रूपानें करणार कीं निराळ्याच एका पारमार्थिकत्वरूपानें करणार? पैकीं जर स्वरूपानेंच निषेध करावयाचा असेल तर पहिल्यावर सांगितलेला दोष येतो. कारण, प्रपंचाचें पारमार्थिकत्व वर्तमानकाळीं असतां त्याचा त्रैकालिक निषेध करणें अशक्य आहे. (२३) तो दोष येऊं नये म्हणून वादीला असें म्हणावें लागेल कीं, पारमार्थिकत्वाचा निषेध करावयाचा तो त्याच्या ठिकाणीं दुसरेंच एक पारमार्थिकत्व आहे, त्या रूपानें करावयाचा. म्हणजे द्वितीय पारमार्थिकत्व हें प्रथम पारमार्थिकत्वाच्या निषेध्यतेचें अवच्छेदक मानावयाचें. तर पुन्हा द्वितीय पारमार्थिकत्वाचें निषेध्यतावच्छेदक तृतीय पारमार्थिकत्व, आणि तृतीयाचें चतुर्थ, अशी ओळ कधींच संपावयाची नाही. अनवस्था दोष येतो. यासाठीं पारमार्थिकत्वाकारानें प्रपंचाला निषेधप्रतियोगित्व हा दुसरा पक्षहि मानतां येत नाही. (२४) वादी–– इति चेन्मैवम्. कारण, प्रपंच आणि शुक्तिरजत दोन्ही ठिकाणीं जें त्रैकालिक निषेधाचें म्ह० अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व मानावयाचें तें आम्ही स्वरूपानेंच मानतों, पारमार्थिकत्वानें नव्हे. म्ह० प्रपंचत्व आकाशत्व शुक्तिरूप्यत्व हेंच निषेध्यतावच्छेदक मानावयाचें, पारमार्थिकत्व नव्हे. (२५) कारण, समोर शिंप असतां 'ही चांदी आहे' असा भ्रम झाला. जवळ जाऊन हातांत घेतल्यावर रजताचें अधिष्ठान जें शुक्तितत्त्व त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान झालें. तर मग ही शुक्ति असल्यानें ही आतांपर्यंत चांदी नव्हती, आतां नाही, आणि पुढेंहि नसणार अशी स्वरूपानेंच निषेधाची प्रतीति येते. म्ह० रजतत्वच निषेधप्रतियोगितावच्छेदक असतें. तसेंच 'नेह नानास्ति किंचन' या श्रुतीवरून प्रपंचाच्या निषेधाची प्रतीति स्वरूपानेंच येते. म्ह० श्रुतीवरूनहि प्रपंचाच्या निषेधाची जी प्रपंचनिष्ठप्रतियोगिता तिचें अवच्छेदक प्रपंचत्वच भासतें. तात्पर्य, प्रतिवादीनें मांडलेल्या दोन पक्षांपैकीं दुसरा पक्ष आम्हीं स्वीकारीत नसल्यानें अन्योन्याश्रय किंवा अनवस्था या दोषांचा संभवच नाही. आणि पहिला पक्ष स्वीकारला तरी अनुभवावरून अन् श्रुतीवरून त्रैकालिकनिषेधप्रतयोगित्व स्वरूपानेंच भासत असल्यानें त्या पक्षावरील दोषहि येत नाही. कारण, तें प्रमाणिसद्ध आहे.

(२६) प्रतिवादी–– शुक्तीवर रजताचा स्वरूपानें निषेध होतो हें खरें. पण व्यवहारावरून लोकदृष्टचा परमार्थभूत जें रजत त्याचाच निषेध स्वरूपानें होतो. म्हणून लौकिकपारमार्थिक म्ह० लोकांच्या दृष्टीनें परमार्थभूत म्ह० व्यावहारिक रजतच स्वरूपानें निषेधप्रतियोगि असतें असेंच मानलें पाहिजे. एवं च प्रातिभासिक रजताला त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व येत नाही. (२७) वादी–– इति न च वाच्यम्. कारण, शुक्तीवर लोकसिद्ध रजताचा निषेध मानला तर भ्रम आणि बाध यांना वैयधिकरण्य मानण्याचा प्रसंग येईल. वास्तविक, भ्रमाचें जें विषयतासंबंधानें अधिकरण म्ह० विषय असतो, तेंच अधिकरण म्ह० विषय बाधाचाहि असला पाहिजे. म्ह० भ्रम आणि बाध दोन्ही समानविषयक म्ह० समानाधिकरण असले पाहिजेत, व्यधिकरण म्ह० भिन्नविषयक असून चालणार नाहीत. नाही तर केशवाविषयीं भ्रम आणि नारायणाचा बाध. कः केन संबन्धः? दुसरें असें कीं, शुक्तीवर प्रसक्त नसलेलें म्ह० न भासलेलें जें रजत त्याचा प्रतिषेध मानावा लागेल. प्रसक्त म्ह० प्राप्त. नसलेल्या गोष्टीचा निषेध करावा लागत नाही.

(२८) शंका–– शुक्तिरजताचा जर त्रैकालिक निषेध असेल, तर तें रजत मुळींच नाही असें झालें.

(२९) परैरनिषेध्यरूपत्वेनाङ्गीकृतस्य वियदादेरुत्पत्त्याद्यनङ्गीकारात्, (३०) किंतु वस्तुस्वभावादिकमन्यदेव किंचित् प्रयोजकं वक्तव्यम्, तस्य मयाऽपि कल्पितस्य स्वीकारात्। (३१) न च–त्रैकालिकनिषेधं प्रति स्वरूपेणाऽऽपणस्थं रूप्यं पारमार्थिकत्वाकारेण प्रातिभासिकं वा प्रतियोगीतिमतहानिः स्यादिति– वाच्यम्; (३२) अस्याऽऽचार्यवचसः पारमार्थिकलौकिकरजततादात्म्येन

तर मग त्याची उत्पत्ति किंवा नाश कांही संभवणार नाही. 'अगा जें कधींचि नाही, त्याचे उत्पत्तिनाश पुससी काई'. वादी—या शंकेंतहि अर्थ नाही. कारण, उत्पत्तिनाश होण्याचें तंत्र म्ह० बीज किंवा प्रयोजक अनिषिद्धस्वरूपत्व म्ह० स्वरूपाचा निषेध नसणें हें नाही. अनिषिद्धं स्वरूपं यस्य तस्य भावः अनिषिद्धस्वरूपत्वम्. 'रजताचें स्वरूप निषिद्ध नसेल तरच त्याची उत्पत्ति होऊं शकेल म्ह० ज्याच्या स्वरूपाचा निषेध होत नाही त्याचेच उत्पत्तिनाश होतात' असा नियम नाही. उत्पत्तिनाशवत्त्व असण्याचें प्रयोजक अनिषिद्धस्वरूपत्व हें धरतां येत नाही. (२९) कां? तर, वियदादि पदार्थ परांनीं अनिषेध्यत्वरूपानें अंगीकारले आहेत तरी त्यांचे उत्पत्तिनाश परांनीं मानलेले नाहीत. पर म्ह० नैयायिक. आकाश काल इत्यादि पदार्थांचा स्वरूपानें निषेध नाही असें नैयायिक मानतात. परंतु त्यांचे उत्पत्तिनाश ते मानीत नाहीत. म्हणून 'जें अनिषिद्धस्वरूप असतें तें उत्पत्तिनाशवान् असतें' अशी समव्याप्ति सिद्ध होत नाही. एवं च शुक्तिरजत निषिद्धस्वरूप असलें, अनिषिद्धस्वरूप नसलें, तरी तें उत्पत्तिनाशवान् असतें असें मानावयास अडचण नाही. (३०) पण मग उत्पत्त्यादिमत्त्वाचें प्रयोजक काय? तर वस्तूचा स्वभाव म्हणा किंवा जीव, ईश, शुद्धचैतन्य, जीवेश्वरभेद, अविद्या आणि अविद्याचैतन्यांचा संबंध या अनादि सहा पदार्थांहून भिन्न असून दृश्य असणें हें म्हणा, उत्पत्त्यादिक सांगणारें प्रमाण म्हणा किंवा आणखी कांही म्हणा, पण असें कांही तरी अनिषेध्यत्वस्वरूपाहून निराळेंच उत्पत्त्यादिमत्त्वाचें प्रयोजक मानावयास पाहिजे. मग तसलें प्रयोजक आम्ही देखील मानतोंच. मात्र तें कल्पित म्ह० अनिर्वचनीय असतें एवढेंच माझें म्हणणें. घट जसा कल्पित तसा घटाचा घटत्वादि स्वभावहि कल्पित. तसेंच शुक्तिरजत कल्पित असून त्याचा शुक्तिरजतत्व किंवा दृश्यत्व हा धर्महि कल्पितच आहे. तथापि या दृश्यत्वादिस्वरूपामुळें त्याच्या उत्पत्तिनाशांची उपपत्ति लागते.

(३१) प्रतिवादी—'नेदं रजतम्' या त्रैकालिकनिषेधाचें म्ह० अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगि आपणस्थ म्ह० सराफकट्टयावरील रजत असून तें स्वरूपानेंच म्ह० रजत या रूपानेंच किंवा रजतत्व या रूपानेंच प्रतियोगि आहे, म्ह० प्रतियोगितावच्छेदक धर्म स्वरूपच आहे, किंवा पारमार्थिकत्व या आकारानें म्ह० धर्मानें प्रातिभासिक रजत प्रतियोगि मानावें असें तुमच्या आचार्यांचें मत आहे. पण तुम्ही तर प्रातिभासिक रजत स्वरूपानें प्रतियोगि मानता. म्हणून तुमच्या आचार्यांच्या मताची हानि होण्याचा प्रसंग आला. अर्थात् तुमच्यावर अपसिद्धान्त हें निग्रहस्थान आलें.

निग्रहस्थान म्ह० ज्याच्यामुळें वादीचा किंवा प्रतिवादीचा निग्रह म्ह० पराजय होतो तें. हीं निग्रहस्थानें न्यायसूत्रामधें बावीस किंवा अधिकहि सांगितलीं आहेत. पैकीं अपसिद्धान्त म्ह० 'स्वीकृतसिद्धान्तप्रच्यवनम्' (दिनकरी) स्वीकारलेल्या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध बोलणें. 'सिद्धान्तमभ्युपेत्यानियमात् कथाप्रसङ्गोऽपसिद्धान्तः' (न्या. सू. ५।२।२३). तुमचें विधान प्राचीन आचार्यांच्या मताविरुद्ध आहे म्हणून अपसिद्धान्त येत आहे.

(३२) वादी—'त्रैकालिकनिषेधं प्रति स्वरूपेण आपणस्थं रूप्यं पारमार्थिकत्वाकारेण प्रातिभासिकं वा प्रतियोगि' या आचार्यवचनाचा अर्थ 'पारमार्थिकलौकिक रजत म्ह० आपणस्थ रजत म्ह० लोकमतानें खरें असलेलें रजत. त्याच्याशीं तादात्म्यानें भासणारें जें प्रातिभासिक रजत तेंच त्रैकालिक निषेधाचें प्रतियोगि आहे' असा आहे. म्ह० निषेधाचें प्रतियोगि प्रातिभासिक रजतच, व्यावहारिक रजत नव्हे. मात्र तें प्रातिभासिक रजत व्यावहारिक रजताच्या तादात्म्यानें भासतें म्ह० व्यावहारिक रजत म्हणूनच

प्रतीतं प्रातिभासिकमेव रजतं प्रतियोगीत्यर्थः। (३३) तच्च स्वरूपेण पारमार्थिकत्वेन वेत्यनास्थायां वाशब्दः। (३४) एतावदुक्तिश्च पुरोवर्तितादात्म्येनैव रजतं प्रतीयत इतिमतनिरासार्थं लौकिकपरमार्थरजततादात्म्येनापि प्रतीयत इति प्रतिपादयितुं च। (३५) तदुक्तं तत्त्वदीपिकायाम्– 'तस्माल्लौकिकपरमार्थरजतमेव नेदं रजतमिति निषेधप्रतियोगीति पूर्वाचार्याणां वाचोयुक्तिरपि (३६) पुरोवर्तिनि रजतार्थिनः प्रवृत्तिदर्शनात् लौकिकपरमार्थरजतत्वेनापरोक्षतया प्रतीतस्य कालत्रयेऽपि लौकिकपरमार्थरजतामिदं न भवतीतिनिषेधप्रतियोगितामङ्गीकृत्य नेतव्या' इति। (३७) अयमाशयः– एकविभक्त्यन्तपदोपस्थापिते धर्मिणि प्रतियोगिनि च नञोऽन्योन्याभावबोधकत्वनियमस्य व्युत्पत्ति-

---

भासतें एवढाच विशेष. (३३) आतां तें प्रतियोगित्व स्वरूपानें असेल किंवा कदाचित् लौकिकपारमार्थिकत्वानेंहि असेल. त्यामधें कांही विशेष नाही असें दाखविण्याकरितां आचार्यांच्या पंक्तीमधें 'वा' हा शब्द आहे. म्ह० तो अनास्था सुचविण्याकरितां आहे. वास्तविक, प्रतियोगितावच्छेदक प्रातिभासिकरजतत्व किंवा दृश्यत्व हें स्वरूपच धरावयाचें आहे. पण जाऊं द्या. पारमार्थिकत्व प्रतियोगितावच्छेदक धरलें तरी क्षणभर चालेल असा वा-शब्दाचा अभिप्राय. एवं च प्राचीन आचार्यांच्या मताची हानि होत नाही. 'त्रैकालिकनिषेधं प्रति स्वरूपेण आपणस्थं रूप्यं पारमार्थिकत्वाकारेण प्रातिभासिकं वा' या आचार्यपंक्तीचा अन्वय 'त्रैकालिकनिषेधं प्रति आपणस्थं रूप्यं प्रातिभासिकं स्वरूपेण पारमार्थिकत्वाकारेण वा प्रतियोगि' असा सिद्धिकारांनीं गृहीत धरला आहे असें विठ्ठलेश म्हणतात. (३४) 'प्रातिभासिक रजत निषेधप्रतियोगि आहे' इतकेंच सांगावयाचें होतें तर आचार्यांनीं 'आपणस्थं रूप्यं' हें पद कशाला घातलें? त्याचा कांहीच उपयोग दिसत नाही, अशी शंका येईल. त्यावर उत्तर असें कीं, एतावती उक्ति म्ह० आपणस्थं रूप्यं हा शब्द 'शुक्तिरजतस्थळीं जें रजत भासतें तें पुरोवर्तीशीं म्ह० समोरच्याशीं तादात्म्यानेंच भासतें, व्यावहारिकरजततादात्म्यानें नव्हे' असें जें मत आहे त्याचा निरास सुचविण्याकरितां आहे. आणि प्रातिभासिक रजतच भासतें, पण तें आपणस्थ रूप्य म्हणून भासतें म्ह० स्वरूपानें तर भासतेंच पण लौकिकपरमार्थरजताशीं तादात्म्यानेंहि भासतें, असें प्रतिपादन करावयाचें आहे. याकरितांहि 'आपणस्थं रूप्यं' एतावती उक्तिः किंवा एतावतः उक्तिः आहे. (३५) आचार्यपंक्तीचा जो अर्थ आम्ही केला तो चित्सुखाचार्यांना मान्य असाच आहे. कारण, त्यांनीं तत्त्वप्रदीपिका नांवाच्या ग्रंथामधें तसें म्हटलें आहे. ते म्हणतात– 'नेदं रजतम्' हा जो रजताचा निषेध, त्या निषेधाचा म्ह० अभावाचा प्रतियोगी लौकिकपरमार्थरजतच म्ह० व्यावहारिक दुकानावरील रजतच आहे, अशी जी पूर्वाचार्यांची वाचोयुक्ति म्ह० वाक्य, तें पुढील अभिप्रायानें लावावें. (३६) ज्याला चांदी पाहिजे आहे त्याची प्रवृत्ति पुरोवर्तीकडे झालेली दिसते. म्हणून लौकिकपरमार्थरजतत्वानें अपरोक्षत्वानें भासलेल्या रजताला, 'इदं म्ह० हें कालत्रयेऽपि म्ह० तिन्ही काळीं लौकिकपरमार्थरजत नाही, नव्हतें आणि नसणार' असा जो रजतनिषेध, त्याची प्रतियोगिता मानावयाची आहे. लौकिकपरमार्थरजतत्वानें अपरोक्षतया भासलेल्या रजतालाच 'इदं कालत्रयेऽपि लौकिकपरमार्थरजतं न भवति' या निषेधाची प्रतियोगिता प्राचीनांना मानावयाची आहे असें समजावें. असली प्रतियोगिता स्वीकारूनच पूर्वाचार्यांचें वाक्य लावावें असें चित्सुखाचार्य म्हणतात. तात्पर्य, पूर्वाचार्यांच्या पंक्तीचा अर्थ आम्ही केला तसाच चित्सुखाचार्यांनीं देखील केला आहे. म्हणून आमच्यावर अपसिद्धान्त येत नाही. (३७) आचार्यपंक्तीचा तसा अर्थ करण्यामधें चित्सुखांचा अभिप्राय असा– एकाच विभक्तीच्या दोन पदांनीं जर नञर्थाचा धर्मी आणि प्रतियोगी उपस्थित करून दिले असतील म्ह० त्यांचें स्मरण करून दिलें असेल तर तो नञ् अन्योन्याभावाचा म्ह० भेदाचा बोध करून देतो. 'धर्मिवाचक म्ह० अनुयोगिवाचक आणि प्रतियोगिवाचक पदें जर एकाच विभक्तीचीं म्ह० प्रथमान्त असतील तर 'न' या अव्ययाचा अर्थ अन्योन्याभाव म्ह०

बलसिद्धत्वात् (३८) 'घटः पटो न भवति' इति वाक्यवत् 'इदं रजतं न भवति' इति वाक्यस्य अन्योन्याभावबोधकत्वे स्थिते (३९) अभिलापजन्यप्रतीतितुल्यत्वादभिलप्यमानप्रतीतेः 'नेदं रजतम्' इति वाक्याभिलप्यप्रतीतेरन्योन्याभावविषयत्वमेव। (४०) तथा चेदंशब्दनिर्दिष्टे पुरोवर्तिप्रातीति-

---

भेद असा करावा' असा नियम व्युत्पत्तीच्या बलानें सिद्ध झालेला आहे. 'एकविभक्त्यन्तपदोपस्थापिते धर्मिणि प्रतियोगिनि च नञः अन्योन्याभावबोधकत्वम्'.

नामापुढें लागणाऱ्या 'सु औ जस्' इत्यादि प्रत्ययांना विभक्ति असें म्हणतात. आणि प्रथमा द्वितीया यांनाहि विभक्ति असें म्हणतात. एकविभक्त्यन्त पद म्ह० एकच विभक्ति ज्यांच्यापुढें आहे अशीं दोन पदें. 'घटः पटः न भवति' या वाक्यामधें घटः आणि पटः हीं दोन पदें एकविभक्त्यन्त आहेत. 'भूतले घटः नास्ति' या वाक्यामधील भूतले आणि घटः हीं दोन पदें एकविभक्त्यन्त नाहीत. उपस्थापित म्ह० ज्याची उपस्थिति करून दिली तें. उपस्थिति म्ह० स्मरण. उपस्थापित म्ह० स्मारित. भेद किंवा अत्यन्ताभाव ज्याच्यावर राहतो तो नञर्थाचा धर्मी म्ह० अनुयोगी होय. आणि तो भेद किंवा अत्यन्ताभाव ज्याचा तो नञर्थाचा प्रतियोगी होय. 'घटः पटो न' येथें नञर्थाचा धर्मी म्ह० अनुयोगी घट असून प्रतियोगी पट आहे. 'भूतले घटो नास्ति' येथें नास्तीचा अनुयोगी म्ह० धर्मी भूतल असून प्रतियोगी घट आहे. व्युत्पत्ति म्ह० पदार्थाचा निश्चय, वाक्यार्थाचें ज्ञान, शब्दशः छाननी करून वाक्याचा जो अर्थ होतो त्याचें ज्ञान. (३८) असा विचार केला असतां 'घटः पटो न भवति' या वाक्याप्रमाणें 'इदं रजतं न भवति' हें वाक्यहि अन्योन्याभावाचा बोध करून देतें असें सिद्ध होत आहे. घट हा पट नव्हे म्ह० घट हा पटाहून भिन्न आहे, घट पटभिन्न आहे. भिन्न कोण? तर घट. भिन्न कोणाहून? तर पटाहून. म्हणून भेदाचा प्रतियोगी पट असून धर्मी म्ह० अनुयोगी घट आहे म्ह० पटप्रतियोगिक भेद घटावर आहे. असा विचार केल्यास 'घटः पटो न भवति' या वाक्यांतील 'न' चा अर्थ अत्यन्ताभाव धरतां येत नसून अन्योन्याभाव म्ह० भेदच 'न' चा अर्थ धरला पाहिजे. या वाक्यामधें धर्मिबोधक 'घटः' हें पद आणि प्रतियोगिबोधक 'पटः' हें पद, दोन्ही प्रथमान्तच आहेत. तात्पर्य, 'घटः पटो न भवति' या वाक्याच्या व्युत्पत्ती-

वरून 'नञ्वति वाक्ये एकविभक्त्यन्तपदोपस्थापिते धर्मिणि प्रतियोगिनि च नञः अन्योन्याभावबोधकत्वम्' असा नियम सिद्ध होतो. त्याचप्रमाणें 'इदं रजतं न भवति' या वाक्यामधेंहि 'इदं' हें पद धर्मिबोधक असून 'रजतं' हें पद प्रतियोगिबोधक आहे. आणि तीं दोन्ही पदें प्रथमान्तच आहेत. म्हणून 'न' चा अर्थ अन्योन्याभावच धरला पाहिजे. 'घटः पटो न भवति' म्ह० घट पटभिन्न आहे, 'इदं रजतं न भवति' म्ह० इदं रजतभिन्न आहे, असा अर्थ होतो. आतां हें सिद्ध झाल्यावर, (३९) अभिलप्यमान जी प्रतीति ती अभिलापजन्यप्रतीतीशीं तुल्य असते. अभिलाप म्ह० शब्दोच्चार. उदा०– 'इदं रजतं न' हें वाक्य. अभिलापजन्य प्रतीति म्ह० वाक्यश्रवणानें उत्पन्न होणारें वाक्यार्थज्ञान. अभिलप्यमान म्ह० बोलला जाणारा अर्थ. अभिलप्यमानप्रतीति म्ह० वाक्यानें जिचा अनुवाद केला ती प्रतीति म्ह० अमुकाकार ज्ञान. या दोन्ही प्रतीति समान असतात. 'पर्वतो वह्निमान्' या अभिलापानें जन्य प्रतीतीमधें जें उद्देश्य आणि विधेय असतें तेंच उद्देश्य आणि तेंच विधेय 'पर्वतो वह्निमान्' इति अभिलप्य असलेल्या प्रतीतीमधें म्ह० 'पर्वतो वह्निमान्' इत्याकारक ज्ञानामधेंहि असतात. परामर्शानें उत्पत्ति होणारी अनुमितिरूप प्रतीति 'पर्वतो वह्निमान्' अशीच असते. आणि 'पर्वतो वह्निमान्' या वाक्यावरून होणारें शाब्दज्ञानहि 'पर्वतो वह्निमान्' इत्याकारकच असतें. पण एक अनुमिति आहे आणि दुसरें शाब्दज्ञान आहे. म्हणून दोन प्रतीति भिन्न आहेत, पण विषयदृष्टीनें तुल्य आहेत. एवं च अभिलप्यमानप्रतीति अभिलापजन्यप्रतीतीशीं तुल्य असते म्हणून 'नेदं रजतम्' या वाक्यानें अभिलप्य जी प्रतीति तिचा विषय म्ह० 'न' नें अभिलप्य प्रतीतीचा विषय अन्योन्याभावच असणार. नञ्जन्य-प्रतीतीचा विषय अन्योन्याभाव असल्यामुळें नञानें अभिलप्यमान प्रतीतीचा विषयहि अन्योन्याभावच असणार. (४०) 'अभिलप्यमानप्रतीतिः अभिलाप-जन्यप्रतीतितुल्या' या नियमाप्रमाणें विचार केल्यास

करजते रजतशब्दनिर्दिष्टव्यावहारिकरजतान्योन्याभावप्रतीतेरार्थिकं मिथ्यात्वम्, (४१) 'नात्र रजतम्' इति वाक्याभिलप्या तु प्रतीतिरत्यन्ताभावविषया, भिन्नविभक्त्यन्तपदोपस्थापितयोरेव धर्मिप्रतियोगिनोर्नञः संसर्गाभावबोधकत्वनियमात्। (४२) सा च पुरोवर्तिप्रतीतरजतस्यैव व्यावहारिकमत्यन्ताभावं विषयीकरोतीति कण्ठोक्तमेव मिथ्यात्वम्। (४३) अतो नापसिद्धान्तो नान्यथा-

---

'नेदं रजतम्' या वाक्यांतील इदं–शब्दानें दाखविलेलें जें समोर दिसणारें प्रातीतिक म्ह० प्रातिभासिक रजत, त्याच्या ठिकाणीं 'रजतं' या शब्दानें ज्याचा निर्देश केला आहे अशा व्यावहारिक रजताचा अन्योन्याभाव प्रतीत होतो. एवं च 'इदं' म्ह० हें जें प्रातिभासिक रजत तें 'रजतं न' म्ह० व्यावहारिक रजताहून भिन्न आहे असा अर्थ 'नेदं रजतम्' या वाक्याचा होतो. म्ह० या वाक्यावरून प्रातिभासिक रजताच्या ठिकाणीं व्यावहारिक रजताच्या भेदाची प्रतीति येते. म्हणून शुक्तिरजताचें मिथ्यात्व 'नेदं रजतम्' या वाक्यावरून अर्थापत्तीनें सिद्ध होतें. जर हें रजत व्यावहारिक रजताहून भिन्न नसतें तर तें मिथ्या नसतें. पण तें व्यावहारिकाहून तर भिन्न आहे असें प्रतीति सांगते. तें रजत तात्त्विक तर नाहीच, अर्थात् तें मिथ्या आहे, प्रातिभासिक आहे असें ठरतें. (४१) आतां जर शुक्तिरजतस्थळीं 'नात्र रजतम्' असें ज्ञान झालें तर 'नात्र रजतम्' या वाक्यानें अभिलप्य जी प्रतीति म्ह० ज्या प्रतीतीचा अनुवाद, 'नात्र रजतम्' असा करता येतो, अशी 'नात्र रजतम्' इत्याकारक जी प्रतीति तिचा विषय मात्र अत्यन्ताभावच असतो. म्ह० तेथील नञाचा अर्थ अत्यंताभाव असाच केला पाहिजे. कारण, धर्मी आणि प्रतियोगी यांची उपस्थिति म्ह० स्मरण जर भिन्न विभक्तींच्या पदांनीं उत्पन्न केलें असेल तरच नञ् संसर्गाभावाचा म्ह० अत्यन्ताभावाचाच बोधक असतो. 'भिन्नविभक्त्यन्तपदोपस्थापितयोरेव धर्मिप्रतियोगिनोः नञः संसर्गाभावबोधकत्वम्' असा नियम आहे.

'भूतले घटो न' इत्याकारकज्ञानामधें भूतल नञर्थाचा धर्मी आहे, म्ह० भूतलावर अभाव असतो. अभावाचा धर्मी भूतल आहे आणि भूतले हें पद सप्तम्यन्त आहे. घट हा नञर्थाचा प्रतियोगी आहे म्ह० अभावाचा प्रतियोगी घट, म्ह० घटाचा अभाव. आणि घटः हें पद प्रथमान्त आहे. एवं च धर्मी आणि प्रतियोगी यांचीं वाचकपदें भिन्न विभक्तींचीं आहेत. म्हणून या वाक्यांतील न–चा अर्थ अत्यन्ताभाव असाच धरला पाहिजे, अन्योन्याभाव धरतां येणार नाही. आतां 'नात्र रजतम्' या वाक्यामधें 'अत्र' हें अव्यय सप्तमीच्या अर्थीं आहे. एवं च अत्र ही सप्तमी आहे. आणि अत्र या पदांतील 'इदं' – शब्दाचा अर्थ जी शिंप, तो नञर्थाचा धर्मी आहे. रजतं ही प्रथमा असून रजत नञर्थाचें प्रतियोगी आहे. म्हणून वरील नियमाप्रमाणें 'न' चा अर्थ अत्यन्ताभावच धरला पाहिजे.

(४२) 'नात्र रजतम्' इत्याकारक प्रतीति पुरोवर्ति म्ह० समोर असलेलें आणि प्रतीत म्ह० प्रत्यक्ष दिसत असलेलें जें रजत, त्याच्याच व्यावहारिक अशा अत्यन्ताभावाला विषय करते, म्ह० 'नात्र रजतम्' या प्रतीतीचा विषय अत्यन्ताभाव आहे. तो व्यावहारिक आहे, तात्त्विक किंवा प्रातिभासिक नव्हे. एवं च 'नात्र रजतम्' हें वाक्य कंठानेंच म्ह० वाचक शब्दानेंच मिथ्यात्व सांगत आहे. येथें अर्थापत्तीवरून मिथ्यात्व सिद्ध करावें लागत नाही. शुक्तिरजताचें मिथ्यात्व 'नात्र रजतम्' या वाक्यानें कंठोक्त आहे. (४३) असा हा तत्त्वप्रदीपिकाकारांचा अभिप्राय आहे. तात्पर्य, पूर्वाचार्यांच्या पंक्तीचा अर्थ आम्ही जसा केला तसाच तो प्राचीनांनीं केला आहे. प्रातीतिक रजताचें मिथ्यात्व आम्ही म्हणतों आणि प्राचीनांनींहि तसेंच सांगितलें आहे. म्हणून आमच्यावर अपसिद्धान्त येत नाही. नैयायिकांची अन्यथाख्याति मानण्याचा प्रसंग येत नाही आणि प्राचीन आचार्यांच्या पंक्तीशीं विरोध पण येत नाही. प्रातीतिक रजताचा स्वरूपानें निषेध होतो असें आमचें म्हणणें. प्राचीनांनीं देखील 'प्रातितिक रजताचा स्वरूपानें निषेध नाही' असें म्हटलेलें नाही, तर 'प्रातीतिक रजताचा स्वरूपानें निषेध होतो' असाच सिद्धान्त त्यांनीं केला आहे. म्हणून आम्ही स्वीकृतसिद्धान्तापासून प्रच्युत झालेले नसल्यानें

ख्यात्यापत्तिर्न वा ग्रन्थविरोध इत्यनवद्यम् । (४४) ननु- एवमत्यन्तासत्त्वापातः । प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं ह्यन्यत्रासत्त्वेन संप्रतिपन्नस्य घटादेः सर्वत्र त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं पर्यवासितम् , अन्यथा तेषां अन्यत्र सत्त्वापातात् , (४५) न हि तेषामन्यत्र सत्ता संभवतीति त्वदुक्तेश्च । तथा च कथमसद्वैलक्षण्यम् ? न हि शशशृङ्गादेरितोऽन्यदसत्त्वम् । (४६) न च निरुपाख्यत्वमेव

अपसिद्धान्त नाही. अन्यथाख्याति नैयायिक मानतात. शिप असतां 'इदं रजतम्' असा भ्रम झाला. या भ्रमामधें जें रजत भासतें तें आपणस्थ म्ह० सराफकट्ट्यावरील रजत भासतें असें नैयायिकांचें म्हणणें. शुक्तीहून अन्य आपणस्थ रजत. अन्यथा म्ह० अन्यरूपानें म्ह० आपणस्थरजतत्वानें. ख्याति म्ह० भान. 'शुक्ति आपणस्थरजतत्वानें भासणें' ही अन्यथाख्याति होय. पण आम्ही तर शुक्तीवर आपणस्थ रजताचें भान मानीत नाही. म्हणून आमच्यावर अन्यथाख्यातिप्रसंग येत नाही. प्राचीनग्रंथविरोध नाही, हें सांगितलेंच आहे. एवं च आमच्यावर कोणताच दोष येत नाही. म्हणून प्रातीतिक रजताचा स्वरूपानें निषेध होतो हें आमचें म्हणणें अनवद्य आहे. अवद्य म्ह० दोष. अनवद्य म्ह० दोषरहित.

(४४) प्रतिवादी— शुक्तिरजत किंवा घटादि प्रपंच यांचें शशशृंगासारखें अत्यन्त असत्त्व मानण्याचा तुमच्यावर प्रसंग येतो. घट समोरच्या भूतलावर जेव्हां असतो तेव्हां तो त्या भूतलाहून अन्यत्र कोठेंहि नसतो हें आम्हांलाहि मान्यच आहे. घटादिपदार्थ अन्यत्र असत्त्वानें आम्हांला संप्रतिपन्न आहे, म्ह० भूतलनिष्ठ घट भूतलाहून अन्यत्र असलेल्या अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी असतो हें मान्य आहे. पण तुम्ही तर घटाधिकरणभूतलनिष्ठ अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्वहि घटाला मानतां. कारण, तुमचें मिथ्यात्वाचें लक्षण 'प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व म्ह० स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' असें आहे. म्हणून सर्वत्र म्ह० भूतल किंवा भूतलेतर अशा सर्व-ठिकाणीं असलेल्या त्रैकालिकनिषेधाचें म्ह० अत्यंताभावाचें प्रतियोगित्व घटाला आहे असें तुमच्या मिथ्यात्वाच्या लक्षणाचें पर्यवसान झालें. म्ह० घट अन्यत्रहि नाही आणि भूतलावरहि नाही असा तुमच्या म्हणण्याचा अर्थ होतो. आतां जर प्रतिपन्नोपाधौ या पदाचा अर्थ एखादें अधिकरण इतकाच घ्यावयाचा असेल म्ह० प्रतिपन्न उपाधीमधें सगळ्या अधिकरणांचा अन्तर्भाव करावयाचा नसेल तर भूतलाहून अन्यत्र त्या घटादिकांचे सत्त्व म्ह० अस्तित्व मानावें लागेल. आणि त्यामुळें अर्थान्तरता तुमच्यावर येईल. कारण, कोठेंतरी घट आहेच, आणि तो मिथ्या नाही. तसेंच भूतलाहून अन्यत्र असलेल्या अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व भूतलावरील घटाला आम्ही मानतोंच, म्हणून तुमच्यावर सिद्धसाधनताहि आली. (४५) शिवाय, 'घटादिप्रपंचाचें उपादान ब्रह्मच असल्यामुळें ब्रह्माहून अन्यठिकाणीं घटादिकांचें अस्तित्व संभवत नाही. आणि ब्रह्मावरील अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी घटादिप्रपंच आहे अर्थात् प्रपंचाचें मिथ्यात्व सिद्ध होतें असें तुमचें म्ह० तुमच्या आचार्यांचें म्हणणें आहे. यावरूनहि प्रपंचाचें अत्यंत असत्त्वच सिद्ध होतें. तर मग प्रपंचाचें असद्वैलक्षण्य कसें सिद्ध होणार ? शशशृंग, वन्ध्यापुत्र इत्यादिकांचें असत्त्व तरी याहून निराळें काय आहे ? कोठेंहि नसणें म्ह० सर्व ठिकाणच्या अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगी असणें म्हणजेच असत्त्व. सशाचें शिंग कोठेंहि नाही आणि प्रपंच देखील कोठेंहि नाही. दोघांचें असत्त्व सारखेंच झालें. (४६) शंका— प्रपंचाच्या असत्त्वाहून शशशृंगाचें असत्त्व वेगळ्या प्रकारचें आहे. शशशृंगाचें असत्त्व म्ह० निरुपाख्यत्व होय. पण प्रपंचाचें असत्त्व निरुपाख्यत्व नव्हे. प्रतिवादी— तर मग शशशृंगाच्या असत्त्वाची व्याख्या 'निरुपाख्यत्व' या शब्दानें झालीच कीं. निरुपाख्यत्व म्ह० नांव नसणें. पण निरुपाख्यत्व हें एक नांव नाही का ? शंकाकाराचें म्हणणें असें कीं – शृंगाचें असत्त्व निरुपाख्य आहे. निरुपाख्यत्व म्ह० वाचक, लक्षक किंवा व्यंजक अशा कोणत्याहि शब्दाचा संबंध नसणें, शब्दवृत्त्यविषयत्व, शब्दाच्या अभिधा लक्षणा व्यंजना अशा कोणत्याही वृत्तीचा संबंध नसणें. शशशृंगाच्या असत्त्वाला कांही नांव देतां येत नाही. पण प्रपंचाच्या असत्त्वाचें

तदसत्त्वम्, निरुपाख्यत्वपदेनैव व्याख्यायमानत्वात्। (४७) नाप्यप्रतीयमानत्वमसत्त्वम्, असतोऽप्रतीतौ असद्वैलक्षण्यज्ञानस्यासत्प्रतीतिनिरासस्यासत्पदप्रयोगस्य चायोगात्। (४८) न चापरोक्षतया अप्रतीयमानत्वं तत्, नित्यातीन्द्रियेष्वतिव्याप्तेः – (४९) इति चेत्, मैवम्। सर्वत्र त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं यद्यपि तुच्छानिर्वाच्ययोः साधारणम्, तथापि क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वं अत्यन्तासत्त्वम्, (५०) तच्च शुक्तिरूप्ये प्रपञ्चे च बाधात् पूर्वं नास्त्येवेति न तुच्छत्वापत्तिः।

तसें नाही. यावर प्रतिवादीचें उत्तर असें कीं– निरुपाख्यत्व हेंच शशशृंगाच्या असत्त्वाचें नांव तुम्ही सांगत आहांत. निरुपाख्यत्व हेंच त्याचें नांव. करंगळीजवळच्या बोटाला नांव नाही. ती अनामिका आहे म्ह० तिला नांव नाही. पण तिला 'अनामिका' हेंच नांव ठेवलें गेलें. (४७) शंका— शशशृंगाचें असत्त्व म्ह० अप्रतीयमानत्व होय. शशशृंग कोणालाहि कोठेंहि केव्हांहि दिसत नाही. तें प्रतीयमान नाही. पण घट शुक्तिरजत यांची प्रतीति येते. प्रतिवादी— अप्रतीयमानत्व हेंहि असत्त्व नव्हे. कारण, असत् जर कोणत्याहि रितीनें प्रतीत होतच नाही तर तुम्हांला घटाच्या असद्वैलक्षण्याचें ज्ञान कसें होणार? असद्वैलक्षण्य म्ह० असताहून वैलक्षण्य. पण असताचीच जर प्रतीति नाही, तर वैलक्षण्यहि प्रतीत होणार नाही. घोडा ठाऊक असेल तर घोड्याहून बैलाचें वैलक्षण्य कळणार. एवं च असताची प्रतीति नसल्यास असताहून वैलक्षण्याचें ज्ञान होणार नाही. असताच्या प्रतीतीचा निरासहि करतां येणार नाही. असत् अप्रतीयमान असतें म्ह० असताची प्रतीति नसते, असें शंकाकार म्हणतो. पण असत् जर मुळांत ठाऊकच नाही, तर असताची प्रतीति असते कीं नसते हें कसें कळणार? किंबहुना असताची प्रतीति नसल्यास 'असत्' या पदाचा प्रयोगहि अशक्य आहे. विशिष्ट शब्दाचा प्रयोग विशिष्ट अर्थी करावयाचा असतो. पण अर्थच जर ठिकाणावर नाही, तर त्या अर्थी शब्दाचा प्रयोग कसा करायचा? तात्पर्य, अप्रतीयमानत्व हेंहि शशशृंगाच्या असत्त्वाचें लक्षण नव्हे. (४८) वादी— अपरोक्षत्वानें प्रतीति नसणें असा अप्रतीयमान- शब्दाचा अर्थ घ्यावयाचा आहे, कसली प्रतीति नसणें असा त्याचा अर्थ घ्यावयाचा नाही. प्रत्यक्ष न कळणें म्हणजे असत्त्व. घट शुक्तिरजत हे पदार्थ प्रत्यक्ष दिसतात. पण शशशृंग प्रत्यक्ष दिसत नाही. प्रतिवादी– अप्रतीयमानत्व–शब्दाचा अर्थ अपरोक्षतया प्रतीयमानत्व असा करतां येत नाही. तसा अर्थ धरल्यास नेहमींच अतींद्रिय असणाऱ्या गुरुत्व धर्म अधर्म अशा पदार्थांवर अतिव्याप्ति येईल. गुरुत्वादि धर्म रूपरसांसारखे सत् आहेत, असत् नाहीत. परंतु ते नित्य अतींद्रिय आहेत. त्यांचें ज्ञान कोणत्याहि इंद्रियानें होत नाही. अतींद्रियत्व म्ह० इंद्रियजन्यज्ञानाविषयत्व. गुरुत्वादि धर्म अपरोक्षतया प्रतीयमान नाहीत. परंतु ते असत् नसल्यानें लक्ष्य नाहीत. म्हणून अतिव्याप्ति. तात्पर्य, मिथ्यात्वाचें लक्षण 'प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व' असें करतां येत नाही. कारण, प्रपंचाला तुच्छ मानावें लागेल. (४९) वादी— शंका ठीक आहे. पण त्याला योग्य असें उत्तर आहे. सर्वत्र त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व म्ह० कोणत्याहि ठिकाणीं असलेल्या अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व असें जें मिथ्यात्वाचें लक्षण केलें तें शशशृंगादि तुच्छ, घटादिक आणि शुक्तिरजतादिक अनिर्वचनीय अशा दोघांनाहि सारखेंच लागू पडतें हें खरें, पण अनिर्वचनीयाच्या असत्त्वाहून तुच्छाचें असत्त्व निराळें आहे. 'कोणत्याहि उपाधीवर अस्तित्वानें भासण्याला अयोग्य असणें' 'किंचिदधिकरणक–सत्त्वप्रकारक–प्रतीतिविषयत्वयोग्यत्वाभाव' हें तुच्छाचें असत्त्व आहे. याला आम्ही अत्यन्तासत्त्व म्हणतों. तुच्छ अत्यंत असत् असतें. ज्याची प्रतीति केव्हांच नसते तें अत्यंत असत्, आणि ज्याची प्रतीति केव्हांतरी असतें पण जें तात्त्विक नसतें तें साधें असत्. (५०) क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वरूप जें अत्यन्त असत्त्व, तें ब्रह्मज्ञानानें प्रपंचाचा बाध झाला नाही तोंपर्यंत म्ह० अविद्यावस्थेमधें प्रपंचावर येत नाही, आणि शुक्तिज्ञानानें शुक्तिरजताचा बाध झाला नाही तोंपर्यंत शुक्तिरजतावर येत नाही. म्हणून प्रपंचाला किंवा शुक्ति-

(५१) न च बाधात्पूर्वं शुक्तिरूप्यं प्रपञ्चो वा सत्त्वेन न प्रतीयते। (५२) एतदेव सदर्थकेनोपाधिपदेन सूचितम्। (५३) शून्यवादिभिः सदधिष्ठानभ्रमानङ्गीकारेण क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वरूपासद्वैलक्षण्यस्य (क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्वरूपस्य) शुक्तिरूप्ये प्रपञ्चे चानङ्गीकारात्। (५४) ननु- एवं सति यावत्सदधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं पर्यवसितम्। (५५) तथा च केवलान्वय्यत्यन्ताभावप्रतियोगिषु अवृत्तिषु गगनादिषु तार्किकाणां सिद्धसाधनम्;

रजताला तुच्छत्व मानावें लागत नाही. (५१) ब्रह्मज्ञानानें बाध होण्यापूर्वी प्रपंच, आणि शुक्त्यादिकाच्या ज्ञानानें बाध होण्यापूर्वी शुक्तिरजतादिक अस्तित्वानें भासत नाहीत असें तर नाहींच. अर्थात् त्यांना अत्यंत असत्त्व नाही. (५२) तुच्छाच्या अत्यंतासत्त्वाहून प्रपंचादिकाचें असत्त्व विलक्षण आहे हीच गोष्ट उपाधि या पदानें सुचविली आहे. प्रतिपन्नोपाधौ या शब्दामधील उपाधि- शब्द सत् म्ह० असणारा अशा अर्थाचा आहे. उपाधि म्ह० अधिकरण. प्रतियोगीचें आणि अत्यन्ताभावाचें अधिकरण. पण जें मुळींच नाही तें अधिकरण कसें होणार ? अर्थात् अधिकरण म्ह० सत्. असेल तेंच अधिकरण. (५३) उपाधि-शब्दानें सत्-अधिकरण धरावयाचें असल्यानें आमच्यावर शून्यवादहि प्रसक्त होत नाही. कारण, शून्यवादी सदधिष्ठानक भ्रम मानीत नाहीत म्ह० त्यांच्या मतें भ्रमाला सत्य अधिष्ठानाची आवश्यकता नसते. अधिष्ठानावांचून ते भ्रम मानतात. पण अधिष्ठानावांचून भ्रम होणें अशक्य आहे. आम्ही भ्रमाचें अधिष्ठान सत् असावें लागतें असें मानतों. अधिष्ठानदृष्टया त्यांच्या-आमच्यामधें हा विशेष आहे. दुसरें असें कीं, शून्यवादी शुक्तिरूप्याला किंवा प्रपंचाला असद्वैलक्षण्य मानीत नाहीत, तर असत्त्वच मानतात. असत् म्ह० क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्व म्ह० कोणत्याहि अधिकरणावर अस्तित्वानें भासण्याला पात्र नसणें. आणि असद्वैलक्षण्य म्ह० क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्व म्ह० कोठेंतरी अस्तित्वानें भासण्याला पात्र असणें. एवं च शून्यवादी प्रपंचादिकाला असद्वैलक्षण्य मानीत नाहीत, पण आम्ही मानतों. म्हणून आमच्यावर शून्यवादप्रसंग नाही, किंवा शून्यवादानें अर्थान्तरताहि नाही. तसेंच माध्यमिकमतानें आमच्यावर सिद्धसाधनताहि येत नाही. जरी प्रपंचाला त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व मानल्यामुळें असत्त्व सिद्ध होत असलें तरी आम्ही प्रपंचाला सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्व मानतों म्ह० अत्यन्तासत्त्वाहून वैलक्षण्य मानतों. पण माध्यमिक सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्व मानीत नाहीत. म्हणून सिद्धसाधनताहि नाही.

(५४) प्रतिवादी— असें असल्यास म्ह० उपाधिशब्दानें सदधिकरण असा अर्थ धरावयाचा असल्यास 'प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व' या मिथ्यात्वाच्या लक्षणाचें पर्यवसान 'यावत्सदधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' अशा अर्थावर झालें. उपाधि म्ह० सत् अधिकरण. उपाधि म्ह० उपाधित्वावच्छिन्न, सदधिकरणत्वावच्छिन्न म्ह० यावत् सत् अधिकरणें, सगळीं सत् अधिकरणें. प्रतिपन्नोपाधि या शब्दापुढें सप्तमी असून तें त्रैकालिकनिषेधाचें विशेषण आहे. म्हणून यावत्सदधिकरण या पदाचा बहुव्रीहि समास केला पाहिजे. यावन्ति सन्ति अधिकरणानि यस्य सः यावत्सदधिकरणकः अत्यन्ताभावः, असा समास. एवं च आतां मिथ्यात्वाचें लक्षण 'यावत्सदधिकरणकात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' असें झालें. प्राचीन पद्धतीमधें बहुव्रीहि केला तरी कप् प्रत्यय न लावण्याचा प्रघात असतो. म्हणून मूळ ग्रंथामधें क-प्रत्यय दिसत नाही. (५५) मिथ्यात्वाचें असें लक्षण बनल्यामुळें तार्किकांच्या मतानें वादीवर सिद्धसाधन येतें. तार्किक गगन काल इत्यादि कांही पदार्थ अवृत्ति मानतात. अवृत्ति पदार्थ केवलान्वयी अशा अत्यन्ताभावाचे प्रतियोगी असतात. गगनाभाव कालाभाव हे केवलान्वयी असतात. एवं च केवलान्वयी असलेल्या अत्यन्ताभावाचे प्रतियोगी जे गगनादिक अवृत्ति पदार्थ, ते तार्किकमतानें यावत्सदधिकरणकात्यन्ताभावप्रतियोगीच असतात. गगनाचा अत्यन्ताभाव सगळ्या सत् अधिकरणांवर असतो, आणि तसल्या अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व गगनाला असतें. म्हणून सिद्धसाधन झालें.

केवलान्वयित्व म्ह० अत्यन्ताभावाप्रतियोगित्व. प्रमेयत्व, अभिधेयत्व यांचा अत्यन्ताभाव कोठेंहि नसतो. प्रमेयत्व सर्वत्र असतें. अभिधेयत्व सर्वत्र असतें. म्हणून तें अत्यन्ताभावाप्रतियोगी आहे. म्हणून त्याच्यावर केवलान्वयित्वाच्या लक्षणाचा समन्वय झाला. परंतु गगनाभावावर लक्षण बसत नाही. लक्ष्य असून लक्षण बसत नाही म्हणून अव्याप्ति. लक्ष्य असलेल्या कांही व्यक्तींवर लक्षण न बसणें म्हणजे अव्याप्ति. 'लक्ष्यैकदेशावृत्तित्वं म्ह० लक्ष्यतावच्छेदकसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं अव्याप्तिः'. गगन विभु आहे. एकूणएक मूर्तद्रव्यांशीं ज्याचा संयोग असतो त्याला विभु म्हणतात. आकाश विभु आहे, पण त्याचें कोठेंहि 'राहणें' नसतें. घटादिकांचें जसें भूतलादिक अधिकरण असतें आणि घटादिक आधेय असतात, तसें आकाशादिकांला कोणी अधिकरण नसतें आणि आकाशादिक कोणाचे आधेय नसतात. विभूला आसन कसें असणार? आकाशाचा संयोग मूर्तमात्राशीं असतो, पण आकाश मूर्तावर आधेय नाही. घटाला भूतलाची आधेयता आहे आणि ती संयोगसंबंधानें आहे. म्हणून 'भूतले घटः संयोगेन वर्तते' अशी प्रतीति येते. आकाशाचाहि भूतलादिक मूर्तपदार्थांशीं संयोग आहे, पण 'भूतले आकाशः संयोगेन वर्तते' अशी प्रतीति येत नाही. अर्थात् संयोगाचे प्रकार दोन– एक वृत्तित्वनियामक आणि दुसरा वृत्तित्वानियामक. जो संयोग 'वर्तते' या ज्ञानाचें कारण असेल तो वृत्तित्वनियामक. आणि ज्या संयोगामुळें 'वर्तते' असें ज्ञान होत नाही तो वृत्तित्वानियामक. वृत्तित्वनियामक म्ह० वृत्तितावच्छेदक. आणि वृत्तित्वानियामक म्ह० वृत्तितानवच्छेदक. घटाचा भूतलाशीं संयोग वृत्तितावच्छेदक आहे आणि गगनाचा भूतलाशीं संयोग वृत्तितानवच्छेदक आहे. भूतलनिरूपित घटनिष्ठवृत्तिता सावच्छिन्न म्ह० संयोगावच्छिन्न आहे. पण भूतलनिरूपित गगननिष्ठवृत्तिता निरवच्छिन्न आहे. असो. गगनाभावावर केवलान्वयीच्या लक्षणाची अव्याप्ति येते हें पहावयाचें आहे. आकाश कोठेंहि 'राहत' नाही म्ह० त्याची वृत्तिता सावच्छिन्न नाही. म्हणून आकाशाभाव सर्वत्र असतो. म्हणजे आकाशाभावाचा अभाव कोठेंहि राहत नाही. आकाशाभावाभाव म्ह० आकाशच. तात्पर्य, आकाशाभाव हा लक्ष्य असून त्याच्यावर अत्यन्ताभावाप्रतियोगित्व हें केवलान्वयित्वाचें लक्षण बसत नाही. कारण, आकाशाभाव अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी आहे. म्हणून आकाशाभावावर अव्याप्ति आली. या अव्याप्तीचा निरास करण्याकरितां अत्यन्ताभावाला वृत्तिमान् हें विशेषण द्यावयाचें. जो वृत्तिमान् अशा अत्यन्ताभावाचा अप्रतियोगी असेल तो केवलान्वयी. प्रमेयत्व अभिधेयत्व हे धर्म वृत्तिमदत्यन्ताभावाप्रतियोगी आहेत. आतां आकाशाभावाचा जो आकाशरूप अत्यन्ताभाव, तो वृत्तिमान् नाही. कारण, आकाशादि विभु द्रव्यें वृत्तिमान् नसतात. आतां वृत्तिमान् असे जे घटात्यन्ताभावादिक त्यांचा अप्रतियोगीच आकाशाभाव आहे. म्हणून 'वृत्तिमदत्यन्ताभावाप्रतियोगित्व' हें लक्षण आकाशाभावावर बसलें. अव्याप्ति नाही. तथापि केवलान्वयित्वाचें लक्ष्य असलेल्या संयोगाभावावर अव्याप्ति येते. वृक्षाच्या अग्रावर कपि बसला आहे समजा, म्ह० वृक्षावर कपिसंयोग आहे. पण त्याचवेळीं वृक्षावर कपिसंयोगाचा अभावहि आहे. कारण, वृक्षाच्या मुळावर त्यावेळीं कपिसंयोग नाही. जेथें कपिसंयोग नाही त्या वृक्षेतरांवर कपिसंयोगाभाव आहेच, पण ज्या वृक्षावर कपिसंयोग आहे त्या वृक्षावरहि कपिसंयोगाभाव आहे. अर्थात् कपिसंयोगाभाव सर्वत्र आहे म्हणून तो केवलान्वयी आहे. त्याच्यावर लक्षण बसलें पाहिजे. पण बसत नाही. कपिसंयोगाभावाचा अभाव संयोगरूप असतो. आतां वृक्षावर मुळाशीं कपिसंयोगाभाव आहे आणि त्याच वृक्षावर शेंड्याशीं कपिसंयोगाभावाभाव आहे म्ह० संयोग आहे. हा संयोगरूप कपिसंयोगाभावात्यन्ताभाव समवायसंबंधानें वृत्तिमान् आहे, आणि त्याचा प्रतियोगी कपिसंयोगाभाव आहे. एवं च कपिसंयोग वृत्तिमदत्यन्ताभावप्रतियोगी आहे, अप्रतियोगी नाही. म्हणून कपिसंयोगाभावावर अव्याप्ति आली. या अव्याप्तीचा निरास करण्याकरितां अत्यन्ताभावाला 'सावच्छिन्नवृत्तिकान्य' असें दुसरें विशेषण द्यावयाचें. आतां कपिसंयोगाभावाभाव अत्यंताभाव असून वृत्तिमान्हि आहे, परंतु सावच्छिन्नवृत्तिक आहे, सावच्छिन्नवृत्तिकान्य नाही. केवलान्वयित्वाचें लक्षण 'सावच्छिन्नवृत्तिकान्य-

(५६) यदधिकरणं यत् सत् तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं तस्य मिथ्यात्वमिति विवक्षायां (५७) अधिकरणपदेनावृत्तिनिराकरणेऽपि संयोगसंबन्धेन समवायसंबन्धेन वा यत् घटाधिकरणं समवायसंबन्धेन सयोगसंबन्धेन वा घटस्य तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगितया सर्वेषु वृत्तिमत्सु दुरुद्धरं सिद्धसाधनम्; (५८) येन संबन्धेन यद्यस्याधिकरणं तेन संबन्धेन तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमिति विवक्षायां (५९) अव्याप्यवृत्तिषु संयोगादिषु सिद्धसाधनम्–

वृत्तिमत्–अत्यन्ताभाव–अप्रतियोगित्व' असें आहे. म्हणून कपिसंयोगाभावावर अव्याप्ति येत नाही, लक्षण बसतें. प्रकृत गगन काल इ० पदार्थ केवलान्वयी अशा अत्यन्ताभावाचे प्रतियोगी आहेत. आणि ते स्वतः अवृत्ति आहेत. त्यांच्यावर यावत्सदधिकरणकात्यन्ताभावप्रतियोगित्व आलें. आणि तें तार्किकांना मान्यच आहे. म्हणून वादीवर तार्किकमतानें सिद्धसाधन आलें.

(५६) वादी— प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिक निषेधप्रतियोगित्वाचा म्ह० स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचा अर्थ 'यदधिकरणं यत् सत् तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' असा करावा, 'यावत्सदधिकरणकात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' असा यथाश्रुत करावयाचा नाही. यस्य अधिकरणं यदधिकरणम्. 'यस्य अधिकरणं यत् सत् तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं तस्य मिथ्यात्वम्' असें धरावयाचें. म्ह० ज्याचें जें सत् असें अधिकरण असेल, त्या सत् अधिकरणावरील अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व हें त्याचें मिथ्यात्व असें विवक्षित धरावयाचें. आतां गगनाभावाचा गगनात्मक जो अत्यन्ताभाव तो अवृत्ति असल्यानें अधिकरणनिष्ठ नाही. म्हणून यस्य गगनाभावस्य अधिकरणं यत् सत् = भूतलादिक, तन्निष्ठ असा गगनाभावाभाव तार्किकमतानें सिद्ध नाही. म्हणून सिद्धसाधन नाही. (५७) प्रतिवादी— अवृत्ति असलेल्या म्ह० वृत्तिमान् नसलेल्या आकाशाभावाभावाचें निराकरण लक्षणामधील अधिकरण–शब्दानें झालें आणि अवृत्ति गगनादिकांवर येणाऱ्या सिद्धसाधनाचें निराकरण झालें. परंतु सगळ्या वृत्तिमान् पदार्थांवरच दुरुद्धर असें सिद्धसाधन येणार आहे. या सिद्धसाधनाचा उद्धार करतां येणार नाही. संयोगसंबंधानें घटाचें अधिकरण जें भूतलादिक, त्याच्यावरील समवायसंबंधानें घटाच्या अत्यन्ताभावाची प्रतियोगिता घटाला येते. म्हणून घटावर सिद्धसाधन. आणि समवायसंबंधानें घटाचें अधिकरण जें कपाल, त्याच्यावरील संयोगसंबंधानें घटाच्या अत्यन्ताभावाची प्रतियोगिता घटाला येते, म्हणून सिद्धसाधन. भूतलावर संयोगानें घट आहे. पण त्याच भूतलावर त्याचवेळीं घट समवायानें नाही, म्ह० समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक घटाभाव आहे. तसेंच समवायानें घटविशिष्ट कपालावर संयोगसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक घटाभाव आहे. यदधिकरणं = संयोगसंबंधानें घटाधिकरण, यत् सत् = भूतल, तन्निष्ठ म्ह० भूतलनिष्ठ जो अत्यन्ताभाव म्ह० समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक घटाभाव, त्याचें प्रतियोगित्व घटाला आहे. तसेंच, समवायसंबंधानें घटाधिकरण कपाल, तन्निष्ठ संयोगसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभावाचें प्रतियोगित्व घटाला आहे. म्हणून घटादिक सर्व वृत्तिमानांवर सिद्धसाधन येतें. (५८) वादी — 'ज्या संबंधानें जें ज्याचें अधिकरण असेल त्या संबंधानें म्ह० तत्संबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक तन्निष्ठ अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व' असें मिथ्यात्वाचें लक्षण विवक्षित धरल्यास सिद्धसाधन येणार नाही. येन संबन्धेन म्ह० संयोगसंबंधानें यत् म्ह० भूतल यस्याधिकरणं घटाचें अधिकरण आहे, तेन संबन्धेन म्ह० संयोगसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक तन्निष्ठ म्ह० भूतलनिष्ठ घटात्यन्ताभाव तार्किकमतानें सिद्ध नाही. तसेंच, समवायानें घटाधिकरण कपाल. कपालनिष्ठ समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक घटात्यन्ताभाव तार्किकमतानें सिद्ध नाही. म्हणून सिद्धसाधन येत नाही. (५९) प्रतिवादी— 'येन संबन्धेन यत् यस्याधिकरणं तेन संबन्धेन तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' असा परिष्कार केल्यास संयोग, विभाग, शब्द इत्यादि अव्याप्यवृत्ति पदार्थांवर तार्किकमतानें सिद्धसाधन येईल. समवायसंबन्धानें संयोगाधिकरण जो वृक्ष, त्याच्यावरील समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रति-

(६०) इति चेत्, न, येन रूपेण यदधिकरणतया यत् प्रतिपन्नं तेन रूपेण तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वस्य प्रतिपन्नपदेन सूचितत्वात्। (६१) तच्च रूपं संबन्धविशेषोऽवच्छेदकविशेषश्च। न हि संबन्धविशेषमन्तरेण भूतले घटाधिकरणता प्रतीयते, अवच्छेदकविशेषमन्तरेण वा वृक्षे कपिसंयोगाधिकरणता। (६२) तथा च येन संबन्धविशेषेण येन चावच्छेदकविशेषेण यदधिकरणताप्रतीतिर्यत्र भवितुमर्हति, तेनैव संबन्धविशेषेण तेनैव चावच्छेदकविशेषेण तदधिकरणकात्यन्ता-

---

योगिताकाभावाचें प्रतियोगित्व संयोगाला येतें. आणि तें तार्किकांना मान्य आहे. म्हणून सिद्धसाधन येतें. (६०) वादी — इति चेन्न. प्रतिपन्नोपाधौ यांतील प्रतिपन्न या शब्दानें 'येन रूपेण यदधिकरणतया ज्ञात' इतका अर्थ घ्यावयाचा आहे. आणि 'येन रूपेण यदधिकरणतया यत् प्रतिपन्नं तेन रूपेण तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' असा एकूण मिथ्यात्वाच्या लक्षणाचा परिष्कार करावयाचा आहे. (६१) तसेंच, येन रूपेण तेन रूपेण या रूप-शब्दानें विशिष्ट संबन्ध आणि विशिष्ट अवच्छेदक धर्म धरावयाचे आहेत. कारण, विशिष्टसंबंधावांचून भूतलावरील घटाची अधिकरणता म्ह० भूतलनिष्ठ घटनिरूपित अधिकरणता प्रतीत होत नसते. आणि विशिष्ट अवच्छेदक धर्म धरल्यावांचून वृक्षनिष्ठ कपिसंयोगनिरूपित अधिकरणता प्रतीत होत नसते. (६२) तथा च आतां सगळा परिष्कार 'येन संबन्धविशेषेण येन च अवच्छेदकविशेषेण यदधिकरणताप्रतीतिः यत्र भवितुमर्हति, तेनैव संबन्धेन तेनैव च अवच्छेदकविशेषेण तदधिकरणताकात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं तस्य मिथ्यात्वम्' असा झाला. संबन्धविशेषेण आणि अवच्छेदकविशेषेण या दोन्ही तृतीयान्तपदांचा अन्वय यदधिकरणता यांतील अधिकरणतेवर करावयाचा. यदधिकरणता यांतील यत्-शब्दानें आधेय धरावें. यत्र-शब्दानें अधिकरण धरावें. एवं च 'यत्संबन्धावच्छिन्नयद्धर्मावच्छिन्नयन्निरूपिताधिकरणतावान्' असा परिष्कारांतील पहिल्या भागाचा अर्थ झाला. आतां उत्तरार्ध— तेन संबन्धविशेषेण, तेन अवच्छेदकविशेषेण या तृतीयांचा अन्वय प्रतियोगित्वावर आहे. तदधिकरणक यामधील तत्-शब्दानें पूर्वार्धांतील यन्निरूपित यांतील यत्-शब्दानें धरलेलें जें आधेय तेंच धरावयाचें आणि तस्य मिथ्यात्वं यांतील तस्य-शब्दानेंहि तेंच आधेय धरावयाचें. तेनैव संबन्धेन यांमधील एवकारानें इतर संबंधाची व्यावृत्ति केली आहे. आणि तेनैव अवच्छेदकविशेषेण यामधील एवकारानें इतर अवच्छेदकधर्माची व्यावृत्ति केली आहे. म्हणून तेनैव संबन्धविशेषेण म्ह० तदितरसंबन्धानवच्छिन्न, आणि तेनैव अवच्छेदकविशेषेण म्ह० तदितरावच्छेदकानवच्छिन्न. एकूण उत्तरार्धाचा 'तदितरसंबन्धानवच्छिन्न– तदितरावच्छेदकानवच्छिन्न– तदधिकरणकात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' असा अर्थ झाला. असलें प्रतियोगित्व ज्याला असेल त्याचें तेंच मिथ्यात्व होय. एवं च मिथ्यात्वाच्या 'प्रतिपन्नोपाधौ' इत्यादिक लक्षणाचा पर्यवसित अर्थ 'यत्संबन्धावच्छिन्न-यद्धर्मावच्छिन्न–यन्निरूपिताधिकरणकात्यन्ताभावीय–तदितरसंबन्धानवच्छिन्न–तदितरावच्छेदकानवच्छिन्नप्रतियोगित्वं तस्य मिथ्यात्वम्' असा होत आहे. मग सिद्धसाधनता कोठें आहे ? सिद्धसाधनता नाही.

आतां यथाश्रुत लक्षण कपिसंयोगावर प्रथमतः बसवूं. येन संबन्धेन म्ह० समवायसंबंधानें, येन अवच्छेदकविशेषेण म्ह० वृक्षाच्या अग्रानें, यदधिकरणता म्ह० कपिसंयोगनिरूपित अधिकरणता, यत्र म्ह० वृक्षावर आहे, म्ह० वृक्षावरील कपिसंयोगाची अधिकरणता समवायसंबन्धावच्छिन्न आणि अग्रावच्छिन्न अशी आहे, तेनैव संबन्धेन म्ह० समवायसंबंधानें, तेनैव अवच्छेदकविशेषेण म्ह० अग्रानें, तदधिकरणक म्ह० वृक्षाधिकरणक अशा अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व कपिसंयोगावर आलें. हेंच कपिसंयोगाचें मिथ्यात्व होय. हें तार्किकमतानें सिद्ध नाही. म्हणून अव्याप्यवृत्तीवर सिद्धसाधन नाही. प्रतियोगीचा अधिकरणतावच्छेदकसंबंध आणि अत्यन्ताभावीय प्रतियोगितावच्छेदकसंबंध एकच धरल्यामुळें घटादि वृत्तिमान् पदार्थावर दिलेलें सिद्धसाधनहि येत नाही. तसेंच, प्रतियोगीचें अधिकरण धरल्यामुळें अवृत्ति असलेल्या गगनादिकांवरील सिद्धसाधनहि येत नाही.

भावप्रतियोगित्वं तस्य मिथ्यात्वमिति पर्यवसिते क्व सिद्धसाधनम् ? (६३) यदि पुनः ध्वंसप्रागभावप्रतियोगित्वमिवात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमाकाशादौ न स्यात्, साधकमानाभावस्य तुल्यत्वात्, (६४) 'इहाऽऽकाशो नास्ति' इति प्रत्यक्षप्रतीत्यसंभवात्, (६५) अनुमाने चानु-

---

(६३) 'यदि पुनः ध्वंस०' येथपासून 'संयोग-तदभाववत्तयोपपत्तेः' येथपर्यंत शंकाग्रंथ आहे. आणि 'तदा.... मन्तव्यम्' या छोटचा पंक्तीमधें उत्तर आहे. शंकाग्रंथ आणि उत्तर या सर्वाचें संक्षेपानें तात्पर्य असें कीं – 'गगनादि अवृत्ति पदार्थ, घटादि वृत्तिमान् पदार्थ आणि संयोगादि अव्याप्यवृत्ति पदार्थ, यांच्यावर तार्किकमतानें देखील सिद्धसाधन येऊं शकत नाही.' असें धरलें तर मिथ्यात्वाचें लक्षण 'सन्मात्रनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' इतकेंच करावें.

आतां त्या ग्रंथाचा खंडशः अर्थ करावयाचा. 'यदि पुनः' या पदांचा अन्वय 'तदा' या पदावर. कोणी असें म्हणेल तर आम्ही तसें म्हणूं. आतां ध्वंस० इत्यादि पंक्ति. आकाश काल इत्यादिकांना जसें ध्वंसप्रतियोगित्व किंवा प्रागभावप्रतियोगित्व नसतें तसें अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वहि नसणारच. ध्वंसप्राग-भावप्रतियोगित्वाचें साधक प्रमाण जसें नाही, तसें अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचेंहि साधक प्रमाण नाही. साधकप्रमाणाचा अभाव तुल्यच आहे. आकाश अनादि असल्यानें त्याला प्रागभावप्रतियोगित्व असणें शक्य नाही. आणि आकाशादिक नित्य म्ह० अनंत असल्यामुळें त्यांना ध्वंसप्रतियोगित्व असणेंहि शक्य नाही. तर त्याचप्रमाणें आकाशादिक विभु म्ह० सर्वगत असल्यानें त्यांना अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वहि असणें शक्य नाही. आतां तें तिन्ही प्रकारचें प्रति-योगित्व मिथ्यानुमानानंतर किंवा सृष्टचादिवेदान्त-वाक्यांचा विचार केल्यानंतर सिद्ध होईल, पण तों-पर्यंत तरी तें नाही. ज्या प्रमाणानें आकाशादिकांचें अस्तित्व सिद्ध होतें त्याच परिशेषानुमानरूपी प्रमाणानें आकाशादिक अनादि अनंत आणि विभु आहेत असें सिद्ध होतें. धर्मिग्राहकप्रमाणानेंच आकाशादिकांना ध्वंस, प्रगभाव आणि अत्यन्ताभाव एतन्निरूपित-प्रतियोगित्व नाही असें सिद्ध होतें. (६४) ध्वंसप्राग-भावप्रतियोगित्वाप्रमाणें अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वालाहि साधक प्रमाण नाही. आकाशाच्या अत्यन्ताभावाची प्रत्यक्ष प्रतीति यावयाची तर 'इह आकाशो नास्ति' अशी असली पाहिजे. पण तशी प्रत्यक्ष प्रतीति संभवतच नाही. भूतलावर आकाश नाही तर काय अनंत योजनें लांब रुंद उंच असा पोलादी भरीव ठोकळा भूतलावर आहे? (६५) बरें, अनुमानानें अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व सिद्ध होतें म्हणावें तर अनु-मानाला अनुकूल तर्क नाही. 'गगन भूतलादिनिष्ठा-त्यन्ताभावप्रतियोगि असलें पाहिजे, भूतलावरील वृत्ति-त्वावच्छेदकसंबंधाचें प्रतियोगित्व गगनाला नसतें म्ह० गगनाचा वृत्तित्वावच्छेदक संबंध भूतलादिकावर नसतो म्हणून.' असें अनुमान मांडतां येईल. पण गगनाचा वृत्तित्वावच्छेदक संबंध नसला तरी त्याचा अत्यन्ताभाव असलाच पाहिजे हें कशावरून ? व्याप्तीचा साधक अनुकूल तर्क नाही.

घट भूतलावर संयोगसंबंधानें राहतो. म्हणून घट हा संयोगाचा प्रतियोगी आहे आणि भूतल संयोगाचें अनुयोगी आहे. ज्याचा संबंध तो संबंधाचा प्रतियोगी, आणि ज्याच्याशीं संबंध तो संबंधाचा अनुयोगी.

'पर्वतो वह्निमान्, धूमात्' इ० कोणत्याहि अनु-मानांतील हेतूवर अप्रयोजकपणाची शंका येऊं शकते. प्रयोजक म्ह० साधक. हा साधक क्वचित् जनक असेल तर क्वचित् ज्ञापक असेल. धूम हा वह्नीचा प्रयोजक नाही म्ह० ज्ञापक नाही अर्थात् त्यांची व्याप्ति नसेल अशी शंका. म्ह० धूम असला तरी वह्नि नसेल, असलाच पाहिजे हें कशावरून? अशी शंका. धूमवह्नींच्या व्याप्तीला अनुकूल तर्क नसल्यास ती व्याप्ति सिद्ध होणार नाही. 'यदि वह्निर्न स्यात् तर्हि धूमोऽपि न स्यात्, वह्निजन्यत्वात्' असा येथें तर्क देतां येतो. धूम वह्निजन्य असल्यामुळें वह्नि नसता तर धूमहि असता ना. जनक नसल्यास जन्य असणारच नाही. या तर्कावरून धूम वह्नीचा प्रयोजक म्ह० ज्ञापक आहे असें ठरतें, आणि व्याप्ति सिद्ध होते. आतां प्रकृत. 'जे वृत्तित्वावच्छेदकसंबन्धप्रतियोगि

कूलतर्काभावात्, (६६) सामान्यतो दृष्टमात्रेण ध्वंसप्रागभावप्रतियोगित्वस्यापि सिद्धिप्रसङ्गात्, (६७) तद्व्यतिरेकेण कस्यचित् कार्यस्यानुपपत्तेरभावाच्च; (६८) एवं संयोगसंबन्धेन घटवति

नसतें तें अत्यन्ताभावप्रतियोगि असतें ' या व्याप्तीला अनुकूल तर्क नाही म्हणून वृत्तित्वावच्छेदकसंबन्धाप्रतियोगित्व हें अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचें व्याप्य म्ह० ज्ञापक म्ह० प्रयोजक ठरत नाही आणि व्याप्ति सिद्ध होत नाही. म्हणून गगनाच्या भूतलनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाला अनुमान प्रमाण नाही. (६६) आतां तर्कशून्य अशा नुसत्या सामान्यतः दृष्ट हेतूनें म्ह० कांही ठिकाणीं तसें दिसतें, यावरून पूर्वोक्त अनुमानानें किंवा गगन-जलान्यतरत्व अशा प्रकारच्या हेतूनें आकाशाला अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व सिद्ध होतें असें मानलें तर ध्वंसप्रतियोगित्व किंवा प्रागभावप्रतियोगित्व देखील सिद्ध होण्याचा प्रसंग येईल. ज्या हेतूनें आकाशाला अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व सिद्ध होतें त्याच अनुमानानें ध्वंसप्रतियोगित्वादिकहि सिद्ध कां होऊं नये ?

'जन्यानां कालोपाधित्वम्' या न्यायानें भूतल हें जन्य असल्यामुळें तो एक कालाचा उपाधि आहे म्ह० भूतल कालाचें अवच्छेदक आहे. छत्रपति संभाजीची कारकीर्द असें म्हटलें. 'छ० संभाजीच्या राज्याचा काल म्ह० महाकालाचा एक काल्पनिक छत्रपतीनें मर्यादित केलेला तुकडा' असा त्या म्हणण्याचा अर्थ आहे. छत्रपतीच्या राज्यपदाला आदि अंत आहेत. म्हणून छत्रपतीचें राज्य महाकालाचा तुकडा पाडणारा एक उपाधि आहे. जन्य असलेलें छत्रपतिराज्यपद कालोपाधि आहे. याप्रमाणें भूतलहि कालोपाधि आहे. कालोपाधीला आपण खंडकाल असें म्हणूं. एवं च भूतल हा एक खंडकाल आहे. काल सर्वाधार असतो. अर्थात् प्रत्येक पदार्थ कालावर विशेषणतासंबंधानें म्ह० कालिकविशेषणतासंबंधानें राहत असतो. भूतलहि कालच आहे. म्हणून त्याच्यावरहि विशेषणतासंबंधानें सर्व पदार्थ राहणारच. उदा० कूपजल म्ह० कुव्यामधील पाणी भूतलावर विशेषणतासंबंधानें राहील. पण त्याच भूतलावर संयोगसंबंधानें घट आहे. घटाचा भूतलाशीं असलेला संयोग वृत्तिनियामक आहे. पण कूपजलाचा भूतलाशीं असलेला कालिकविशेषणता हा संबंध वृत्तिनियामक नाही. वृत्तिनियामक म्ह० वृत्तित्वावच्छेदक, आणि वृत्ति-अनियामक म्ह० वृत्तित्वानवच्छेदक. आतां घटाला भूतलनिष्ठवृत्तिनियामकसंबंधाचें प्रतियोगित्व आहे, परंतु कूपजलाला भूतलनिष्ठवृत्तिनियामकसंबंधाचें प्रतियोगित्व नाही. भूतलावर संयोगसंबंधानें कूपजल नसल्यामुळें जसें कूपजलाला भूतलनिष्ठात्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व आहे, त्याप्रमाणें त्याला भूतलनिष्ठवृत्तिनियामकसंबन्धाप्रतियोगित्वहि आहे. त्याच्या ठिकाणीं दोन्ही आहेत. तर आतां या कूपजलाच्या दृष्टान्तानें म्ह० सामान्यतः दृष्ट अनुमानानें गगनाला जर अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व मानलें, तर त्याच कूपजलाच्या दृष्टान्तानें गगनाला ध्वंसप्रतियोगित्व आणि प्रागभावप्रतियोगित्वहि मानतां येईल. कूपजल जसें प्रागभावप्रतियोगि असतें किंवा ध्वंसप्रतियोगि असतें तसें गगनहि आहे असें मानावें. पण तें तर अयुक्त आहे. तात्पर्य, गगनाला अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व अनुमानानेंहि सिद्ध होत नाही. (६७) अर्थापत्तीनेंहि गगनाचें अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व सिद्ध होत नाही. कारण, गगनाला अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व न मानल्यामुळें एखाद्या कार्याची अनुपपत्ति होते म्ह० कार्य उत्पन्न होण्याचें नडतें असें नाही. 'पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते'. दत्तोपंत धष्ट-पुष्ट तर आहे, पण दिवसा तो तोंडांत पाणीदेखील घालीत नाही. पण मग तो पुष्ट कसा राहिला ? तर तो रात्रीं भोजन करीत असला पाहिजे. रात्रिभोजन न मानलें तर पुष्टत्वाची उपपत्ति लागत नाही. पुष्ट तर आहे, अर्थात् रात्रिभोजनाची सिद्धि होते. ही दृष्टार्थापत्ति होय. पण तशी अर्थापत्ति गगनाच्या अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाविषयीं नाही. म्हणून अवृत्ति गगनादिकावर सिद्धसाधनता येत नाही. (६८) घटादि वृत्तिमान् पदार्थांना स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व तार्किकांनाहि मान्य असल्यानें सिद्धसाधनता येते या म्हणण्यांतहि अर्थ नाही. कारण, गगनावर सिद्धसाधनता येत नाही त्याप्रमाणें घटादिकालाहि अत्यन्ताभावसामाना-

भूतले समवायसंबन्धेन घटाभावसत्त्वे मानाभावात् (६९) लाघवेन घटात्यन्ताभावत्वेनैव घटसामानाधिकरण्यविरोधित्वकल्पनात् संबन्धविशेषप्रवेशे च गौरवात् (७०) घटसमवायाद्यभावमात्र-

---

धिकरण्य येत नाही. 'एवं' या पदाचा अन्वय 'न घटादेरत्यन्ताभावसामानाधिकरण्यम्' या वाक्यावर करावयाचा. संयोगसंबंधानें घट ज्याच्यावर राहतो आहे अशा भूतलावर समवायसंबंधानें घटाभावाचें अस्तित्व म्ह० समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकघटाभावाचें अस्तित्व मानावयास कांही प्रमाण नाही.

शंका-- प्रमाण आहे. 'तद्वत्ताबुद्धौ तदभाववत्ताबुद्धिः प्रतिबन्धिका' हा नियम प्रमाण आहे. घटवत्ताज्ञानाचें प्रतिबंधक घटाभाववत्ताज्ञान असतें. 'भूतलावर घट नाही' असें कळल्यास 'भूतलावर घट आहे' असें ज्ञान होत नसतें. प्रतिबंध म्ह० उत्पन्न होऊं न देणें किंवा उत्पन्न झालें असल्यास त्याचा खोटेंपणा दाखविणें. आतां या नियमामधें संबंधाचा निवेश न केल्यास दोष येईल. समवायानें घटाभावबुद्धि म्ह० समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकात्यन्ताभावबुद्धि संयोगेन घटवत्ताबुद्धीला प्रतिबंध करीत नाही. म्हणून 'तत्संबन्धावच्छिन्नतद्धर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकतदभावबुद्धिः तेन संबन्धेन तेन धर्मेण तद्वत्ताबुद्धौ प्रतिबन्धिका' असा संबन्धघटित नियम केला पाहिजे. अर्थात् संयोगेन घटवति भूतले समवायेन घटाभावसत्त्व मानण्याला अडचण नाही. जेथें संयोगानें घट आहे तेथें समवायानें घट नाही असें म्हणतां येतें. (६९) प्रतिवादी-- 'तद्वत्ताबुद्धौ तदभाववत्ता०' या नियमाप्रमाणें घटाभावाचें घटाशीं सामानाधिकरण्य नसतें हें आम्हांलाहि मान्य आहे. घटसामानाधिकरण्याशीं घटाभावाचा विरोध आहे हें खरें, पण या घटाभावाच्या घटसामानाधिकरण्यविरोधित्वाचें अवच्छेदक काय? असा प्रश्न आहे. शंकाकार म्हणतो कीं, संयोगसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकात्यन्ताभावत्व हें अवच्छेदक मानावें. पण आम्ही म्हणतों कीं, घटात्यन्ताभावत्व एवढेंच घटसामानाधिकरण्यविरोधित्वाचें अवच्छेदक मानावें. त्यामधें लाघव आहे, आणि संयोग इ० संबंधाचा निवेश करण्यानें गौरव येतें. लाघव साधत असल्यास गौरव करूं नये. 'संभवति लघौ गुरोरनवच्छेदकत्वम्'. तात्पर्य, घटात्यन्ताभाव हा घटात्यन्ताभावत्वानेंच घटसामानाधिकरण्याशीं विरोध करतो, संबन्धघटित--अत्यन्ताभावत्वानें नव्हे. एवं च घटवानावर घटाभाव असणें शक्य नाही, मग तो घटाभाव संयोगावच्छिन्नप्रतियोगिताक असो, नाही तर समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक असो.

शंका--'संयोगानें येथें घट आहे' असें ज्ञान झालें तरी 'समावायानें येथें घट नाही' असें ज्ञान होत असतें. म्हणून 'समवायेन घटो नास्ति' या ज्ञानाचा विषय समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक घटाभाव आहे, असें आम्ही म्हणतों. आणि त्या धोरणानें समवायेन घटाभावाचा संयोगेन घटसामानाधिकरण्याशीं विरोध येत नाही. परंतु जर नुसता घटाभावच 'समवायेन घटो नास्ति' या प्रतीतीचा विषय असेल तर विरोध आलाच पाहिजे. पण विरोध तर नसतो. (७०) प्रतिवादी-- नुसता घटसमवाय विषय मानला तरी 'समवायेन घटो नास्ति' या प्रतीतीची उपपत्ति लागते. त्या प्रतीतीचा विषय समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकघटाभाव मानावा लागत नाही. 'संयोगेन अत्र घटः अस्ति' या प्रतीतीचा विषय घटसंयोग, आणि 'समवायेन अत्र घटो नास्ति' या प्रतीतीचा विषय घटसमवायाभाव. आतां या दोन विषयांमधें विरोध नाही म्हणून 'संयोगेन घटः अस्ति' आणि 'समवायेन घटो नास्ति' या दोन्ही प्रतीति जमतात. त्या जमण्याकरितां प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभावाच्या नियमामधें संबंधाचा निवेश करावा लागत नाही.

शंका-- घट असण्याला घटाभाव असण्याचा विरोध आहे, घटवत्तेला घटाभाववत्तेचा विरोध आहे असें तुमचें म्हणणें. पण जसें आकाश भूतलाशीं संबद्ध असलें तरी भूतलावर आकाशाभाव असतोच. कारण, आकाश अवृत्ति आहे. तसेंच घट जरी भूतलाशीं संबद्ध असला तरी घटसंबद्धभूतलावर घटाभावहि राहील. आकाशासारखा घटहि अवृत्ति

विषयकतया प्रतीतेरुपपत्तेः (७१) आधाराधेयभावस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वेन घटस्यावृत्तित्वशङ्कानुदयात् (७२) उक्तयुक्तश्च न घटादेरत्यन्ताभावसामानाधिकरण्यम्; (७३) एवं संयोगतदभावयोर्नैकाधिकरण्यम्, 'अग्रे वृक्षः कपिसंयोगी, मूले न' इति प्रतीतेरग्रमूलयोरेव संयोगतदभाववत्तयोपपत्तेः; (७४) तदा सन्मात्रनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमेव मन्तव्यम्। (७५) न च- एवं सति भावाभावयो-

---

मानावा. (७१) प्रतिवादी— घट आणि भूतल यांचा आधाराधेयभाव प्रत्यक्ष दिसत आहे तर घटाच्या अवृत्तित्वाची शंका उत्पन्न होऊंच शकत नाही. 'भूतले घटो वर्तते' असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे, मग घट अवृत्ति असेल असें कसें म्हणतां येईल ?

शंका — 'घटसंयोगी घटात्यन्ताभाववान्, घटसमवायाभावात्' म्ह० जेथें घटसंयोग असतो तेथें घटात्यन्ताभाव असला पाहिजे. कारण, तेथें घटसमवाय नसतो. या अनुमानानें घट आणि घटाभाव यांचें सामानाधिकरण्य असतें असें म्हणतां येईल. (७२) प्रतिवादी — पूर्वी आम्ही युक्ति सांगितली आहेच. तिनें या शंकेचा निरास होतो. शंकाकाराचा अनुमानाला अनुकूल तर्क नाही. घटसमवायाभाव हा हेतु संयोगेन घटात्यन्ताभावाचा प्रयोजक नाही. या सर्व कारणांवरून घटादिकांचें घटात्यन्ताभावाशीं सामानाधिकरण्य नाही, हें सिद्ध झालें. अर्थात् घटादिकांवर सिद्धसाधनता येत नाही.

(७३) अव्याप्यवृत्ति अशा संयोगादिकावरहि सिद्धसाधनता नाही हें आतां दाखवावयाचें. जसें घट आणि घटाभाव यांचें सामानाधिकरण्य मानतां येत नाही, तसें संयोग आणि संयोगाभाव यांचेंहि ऐकाधिकरण्य म्ह० एकाधिकरणवृत्तित्व म्ह० सामानाधिकरण्य मानतां येत नाही.

येथें शंका येईल कीं— 'अग्रे वृक्षः कपिसंयोगी, मूले न' अशी प्रतीति येते. या प्रतीतीवरून संयोग आणि संयोगाभाव हे एकाच वृक्षावर आहेत, त्यांचें सामानाधिकरण्य आहे असें ठरतें. तर या प्रतीतीची वाट काय ? तर त्याचें उत्तर असें आहे कीं — 'अग्रे वृक्षः कपिसंयोगी, मूले न' या प्रतीतीची उपपत्ति अग्रावर कपिसंयोगवत्ता आणि मुळावर कपिसंयोगाभाववत्ता भासत आहे असें मानल्यानें लागते. 'अग्रे वृक्षः कपिसंयोगी' या प्रतीतीमधें अग्रावर कपिसंयोग भासतो, आणि 'मूले न' या प्रतीतीमधें मुळावर कपिसंयोगाभाव भासतो. अर्थात् संयोग आणि संयोगाभाव यांना सामानाधिकरण्य नाही. म्हणून, 'प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व' या लक्षणाचा ७।६२ सूत्रामधें जो 'येन संबन्धविशेषेण' इत्यादि परिष्कार केला, तो निरुपयोगी ठरतो.

'यदि तु' या शब्दापासून 'उपपत्तेः' येथपर्यंत शंकाग्रंथ झाला. या शंकेवर उत्तर असें— (७४) वादी — अशा दृष्टीनें जर विचार केला तर मग परिष्कृत अर्थ आम्ही करीत नाही. तर 'प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व' याचा अर्थ 'सन्मात्रनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' असा करावयाचा असें समजावें. सगळ्या सत् अशा अधिकरणांवर असणारा जो अत्यन्ताभाव तन्निरूपित प्रतियोगित्व इतकेंच मिथ्यात्वाचें लक्षण पुरेसें आहे. शुक्तिरजताचें सत् अधिकरण शुक्ति. त्या शुक्तीवर रजताचा अत्यन्ताभाव आहे, आणि त्या अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व रजताला आहे. म्हणून शुक्तिरजतावर मिथ्यात्वाचें लक्षण बसलें. घटादिविश्वाचें सत् अधिकरण ब्रह्म. ब्रह्मावर वस्तुतः विश्वाचा अत्यन्ताभाव आहे आणि तत्प्रतियोगित्व विश्वाला आहे म्हणून विश्वावरहि लक्षणसमन्वय झाला.

(७५) प्रतिवादी — 'सन्मात्रनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' या स्वरूपाचें मिथ्यात्व जर 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानानें सिद्ध होत असेल तर भाव आणि अभाव म्ह० रजत-रजताभाव, घट-घटाभाव, गगन-गगनाभाव यांच्यामधें विरोध नाही असें म्हणावें लागेल. भाव आणि अभाव हे दोन्ही जर एकाच ठिकाणीं राहत असतील तर त्यांच्यामधें विरोध नसतो असें म्हणणें भाग आहे. पण मग भाव-अभावांच्या ज्ञानांमधें बाध्यबाधकभाव नसतो असें

रविरोधात्तज्ज्ञानयोर्बाध्यबाधकभावो न स्यादिति- वाच्यम्, (७६) भिन्नसत्ताकयोरविरोधेऽपि समसत्ताकयोर्विरोधात्, 'यत्र भूतले यस्य घटस्यात्यन्ताभावो व्यावहारिकः तत्र स घटो न व्यावहारिकः' इति नियमात्। (७७) न च- एवं सति 'शुक्तिरियं न रजतम्' इति ज्ञानविषयीभूताभावस्य व्यावहारिकत्वेन पुरोवर्तिप्रतीतरजतस्य व्यावहारिकत्वापहारेऽपि प्रातीतिकसत्त्वानपहारात् बाधोत्तरकालेऽपि 'इदं रजतम्' इति प्रतीतिः स्यादिति- वाच्यम्, (७८) तत्र 'इयं शुक्तिः' इत्यपरोक्षप्रमया प्रातीतिकरजतोपादानाज्ञाननिवृत्तौ प्रातीतिकसत्त्वस्याप्यपहारात्, (७९) शुक्त्यज्ञानस्य प्रातितिकरजतोपादानत्वेन तदसत्त्वे प्रातीतिकरजतासत्त्वस्यावश्यकत्वात्। (८०) अत एव यत्र परोक्षयाऽधिष्ठानप्रमया न भ्रमोपादानाज्ञाननिवृत्तिः, तत्र व्यावहारिकत्वापहारेऽपि प्रातीतिकत्वानपहारात्

मानावें लागेल. पण तें तर योग्य नाही. (७६) वादी — ज्या भाव-अभावांची सत्ता भिन्नमूल्याची असते, त्यांच्यामधें विरोध नसला तरी समानसत्तेचे जे भाव-अभाव त्यांच्यामधें विरोध असतोच. अर्थात् बाध्यबाधकभावाचा नियम समानसत्ताकस्थळीं लागूं पडतो, म्हणून नियम फुकट जात नाही. आतां नियम असा – 'यत्र यस्य अत्यन्ताभावो व्यावहारिकः तत्र स न व्यावहारिकः'. यत्र म्ह० भूतलावर यस्य म्ह० घटाचा अत्यन्ताभाव व्यावहारिक आहे, तत्र म्ह० त्या भूतलावर सः म्ह० तो घट न व्यावहारिकः. जर भूतलावर घटाभाव व्यावहारिक सत्तेचा असेल तर त्या भूतलावर घट व्यावहारिक सत्तेचा असणार नाही. एवं च समानसत्ताक भावाभावांचें सामानाधिकरण्य नसतें इतकाच 'तद्वत्ताबुद्धौ तदभाववत्ताबुद्धिः प्रतिबन्धिका' याचा अर्थ समजावा. आतां शुक्तिरजतादिस्थळीं रजतादिक प्रातिभासिक असून त्याचा अभाव व्यावहारिक आहे, म्हणून त्यांच्यामधें बाध्यबाधकभाव येणार नाही.

(७७) प्रतिवादी — 'यत्र यस्य अत्यन्ताभावः, तत्र स न व्यावहारिकः' असा नियम मानला म्ह० समानसत्ताक भावाभावांचा विरोध मानला तर पुढील आपत्ति येईल. 'ही शिंप आहे, रजत नव्हे' इत्याकारक ज्ञानाचा विषय असलेला अभाव व्यावहारिक आहे हें उघडच आहे. आतां काय होईल ? तर पुरोवर्तीवर भासलेल्या रजताच्या व्यावहारिकत्वाचा अपहार होईल म्ह० तें रजत व्यावहारिक मानतां येणार नाही. किंवा समोर व्यावहारिक म्हणून भासलेलें जें प्रातिभासिक रजत, त्याच्या व्यावहारिकत्वाचा अपहार होईल म्ह० तें रजत व्यावहारिक नाही असें कळेल, परंतु त्या रजताच्या प्रातिभासिक सत्तेचा अपहार होणार नाही. तात्पर्य, समोर दिसणारें शुक्तिरजत व्यावहारिक नाही असें कळलें तरी तें प्रातिभासिक आहे असें म्हणतां येईल, आणि त्यामुळें 'नेदं रजतम्' असा त्याचा बाध झाल्यानंतर देखील 'इदं रजतम्' इत्याकारकरजतप्रतीति आली पाहिजे असें म्हणतां येईल. 'नेदं रजतम्' असा बाध झाला तो व्यावहारिकत्वाचा झाला, प्रातिभासिकत्वाचा बाध झाला नाही. रजत व्यावहारिक म्हणून दिसलें नाही तरी प्रातिभासिक रजत बाधानंतरहि दिसायला तुमच्या मतानें अडचण येत नाही. (७८) वादी — इति न च वाच्यम्. रजत म्हणून दिसलेला पदार्थ हातांत घेतल्यावर 'ही शिंप आहे' असें जें यथार्थ अपरोक्ष ज्ञान झालें, त्या ज्ञानानें प्रातिभासिक रजताचें उपादानकारण असलेलें अज्ञान नाहीसें होतें. अज्ञानाचा नाश झाल्यानें अज्ञानकार्य प्रातिभासिक रजत आणि त्याची सत्ता यांचाहि अपहार म्ह० नाश होतो. (७९) कारण, शुक्तिविषयक अज्ञान प्रातिभासिक रजताचें उपादानकारण आहे. आणि त्या अज्ञानाचा तर आतां नाश झालेला आहे. अर्थात् शुक्तीच्या अज्ञानाचें कार्य प्रातीतिक रजत, त्याचें असत्त्व सिद्ध होणें आवश्यकच आहे. कारणाचा नाश झाल्यामुळें कार्याचा नाश होणारच. म्हणून बाध झाल्यानंतर प्रातिभासिक रजताची प्रतीति येणार नाही. (८०) उपादानकारण नाहीसें झाल्यास कार्यहि नाहीसें होत असतें. म्हणूनच ज्या ठिकाणीं भ्रमाच्या अधिष्ठानाचें यथार्थ ज्ञान झालें, पण तें परोक्ष असेल, अपरोक्ष नसेल, तर भ्रमाचें उपादानकारण जें अज्ञान

‘तिक्तो गुडः’ इत्यादिप्रतीतिरनुवर्तत एव। (८१) एवमखण्डब्रह्मसाक्षात्कारात्पूर्वं परोक्षबोधेन प्रपञ्चस्य व्यावहारिकत्वापहारेऽपि प्रतीतिरनुवर्तत एव, (८२) अधिष्ठानाज्ञाननिवृत्तौ तु नानुवर्तिष्यते। (८३) एतेन– उपाधिशब्देनाधिकरणमात्रविवक्षायामर्थान्तरम्, वाय्वधिकरणकात्यन्ताभावप्रतियोगित्वेऽपि रूपस्यामिथ्यात्वात्; (८४) अधिष्ठानविवक्षायां तु भ्रमोपादानाज्ञानविषयस्याधिष्ठानत्वेनान्योन्याश्रयत्वम्, ज्ञानस्य भ्रमत्वे विषयस्य मिथ्यात्वम्, विषयस्य मिथ्यात्वे च ज्ञानस्य भ्रमत्वमिति– इति परास्तम्, (८५) उक्तरीत्या अधिकरणविवक्षायां दोषाभावात्। (८६) न च– ‘स एवाधस्तात्’ इति श्रुत्या प्रतिपन्ने देशकालाद्युपाधौ परमार्थतो ब्रह्मणोऽभावात्तत्रातिव्याप्तिरिति– वाच्यम्,

---

त्याची निवृत्ति होणार नाही. परोक्ष ज्ञानानें अपरोक्ष भ्रमाच्या कारणाची निवृत्ति होणार नाही. त्या ठिकाणीं परोक्ष ज्ञानानें भ्रमविषयाच्या व्यावहारिकत्वाचा म्ह० व्यावहारिक सत्तेचा जरी अपहार म्ह० निवृत्ति झाली तरी प्रातीतिकत्वाचा म्ह० प्रातिभासिकत्वाचा अपहार होत नाहीं. परोक्ष ज्ञानानें अपरोक्ष भ्रमाच्या उपादानकारण असलेल्या अज्ञानाचा नाश झालेला नाही, म्हणून ‘गूळ कडू लागतो आहे’ अशा प्रकारची प्रतीति येतच असते. ‘गूळ गोड असतो, कडू नसतो’ असें ठाऊक असलें तरी ‘गूळ कडू लागत आहे’ या प्रतीतीची अनुवृत्ति राहते. तात्पर्य, आम्ही केलेल्या नियमामधें चूक नाही. (८१) पूर्वोक्त नियमाला धरून विचार केल्यास अखंड ब्रह्माचा साक्षात्कार म्ह० यथार्थ अपरोक्ष ज्ञान झालें नाही तोंपर्यंत वेदान्तश्रवणानें ‘सर्वं खलु इदं अहं च ब्रह्मैव’ असें जर परोक्ष ज्ञान झालें तर त्या परोक्ष ज्ञानानें प्रपंचाच्या व्यावहारिकत्वाचा अपहार होईल, परंतु प्रपंचाची प्रत्यक्ष प्रतीति ‘तिक्तो गुडः’ या प्रतीतीप्रमाणें अनुवृत्तच असणार. कारण, ब्रह्माच्या परोक्ष ज्ञानानें प्रपंचोपादान जें मूलाज्ञान त्याचा नाश होणार नाही. त्यामुळें मूलाज्ञानाचें कार्य जो प्रपंच तो अपरोक्षतया भासणारच. (८२) पण जेव्हां ब्रह्मैक्याच्या यथार्थ अपरोक्ष ज्ञानानें प्रपंचाचें अधिष्ठान जें ब्रह्म तद्विषयक अज्ञानाची निवृत्ति होईल, तेव्हां मग मात्र प्रपंचाच्या प्रतीतीची अनुवृत्ति राहणार नाही म्ह० मग प्रपंच भासणार नाही. विदेहमुक्तीमधें प्रपंच भासणार नाही. जीवन्मुक्तीमधें मात्र संस्कारामुळें विक्षेपांश शिल्लक असतो म्हणून प्रपंच भासतो.

(८३) यावरून पुढील शंकेचाहि निरास होतो. शंका अशी – ‘प्रतिपन्नोपाधौ’ यामधील उपाधिशब्दाचा अर्थ ‘अधिकरण’ एवढाच घ्यावयाचा असेल तर अर्थान्तर येतें. कारण, वायूवर जो रूपाचा अत्यन्ताभाव आहे, त्याचें प्रतियोगित्व रूपाला आहे. परंतु घटादिकाचें रूप मिथ्या नाही, सत्यच आहे. रूपाभावाचा प्रतिपन्नोपाधि वायु. वायुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व घटनिष्ठ रूपाला आहे. पण तें सत्य आहे. म्हणून अर्थान्तर. (८४) उपाधिशब्दाचा अर्थ अधिष्ठान असा विवक्षित धरला तर अर्थान्तर येणार नाही. कारण, रूपात्यन्ताभावाचें अधिकरण वायु आहे, पण अधिष्ठान नाही. परंतु भ्रमाचें उपादानकारण जें अज्ञान त्याच्या विषयाला अधिष्ठान म्हणतात, म्हणून अन्योन्याश्रय येईल. ज्याचें अज्ञान भ्रमाचें उपादान असतें तें अधिष्ठान, ज्याच्या अज्ञानामुळें भ्रम होतो तें अधिष्ठान. ज्ञानाला भ्रमत्व ठरेल तेव्हां ज्ञानाच्या विषयाचें मिथ्यात्व सिद्ध होईल, आणि ज्ञानविषयाचें मिथ्यात्व ठरेल तेव्हां ज्ञानाचें भ्रमत्व सिद्ध होईल. ज्ञानाचें भ्रमत्व आणि ज्ञानाच्या विषयाचें मिथ्यात्व या दोन गोष्टी परस्परावलंबी आहेत. (८५) वादी— एतेन निरस्तम्. या शंकेचा निरास पूर्वोक्त रितीनें होतो. उपाधि म्ह० सत् अधिकरण असा जो आतांच पूर्वी अर्थ केला, तो घेतला म्हणजे कोणताच दोष येत नाही. उपाधिपदाचा अर्थ सत् असा घ्यावयाचा आहे. त्यामधें अधिकरण आणि अधिष्ठान अशा दोन्ही अर्थांचा समावेश होतो. त्यामुळें अर्थान्तर किंवा अन्योन्याश्रय येत नाहीत.

(८६) प्रतिवादी— ‘स एवाधस्तात् स उपरिष्टात्’ म्ह० तो भूमा आत्माच खालीं आहे, तोच वर

(८७) निर्धर्मके तस्मिन्नभावप्रतियोगित्वरूपधर्माभावात्। (८८) न च– एवं सत्यत्वमपि तत्र न स्यात्, तथा च 'सत्यं ज्ञानमनन्तम्' इत्यादिश्रुतिव्याकोप इति– वाच्यम्, (८९) अधिकरणातिरिक्ताभावानभ्युपगमेनोक्तमिथ्यात्वाभावरूपसत्यत्वस्य ब्रह्मस्वरूपाविरोधात्। (९०) एतेन स्वप्रकाशत्वाद्यपि व्याख्यातम्; परप्रकाश्यत्वाभावो हि स्वप्रकाशत्वम्, कालपरिच्छेदाभावो नित्यत्वम्, देशपरिच्छेदाभावो विभुत्वम्, वस्तुपरिच्छेदाभावः पूर्णत्वमित्यादि। (९१) तथा च भावभूतधर्मानाश्रयत्वेऽपि ब्रह्मणः सर्वधर्माभावरूपतया न काऽप्यनुपपत्तिरिति सर्वमवदातम्।

इति द्वितीयं मिथ्यात्वम्।

आहे, या श्रुतीवरून विशिष्ट देश ब्रह्माचें अधिकरण आहे असें दिसतें. 'स एवाद्य स उ श्वः' म्ह० तो आत्मा आज आणि तोच उद्यां असणार, या श्रुतीवरून ब्रह्माचें अधिकरण विशिष्ट काल आहे असें दिसतें. तेव्हां श्रुतीवरून प्रतिपन्न म्ह० ज्ञात झालेला जो देशकालादिरूप उपाधि, त्याच्यावर वस्तुतः ब्रह्म आकाशादिकांप्रमाणें राहत नाही, म्हणून ब्रह्माचा अत्यन्ताभाव देशकालांवर आहे, आणि त्याचें प्रतियोगित्व ब्रह्मावर आलें. एवं च लक्षण ब्रह्मावर बसलें. ब्रह्म तर मिथ्या नसल्यानें अलक्ष्य आहे. अलक्ष्यावर लक्षण बसल्यानें ब्रह्मावर अतिव्याप्ति आली. (८७) वादी — ब्रह्म निर्धर्मक आहे म्ह० त्याच्यावर कोणताच धर्म राहत नाही. अर्थात् ब्रह्मावर अभावप्रतियोगित्व हा धर्महि राहत नाहीच. म्हणून अतिव्याप्ति येत नाही.

(८८) प्रतिवादी — ब्रह्म जर निर्धर्मक आहे तर त्याच्यावर सत्यत्वहि नसेलच. तथा च 'सत्यं ज्ञानमनन्तम्' या ब्रह्माला सत्यत्व सांगणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येतो. (८९) वादी — श्रुतिविरोध येत नाही. सत्य हें ब्रह्माचें विशेषण आहे. विशेषण व्यावर्तक असतें. ब्रह्म सत्य आहे म्ह० मिथ्या नाही. मिथ्यात्वाभावाचें अधिकरण ब्रह्म. अभाव अधिकरणात्मक असतो असें आम्ही मानतों. नैयायिकांप्रमाणें अभाव अधिकरणाहून निराळा आम्ही मानीत नाही. त्यामुळें ब्रह्मावरील पूर्वोक्त मिथ्यात्वाचा अभाव म्ह० सन्मात्रनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभाव म्हणजेच सत्यत्व होय. आणि तें तर ब्रह्माचें स्वरूपच आहे, धर्म नव्हे. तेव्हां मिथ्यात्वाभावरूप सत्यत्व ब्रह्मस्वरूपभूत आहे असें म्हणण्यामधें विरोध नाही. एवं च श्रुतिविरोध नाही. (९०) यावरून ब्रह्म स्वप्रकाश आहे, नित्य विभु पूर्ण आहे, असें सांगणाऱ्या श्रुतिवाक्यांची उपपत्ति सहजच लागते. स्वप्रकाशत्व म्ह० परप्रकाश्यत्वाभाव. नित्यत्व म्ह० कालकृतपरिच्छेदाचा अभाव. विभुत्व म्ह० देशकृतपरिच्छेदाचा अभाव. आणि पूर्णत्व म्ह० वस्तुकृतपरिच्छेदाचा अभाव. तात्पर्य, स्वप्रकाशत्व इ० धर्म अभावात्मक आहेत आणि अभाव अधिकरणात्मक असतो म्ह० ब्रह्मरूपच असतो. एवं च ब्रह्म निर्धर्मक असूनहि तें सत्य विभु स्वप्रकाश आहे असें म्हणतां येतें. म्हणून श्रुतिविरोध नाही.

घटाचे ठिकाणीं परप्रकाश्यत्व आहे. कालपरिच्छिन्नत्व म्ह० 'प्रागभावप्रतियोगित्वे सति ध्वंसप्रतियोगित्व' आहे. घट देशपरिच्छिन्न म्ह० अत्यन्ताभावप्रतियोगी आहे. घट अपूर्ण म्ह० वस्तुपरिच्छिन्न आहे. घट पटाहून भिन्न आहे म्ह० त्याला अन्योन्याभावप्रतियोगित्व आहे. परंतु ब्रह्म प्रागभावप्रतियोगि, ध्वंसप्रतियोगि, अत्यन्ताभावप्रतियोगि किंवा अन्योन्याभावप्रतियोगि नाही. आणि तें परप्रकाश्यहि नाही. (९१) यावरून लक्षांत येईल कीं, ब्रह्म जरी भावरूप धर्माचा आश्रय नसलें तरी तें सर्वधर्माभावरूप आहे. म्हणून कोणतीहि अनुपपत्ति येत नाही. ब्रह्माच्या ठिकाणीं जरी सत्यत्व इत्यादि धर्म नसला तरी असत्यत्वाभाव आहे आणि तो ब्रह्मरूपच आहे. म्हणून ब्रह्म सत्य आहे असें म्हणतां येतें. इति सर्वमवदातम्. मिथ्यात्वाचें दुसरें लक्षण निर्दोष ठरलें.

एवं च 'प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वम्' असें मूळचें लक्षण. त्याचे दोन अर्थ केले — १ 'यत्संबन्धावच्छिन्नयद्धर्मावच्छिन्नाधिकरणतावन्निष्ठात्यन्ताभावीयतत्संबन्धावच्छिन्नतद्धर्मावच्छिन्नप्रतियोगिता', आणि २ 'सन्मात्रनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम्'.

प्र. ८ – तृतीयं मिथ्यात्वम्

(१) ज्ञाननिवर्त्यत्वं वा मिथ्यात्वम्। (२) ननु– उत्तरज्ञाननिवर्त्ये पूर्वज्ञाने अतिव्याप्तिः, (३) मुद्गरपातादिनिवर्त्ये च घटादावव्याप्तिः। (४) ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वविवक्षायामप्ययं दोषः,

---

प्र. ८

(१) किंवा मिथ्यात्व म्ह० ज्ञाननिवर्त्यत्व होय. मिथ्यात्वाचें लक्षण 'ज्ञाननिवर्त्यत्व' असें विवरणाचार्यांनीं केलें आहे तें घ्यावें. ज्याची निवृत्ति ज्ञानानें होतें तें मिथ्या. शुक्तिज्ञानानें शुक्तिरजताची निवृत्ति होते आणि तें मिथ्या आहे. म्हणून शुक्तिरजतावर लक्षणसमन्वय झाला म्ह० लक्ष्य असलेल्या शुक्तिरजतावर लक्षण बसलें. प्रपंचाची निवृत्ति ब्रह्मसाक्षात्कारानें होते म्हणून प्रपंच या लक्ष्यावरहि मिथ्यात्वाचें स्वरूपलक्षण बसतें. (२) प्रतिवादी–– उत्तरज्ञानानें म्ह० नंतरच्या क्षणीं उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानानें ज्याची निवृत्ति होते अशा पूर्वीच्या म्ह० पूर्वक्षणीं उत्पन्न झालेल्या ज्ञानावर ज्ञाननिवर्त्यत्व हें लक्षण बसतें, परंतु पूर्वज्ञान मिथ्या नसतें. अलक्ष्यावर लक्षण बसलें म्हणून अतिव्याप्ति येते.

'योग्यविभुविशेषगुणानां स्वोत्तरयोग्यविभुविशेषगुणनाश्यत्वम्' अशी नैयायिकांची परिभाषा आहे. आकाश विभु आहे आणि आत्माहि विभु आहे. आकाशाचा विशेष गुण शब्द आणि आत्म्याचे विशेष गुण ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म आणि भावना हा संस्कार असे आहेत. मृदंगावर थाप मारल्यानें उत्पन्न होणाऱ्या शब्दाचे तरंग पसरत जात असतां श्रोत्याच्या कानावर जे तरंग उत्पन्न होतात त्यांचें ज्ञान श्रोत्याला होतें. अर्थात् मृदंगाच्या प्रदेशापासून कानापर्यंत शब्दापासून शब्द, शब्दापासून शब्द अशी परंपरा असते. यांपैकीं पहिल्या शब्दापासून उत्पन्न झालेला दुसरा शब्द पहिल्याचा नाश करतो, तिसरा शब्द दुसऱ्याचा आणि चौथा तिसऱ्याचा इत्यादि. याप्रमाणें शब्दावर परिभाषा लागू झाली. दत्तोपंताला घटाचें ज्ञान झालें. नंतर पटाचें ज्ञान झालें. पटज्ञान नंतरचें आणि घटज्ञान पूर्वीचें आहे. यांपैकीं उत्तरज्ञानानें म्ह० पटज्ञानानें पूर्वज्ञान म्ह० घटज्ञान निवृत्त होतें. याचप्रमाणें इच्छादिकांचें समजावें. धर्म आणि अधर्म हेहि आत्म्याचे विशेष गुणच आहेत. परंतु उत्तर धर्म-अधर्म पूर्वीच्या धर्म-अधर्मांचा नाश करीत नसतो. म्हणून परिभाषेमधें विशेषगुणाला 'योग्य' हें विशेषण दिलें आहे. योग्य म्ह० ज्याचें इंद्रियानें प्रत्यक्ष ज्ञान होऊं शकतें तो. धर्म-अधर्म योग्य नाहीत म्हणून परिभाषेचा बाध होत नाही. प्रतिवादीचें म्हणणें असें कीं, पूर्वज्ञान हें उत्तरज्ञाननिवर्त्य आहे, परंतु तें मिथ्या नाही. म्हणून ज्ञाननिवर्त्यत्व या लक्षणावर अतिव्याप्ति येते.

(३) वादीच्या मतानें घट मिथ्या असल्यानें लक्ष्य आहे. पण एखाद्या घटाची निवृत्ति मुद्‌गरपातानें झाली असेल. मुद्‌गर म्ह० मुसळ, सोडगें असें कांही तरी पडून घट फुटला असेल तर त्याची निवृत्ति झाली, पण ती ज्ञानानें नव्हे. अर्थात् तो घट लक्ष्य आहे पण त्याला ज्ञाननिवर्त्यत्व नाही म्हणून अव्याप्ति आली. 'लक्ष्यैकदेशावृत्तित्वं अव्याप्तिः'. (४) वादी— निवर्त्य म्ह० ज्याची निवृत्ति होते तें. निवृत्ति म्ह० ध्वंस. ज्ञाननिवर्त्य म्ह० ज्याचा ध्वंस ज्ञानानें होतो म्ह० ज्ञानजन्यध्वंसप्रतियोगित्व. ध्वंस हा जन्य असून ज्ञान हें जनक आहे. ज्ञानावर जनकता राहिली. या जनकतेचें अवच्छेदक ज्ञानत्व धरावयाचें आहे. एवं च 'ज्ञानत्वावच्छिन्नजनकतानिरूपितजन्यताविशिष्टध्वंसप्रतियोगित्व' असें लक्षण झालें. आतां पूर्वज्ञानध्वंसाचें जनक उत्तर ज्ञान आहे. परंतु उत्तरज्ञानावरील जनकतेचें अवच्छेदक ज्ञानत्व नसून परिभाषेप्रमाणें योग्यविभुविशेषगुणत्व हें आहे. अर्थात् पूर्वज्ञानाला ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्व नसल्यानें म्ह० ज्ञानत्वावच्छिन्नजनकतानिरूपितजन्यताविशिष्टध्वंसप्रतियोगित्व नसल्यानें अतिव्याप्ति येत नाही.

प्रतिवादी— अतिव्याप्ति येत नसली तरी 'अयं' म्ह० हा जवळचा दोष म्ह० अव्याप्ति येतेच. पतितमुद्‌गरजन्यध्वंसप्रतियोगी असलेल्या घटावर ज्ञान-

(५) अधिष्ठानसाक्षात्कारत्वेन निवर्त्ये शुक्तिरजतादौ च ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावात् साध्यविकलता। (६) ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ज्ञाननिवर्त्यत्वविवक्षायां ज्ञानत्वव्याप्येन स्मृतित्वेन ज्ञाननिवर्त्ये संस्कारे अतिव्याप्तिः – (७) इति चेत्, न; ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरहप्रतियोगित्वं हि ज्ञाननिवर्त्यत्वम्। (८) अवस्थितिश्च द्वेधा– स्वरूपेण कारणात्मना च, सत्कार्यवादाभ्युपगमात्। (९) तथा च मुद्गरपातेन घटस्य स्वरूपेणावस्थितिविरहेऽपि कारणात्मनाऽवस्थितिविरहाभावात्

त्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्व नाहीच. (५) शिवाय, 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्, शुक्तिरजतवत्' या अनुमानांतील शुक्तिरजतादिदृष्टांतावर साध्यवैकल्य म्ह० साध्याभाव येतो. दृष्टांतावर साध्य आणि साधन म्ह० हेतु हे असलेच पाहिजेत. पण शुक्तिरजतावर साध्य नाही. कारण कीं, शुक्तिरजत अधिष्ठानसाक्षात्कारत्वानें ज्ञाननिवर्त्य आहे म्ह० निवर्तकतावच्छेदक किंवा ध्वंसजनकतावच्छेदक साक्षात्कारत्व म्ह० प्रत्यक्षत्व हें आहे, ज्ञानत्व नाही. म्हणून शुक्तिरजताला ज्ञानत्वानें ज्ञाननिवर्त्यत्व आलें नाही. साक्षात्कारत्वापेक्षां ज्ञानत्व हें सामान्य पर म्ह० व्यापक आहे, आणि साक्षात्कारत्व हें ज्ञानत्वाचें व्याप्य आहे. म्हणून दृष्टान्ते साध्यवैकल्य आलें. (६) वादी–– ज्ञाननिवर्त्यत्व या शब्दाचा अर्थ ज्ञानत्वाचा व्याप्य जो धर्म तो निवर्तकतावच्छेदक धरून ज्ञाननिवर्त्यत्व म्ह० ज्ञानत्वव्याप्यधर्मावच्छिन्ननिवर्तकतानिरूपितनिवर्त्यत्व असा धरला असतां साध्यवैकल्य येणार नाही. शुक्तिरजत अधिष्ठान असलेल्या शुक्तीच्या साक्षात्कारानें निवृत्त होतें. आणि साक्षात्कारत्व हा धर्म ज्ञानत्वाचा व्याप्य आहे. म्हणून ज्ञानत्वव्याप्यसाक्षात्कारत्वावच्छिन्ननिवर्तकतानिरूपितनिवर्त्यत्व शुक्तिरजताला आहे. प्रतिवादी–– ज्ञानत्वव्याप्यधर्मानें ज्ञाननिवर्त्यत्व विवक्षित धरलें तर ज्ञानत्वव्याप्य असलेल्या स्मृतित्वानें ज्ञाननिवर्त्य असलेल्या संस्कारावर अतिव्याप्ति येते. संस्कार हा ज्ञानजन्य किंवा अनुभवजन्य असतो. अनुभवामुळें उत्पन्न झालेला संस्कार केव्हां तरी स्मृतीला उत्पन्न करतो. स्मृति हें संस्काराचें फळ होय. तें फळ मिळालें म्हणजे त्या संस्काराचा नाश होतो म्ह० संस्कार फलनाश्य असतो म्ह० स्मृतिनिवर्त्य असतो. स्मृति हें एक ज्ञानच आहे. अर्थात् संस्कार ज्ञाननिवर्त्य आहे. येथें निवर्तकतावच्छेदक ज्ञानत्व नसून स्मृतित्व आहे आणि स्मृतित्व हें ज्ञानत्वाचें व्याप्य आहे म्हणून ज्ञानत्वव्याप्यस्मृतित्वानें संस्काराला ज्ञाननिवर्त्यत्व आलें. ज्ञानत्वव्याप्यस्मृतित्वावच्छिन्ननिवर्तकतानिरूपितनिवर्त्यत्व संस्काराला आलें. पण संस्कार मिथ्या नसतो. अलक्ष्यावर लक्षण बसल्यानें अतिव्याप्ति आली. (७) वादी–– इति चेन्न. दोष येत नाही. कारण कीं, ज्ञानप्रयुक्त म्ह० ज्याचें प्रयोजक ज्ञान आहे असा जो अवस्थितिसामान्याचा विरह म्ह० अभाव, त्याचें प्रतियोगित्व म्ह० ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्याभावप्रतियोगित्व असा ज्ञाननिवर्त्यत्व या शब्दाचा अर्थ घ्यावयाचा आहे. म्हणून संस्कारावर अतिव्याप्ति येत नाही. याचें विवरण पुढें लौकरच येईल. (८) अवस्थिति दोन प्रकारची असते – एक स्वरूपानें आणि दुसरी कारणरूपानें. आम्ही सत्कार्यवादाचा स्वीकार केलेला असल्यानें कारणरूपानें अवस्थिति मानतां येते.

१५–२० वर्षांचें एक आंब्याचें झाड आहे. त्याचें स्वरूप म्हणजे मुळें खोड फांद्या डाहाळ्या पानें फुलें फळें. या स्वरूपानें तें झाड आज उभें आहे. म्ह० आज त्याची अवस्थिति स्वरूपानें आहे. परंतु वीस वर्षांमागें हें झाड आजच्या स्वरूपानें अवस्थित नव्हतें, तर तें त्यावेळीं कोईमधें कोईच्या रूपानें होतें म्ह० कारणात्मना म्ह० कारणरूपानें होतें. आतां ही जी कारणात्मना अवस्थिति सांगितली ती नैयायिक मानीत नाहीत. ते असत्कार्यवादी आहेत. उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्य असत् म्ह० मुळींच नसतें असें त्यांचें मत आहे. परंतु आम्ही सत्कार्यवाद मानलेला आहे. जोंपर्यंत कारण आहे तोंपर्यंत त्या कारणामधें कारणाच्याच रूपानें किंवा शक्तिरूपानें कार्य असतें. कार्य उत्पन्न झालें असें आपण म्हणतों, परंतु उत्पन्न होण्यापूर्वी देखील तें कार्य कारणरूपानें होतेंच असें आमचें मत आहे. (९) त्यामुळें आज मुद्गरपातानें घटाची अवस्थिति जरी स्वरूपानें नसली तरी कारणरूपानें

ब्रह्मज्ञानप्रयुक्त एव स इति नातीतघटादावव्याप्तिः । (१०) अत एवोत्तरज्ञाननिवर्त्ये पूर्वज्ञाने न सिद्धसाधनम्, (११) न वा वियदादौ ब्रह्मज्ञाननाश्यत्वेऽपि तद्वदेव मिथ्यात्वासिद्ध्याऽर्थान्तरम्, (१२) उत्तरज्ञानेन लीनस्य पूर्वज्ञानस्य तु कारणात्मनाऽवस्थानादवस्थितिसामान्यविरहानुपपत्तेः । (१३) शशविषाणादाववस्थितिसामान्यविरहेऽपि तस्य ज्ञानप्रयुक्तत्वाभावान्नातिव्याप्तिः । (१४) शुक्तिरजतादेश्चापरोक्षप्रतीत्यन्यथानुपपत्त्या प्रतिभासकाले अवस्थित्यङ्गी-

---

आजहि त्याची अवस्थिति नसते असें नाही, तर ती असतेच. म्हणून मुद्गरपातामुळें नष्ट झालेल्या भूतकालीन घटादिकावर अव्याप्ति येणार नाही. घटावर मुद्गर पडल्यानें आतां त्या घटाची स्वरूपानें अवस्थिति नाही. म्हणून स्वरूपावस्थितिविरहप्रतियोगित्व घटाला आलें. पण त्याला कारणात्मना अवस्थितिविरहप्रतियोगित्व आलें नाही. कारण कीं, तो घट आजहि कारणरूपानें आहेच.

आतां प्रश्न असा कीं, घटाचा कारणात्मना अवस्थितिविरह कशानें होणार? तर तो ब्रह्मज्ञानानें होणार. तो ब्रह्मज्ञानप्रयुक्त आहे. कारणात्मना अवस्थितिविरहाचें प्रयोजक ब्रह्मज्ञान आहे. ब्रह्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे मूलकारणीभूत अविद्याच नाहीशी होईल आणि कारणात्मना असलेला घटहि नाहीसा होईल. एवं च घटाचा कारणात्मना अवस्थितिविरह ब्रह्मज्ञानानें होईल. म्हणून अतीत म्ह० भूतकालीन घटावर म्ह० मुद्गरपातानें नष्ट झालेल्या भूतकाळच्या घटावर ज्ञानप्रयुक्त–अवस्थितिसामान्य–विरहाचें प्रतियोगित्व हें लक्षण बसलें म्हणून अव्याप्ति नाही. मुद्गरपातामुळें जरी घटाची स्वरूपानें अवस्थिति नाहीशी झाली तरी कारणात्मना अवस्थिति नाहीशी होत नाही. कारणात्मना अवस्थितिविरह ब्रह्मज्ञानानेंच प्रयुक्त असणार. म्हणून अतीत घटावर अव्याप्ति येत नाही.

(१०) ‘ज्ञाननिवर्त्यत्व’ या लक्षणाचा ‘ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरहप्रतियोगित्व’ असा अर्थ घेतल्यामुळें उत्तरज्ञानानें निवृत्त होणाऱ्या पूर्वज्ञानावर सिद्धसाधनहि येत नाही. (११) किंवा गगन काल इत्यादि पदार्थ जरी ब्रह्मज्ञानानें नष्ट होत असले, ते ब्रह्मज्ञाननाश्य, ब्रह्मज्ञानबाध्य असले तरी त्यांचें मिथ्यात्व तद्वत् एव म्ह० ब्रह्मज्ञाननाश्यत्वाप्रमाणें प्रमाणसिद्ध नाही असें समजून प्रतिवादीनें दिलेला अर्थान्तर हा दोषहि येत नाही. (१२) पूर्वज्ञानावर सिद्धसाधन न येण्याचें कारण असें– उत्तरज्ञानानें जरी पूर्वज्ञानाचा लय झाला आणि स्वरूपानें अवस्थितिविरह आला तरी पूर्वज्ञानाची स्वकारणात्मना अवस्थिति आहेच. स्व म्ह० पूर्वज्ञान. त्याचें कारण अन्तःकरण किंवा अविद्याशक्ति. त्या रूपानें पूर्वज्ञान आहेच. म्हणून अवस्थितिसामान्याचा विरह उपपन्न होत नाही म्ह० तो तार्किकाला मानतां येत नाही. म्हणून पूर्वज्ञानावर सिद्धसाधनता नाही. (१३) प्रतिवादी— शशविषाणादिकावर अतिव्याप्ति येते. शशशृंगाला स्वरूपच नाही म्हणून स्वरूपेण अवस्थितिविरह आहेच. आणि त्याचें कोणी कारण नाही म्हणून कारणरूपानें अवस्थितिविरहहि आहेच. एवं च शशशृंग स्वरूपानें किंवा कारणरूपानें असें कोणत्याच रितीनें असत नाही. त्यामुळें अवस्थितिसामान्यविरहप्रतियोगित्व शशशृंगाला आलें. म्हणून त्याच्यावर अतिव्याप्ति आली. वादी — शशविषाणाचा अवस्थितिसामान्यविरह आहे. पण तो स्वतःसिद्ध आहे, ज्ञानप्रयुक्त नव्हे. आणि आम्ही तर विरहाला ज्ञानप्रयुक्त असें विशेषण दिलें आहे. म्हणून अतिव्याप्ति नाही. (१४) आतां शुक्तिरजत या दृष्टांतावर साध्यविकलता येते अशी शंका येईल. कारण कीं, शुक्तिरजत स्वरूपानेंहि वस्तुतः नसतें आणि कारणरूपानेंहि नसतें. म्हणून त्याचा अवस्थितिसामान्यविरह आहे. परंतु ही शंका ठीक नाही. शुक्तिरजत रज्जुसर्प इत्यादि पदार्थांचें प्रत्यक्ष ज्ञान आहे. शुक्तिरजत स्वरूपानें नसेल तर त्याच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाची उपपत्ति लागणार नाही. स्वरूपानें असल्यावांचून त्याच्या प्रत्यक्षाची उपपत्ति लागत नाही. तेव्हां शुक्तिरजताच्या अपरोक्ष प्रतीतीची उपपत्ति अन्यथा म्ह० स्वरूपानें अस्तित्व मानल्यावांचून लागत नसल्यानें ज्यावेळीं शुक्तिरजताचा प्रतिभास होत असतो त्यावेळीं म्ह० तें दिसत असतें त्यावेळीं

काराम्न बाधकज्ञानं विना तद्विरह इति न साध्यविकलता । (१५) अत एवोक्तं विवरणाचार्यैः– 'अज्ञानस्य स्वकार्येण प्रविलीनेन वर्तमानेन वा सह ज्ञानेन निवृत्तिर्बाधः' इति । (१६) वार्तिककृद्भिश्चोक्तम् – 'तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थसम्यग्धीजन्ममात्रतः । अविद्या सह कार्येण नाऽऽसीदस्ति भविष्यति ॥' इति । (१७) 'सह कार्येण नाऽऽसीत्' इति लीनेन कार्येण सह निवृत्त्यभिप्रायम्, 'सह कार्येण न भविष्यति' इति तु भाविकार्यनिवृत्त्यभिप्रायमित्यन्यदेतत् । (१८) रूप्योपादानमज्ञानं स्वकार्येण वर्तमानेन लीनेन वा सहाधिष्ठानसाक्षात्कारान्निवर्तते, (१९) तत्तद्रूप्योपा-

---

त्या रजताची स्वरूपानें अवस्थिति मानलीच पाहिजे असें आमचें मत आहे. त्यामुळें शुक्तिरजताच्या अवस्थितिसामान्याचा विरह व्हावयाचा तर तो 'नेदं रजतम्' अशा बाधकज्ञानावांचून होऊं शकत नाही. अर्थात् शुक्तिरजत ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरहप्रतियोगि आहे म्हणून दृष्टान्ते साध्यविकलता नाही. (१५) अवस्थिति म्ह० असणें द्विविध असून अवस्थितिसामान्यविरह ज्ञानप्रयुक्त धरावयाचा आहे म्हणूनच विवरणाचार्यांनीं म्हटलें आहे कीं – वर्तमान किंवा प्रविलीन अशा स्वकार्यासह वर्तमान अज्ञानाची जी निवृत्ति, तिला बाध म्हणतात. स्वकार्य म्ह० अज्ञानाचें कार्य शुक्तिरजत किंवा प्रपंच. वर्तमान म्ह० प्रतिभासकाळीं असलेलें स्वकार्य. प्रविलीन स्वकार्य म्ह० स्वरूपानें लय पावलेलें परंतु कारणरूपानें असलेलें स्वकार्य. त्या स्वकार्यासह वर्तमान अज्ञानाच्या निवृत्तीला बाध म्हणतात. (१६) बृहदारण्यकभाष्यावरील संबन्धवार्तिकामध्यें (१८३) सुरेश्वराचार्यांनीं देखील म्हटलें आहे कीं, 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्याच्या श्रवणानें ब्रह्मात्मैक्याचें सम्यक् ज्ञान उत्पन्न होतांक्षणीं 'अविद्या स्वकार्यासहवर्तमान पूर्वी नव्हती, आतां नाही, आणि पुढेंहि ती नसणार' असा निश्चय होतो, म्ह० अविद्येचा सर्वथा बाध होतो. तर या वार्तिकावरूनहि ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरहप्रतियोगित्वच सिद्ध होतें. (१७) स्वरूपानें लीन झालेल्या कार्यासह म्ह० कारणरूपानें असलेल्या कार्यासह अज्ञानाची निवृत्ति होते असा 'सह कार्येण नासीत्' या वार्तिकाचा अभिप्राय आहे. आणि 'सह कार्येण न भविष्यति' या वाक्याचा अभिप्राय पुढें होणाऱ्या कार्यासह अज्ञानाची निवृत्ति होते असा आहे. या दोन वाक्यांचा अभिप्राय भिन्न आहे हें निराळें. पण ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरह हा अंश सारखाच आहे. तात्पर्य, दृष्टान्तावर साध्यवैकल्य येत नाही. (१८) कारण असें कीं, स्वरूपानें वर्तमानकाळीं असलेलें किंवा लीन झालेलें म्ह० कारणरूपानें असलेलें जें स्वकार्य म्ह० शुक्तीच्या अज्ञानाचें कार्य शुक्तिरजत, त्याच्या सह शुक्तिरूप्याचें उपादानकारण अज्ञान अधिष्ठानाच्या साक्षात्कारानें म्ह० शुक्तीच्या प्रत्यक्ष ज्ञानानें निवृत्त होत असतें. (१९) शंका— शुक्तिरजताच्या अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें रजतासह अज्ञानाची निवृत्ति होत असेल तर शुक्तिज्ञानानें मोक्षच मिळायला पाहिजे. संसाराला कारण असलेल्या अज्ञानाची निवृत्ति तर ब्रह्मज्ञानावांचून होत नाही असें म्हणतात. म्हणून शुक्तिज्ञानानें अज्ञानाची किंवा रजताची पण निवृत्ति होणार नाही. तर अज्ञान एकच असल्यानें असा हा घोटाळा होत आहे. उत्तर— घोटाळा होत नाही. मूलभूत अज्ञान एकच असलें तरी अवस्था–अज्ञानें अनेक आहेत असें आम्ही मानतों. मनुष्याला एखाद्या वेळीं सर्पाचा भ्रम होईल, केव्हां रजताचा भ्रम होईल आणि केव्हांतरी आणखी कसला भ्रम होईल. शुक्तिरजताचा भ्रम देखील सगळ्या जन्मांत एकदांच होईल असें नाही. या निरनिराळ्या भ्रमांची उपपत्ति अज्ञानें भिन्नभिन्न मानल्यावांचून लागणार नाही. हीं जीं भिन्नभिन्न अज्ञानें मानावयाचीं यांनाच अवस्था–अज्ञान असें नांव आहे. मूलाज्ञान एकच आहे. पण हीं अवस्था–अज्ञानें अनंत आहेत. एका वेळच्या शुक्तिज्ञानानें रजतभ्रमाला कारण असलेल्या एका अवस्था–अज्ञानाचा नाश होतो. दुसऱ्या वेळीं दुसऱ्या एका अवस्था–अज्ञानाचा नाश होईल. पण इतर अवस्था-अज्ञानें आणि मूलाज्ञान अद्यापि शिल्लकच असणार. म्हणून घोटाळा मुळींच नाही. एवं च शुक्तिरजत या दृष्टान्तावर साध्यवैकल्य येत नाही.

दानानां अज्ञानानां भेदाभ्युपगमादिति न दृष्टान्ते साध्यवैकल्यम्, (२०) मुद्गरपातानन्तरम् 'घटो नास्ति' इति प्रतीतिवदधिष्ठानज्ञानानन्तरं शुक्त्यज्ञान तद्रतरूप्यं च नास्तीति प्रतीतेः सर्वसंमतत्वात्। (२१) ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ज्ञाननिवर्त्यत्वमित्यपि साधु। (२२) उत्तरज्ञानस्य पूर्वज्ञाननिवर्तकत्वं च न ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण, किंत्विच्छादिसाधारणेनोदीच्यात्मविशेषगुणत्वेन उदीच्यत्वेन वेति न सिद्धसाधनादि। (२३) नापीच्छाद्यनिवर्त्य स्मृतित्वेन ज्ञाननिवर्त्ये संस्कारे अतिव्याप्तिः, स्मृतित्वेन स्मृतेः संस्कारनिवर्तकत्वे मानाभावात्। (२४) स्मृतौ हि जातायां संस्कारो दृढो भवतीत्यनुभवसिद्धम्। (२५) तेषां दृढत्वं च समानविषयकसंस्कारानेकत्वमित्यदोषः। (२६) वस्तु-

---

(२०) आतां अवस्था-अज्ञानें भिन्न भिन्न मानावयाला प्रमाण काय? असा प्रश्न येईल. तर त्याला उत्तर असें -- मुद्गर किंवा मुसळ असें कांही मडक्यावर पडल्यानें घट फुटला तर 'घट फुटला, आतां घट नाही' अशी प्रतीति येते. त्यावरून घटध्वंस सिद्ध होतो. त्याप्रमाणेंच शुक्तिरजताच्या अधिष्ठानाचें म्ह० शुक्तीचें ज्ञान झाल्यानें 'शुक्तीचें अज्ञान आणि शुक्तिरजत आतां नाही' अशी प्रतीति येते हें सर्वमान्य आहे. पण तेवढ्यावरून पुन्हां भ्रम होत नाही असें नाही. आणि संसाराची निवृत्ति पण तेवढ्यानें होत नाही. यावरून पुनर्भ्रमान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्तीनें अवस्था-अज्ञानें सिद्ध होतात. तात्पर्य, 'ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरहप्रतियोगित्वरूप ज्ञाननिवर्त्यत्व' हें मिथ्यात्वाचें लक्षण निर्दोष आहे.

(२१) 'ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ज्ञाननिवर्त्यत्वम्' असें लक्षण केलें तरी चालेल. तेंहि निर्दोषच आहे. (२२) आतां उत्तरज्ञानाला जी पूर्वज्ञाननिवर्तकता आहे ती ज्ञानत्वव्याप्यधर्मानें नसते. म्ह० उत्तरज्ञाननिष्ठ पूर्वज्ञाननिवर्तकतेचा अवच्छेदक धर्म अनुभवत्व, स्मृतित्व किंवा निश्चयत्व हा ज्ञानत्वव्याप्य धर्म नाही. ज्ञानत्वव्याप्यस्मृतित्वादिधर्मावच्छिन्ननिवर्तकता उत्तरज्ञानाला नाही, किंतु इच्छा द्वेष इत्यादिकांनाहि लागू पडणारा योग्य-उदीच्य-आत्मगुणत्व हा धर्म अवच्छेदक आहे. म्ह० उत्तरज्ञाननिष्ठ जी पूर्वज्ञाननिवर्तकता तिचा अवच्छेदक धर्म स्वोत्तरोत्पन्न-योग्य-आत्मविशेषगुणत्व किंवा स्वोत्तरोत्पन्नयोग्यविभुविशेषगुणत्व हा आहे. किंवा थोडक्यांत नुसतें योग्य-उदीच्यत्व म्ह० योग्य-उत्तरत्व हेंच निवर्तकतावच्छेदक मानावें. असें केल्यानें पूर्वज्ञानावर सिद्धसाधन किंवा आकाशादिकावर अर्थान्तर येणार नाही. (२३) आणि इच्छासुखदुःखादिकांनीं ज्याची निवृत्ति होण्यासारखी नसते म्ह० उदीच्यात्मविशेषगुणत्वावच्छेदानें ज्ञाननिवर्त्यता ज्याला नाही अशा संस्कारावर तो स्मृतित्वानें ज्ञाननिवर्त्य मानून जी प्रतिवादीनें अतिव्याप्ति दिली होती ती देखील येत नाही. स्मृतीची म्ह० स्मृतिनिष्ठ संस्कारनिवर्तकता स्मृतित्वावच्छिन्न असते म्ह० संस्कारनिवर्तकतावच्छेदक स्मृतित्व असतें असें मानण्याला कांही प्रमाण नाही. (२४) अनेक वेळां स्मरण झालें तर पूर्वीचा संस्कार दृढ दृढतर होत जातो ही गोष्ट अनुभवसिद्ध आहे. पूर्वीचा संस्कार स्मरणानें नाश न पावतां उलट दृढ होतो असा अनुभव आहे. तेव्हां कार्यावरून अनुमानानें संस्काराचें दृढत्व सिद्ध होतें. (२५) येथें प्रश्न असा येईल कीं, संस्काराचें दृढत्व म्हणजे काय? तर संस्काराचें दृढत्व दृढतरत्व एकाच विषयाचे संस्कार अनेक झाल्यानें होत असतें. म्ह० समानविषयकसंस्कारानेकत्व हेंच दार्ढ्य होय. संस्कारांचें विषय भिन्न असतील तर संस्कार अनेक असले तरी त्यांचें दार्ढ्य म्हणतां येणार नाही. एकाच विषयाचे अनेक संस्कार जमले तर त्याला दृढ संस्कार म्हणावयाचें. तात्पर्य, स्मृतीनें पूर्वसंस्काराचा नाश होत नाही म्हणून स्मृतित्वानें संस्कारनिवर्तकता स्मृतीला नाही. म्हणून संस्कारावर अतिव्याप्ति येत नाही. एवं च स्मृतीमुळें संकार दृढ दृढतर दृढतम होत जातो असें मानण्यानें कोणताहि दोष येत नाही. आणि ज्ञानत्वव्याप्यधर्मानें ज्ञाननिवर्त्यत्व मानलें तरी संस्कारावर अतिव्याप्ति हा दोषहि येत नाही. (२६) वास्तविक पाहतां साक्षात्कारत्वानें ज्ञाननिवर्त्यत्व म्ह० निवर्तकतावच्छेदक साक्षात्कारत्व म्ह० अधिष्ठानसाक्षा-

तत्तु साक्षात्कारत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वं विवक्षितम्, अतो न पूर्वोक्तदोषः। (२७) नापि निश्चयत्वेन ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ज्ञाननिवर्त्ये संशये अतिव्याप्तिः। (२८) इति सर्वमवदातम्।

इति तृतीयं मिथ्यात्वम्।

प्र. ९ – चतुर्थं मिथ्यात्वम्

(१) स्वाश्रयनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं वा मिथ्यात्वम्। (२) तच्च स्वात्यन्ताभावाधिकरण एव प्रतीयमानत्वम्। अतः पूर्ववैलक्षण्यम्। (३) दूषणपरिहारः पूर्ववत्। (४) न च– संयोगिनि समवायिनि वा देशे तदत्यन्ताभावासंभवः, संभवे तूपादानत्वाद्यनुपपत्तिरिति– वाच्यम्,

---

त्कारत्व हेंच विवक्षित धरावें. त्यामुळें उत्तरज्ञाननिवर्त्य पूर्वज्ञानावर सिद्धसाधन किंवा स्मृतिनिवर्त्य संस्कारावर अतिव्याप्ति हे दोष येणार नाहीत. उत्तरज्ञाननिष्ठ पूर्वज्ञाननिवर्तकतेचें अवच्छेदक साक्षात्कारत्व नाही. (२७) किंवा संशयावर आणि विपरीत निश्चयांवर म्ह० भ्रमावर अतिव्याप्तीहि येणार नाही. 'ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ज्ञाननिवर्त्यत्व' असें लक्षण धरलें तर संशयादिकावर अतिव्याप्ति येईल. पण 'साक्षात्कारत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्व' असें लक्षण केल्यास येणार नाही. स्मृतित्वाप्रमाणें निश्चयत्व हाहि धर्म ज्ञानत्वाचा व्याप्य आहे. संशयाची निवृत्ति निश्चयानें होते. म्हणून निश्चयत्व हा धर्म संशयनिवर्तकतावच्छेदक आहे. त्यामुळें ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ज्ञाननिवर्त्यत्व संशयाला आहे. परंतु परोक्ष निश्चयानें देखील संशयाची निवृत्ति होत असल्यानें साक्षात्कारत्व हा धर्म संशयनिवर्तकतावच्छेदक नाही. म्हणून संशयावर अतिव्याप्ति येणार नाही. (२८) म्हणून ज्ञाननिवर्त्यत्व हें मिथ्यात्वाचें लक्षण पूर्ण, शुद्ध, म्ह० निर्दोष आहे असें ठरलें.

ज्ञाननिवर्त्यत्व असें तिसरें मिथ्यात्व. त्याचा परिष्कार 'ज्ञानप्रयुक्तावस्थितिसामान्यविरहप्रतियोगित्व' किंवा 'साक्षात्कारत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्व' असा केला.

प्र. ९

(१) किंवा मिथ्यात्वशब्दाचा अर्थ 'स्वाश्रयनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम्' असा चित्सुखाचार्यांनीं सांगितला आहे तो घ्यावा. स्व म्ह० ज्याचें मिथ्यात्व सांगावयाचें तें शुक्तिरजतादिक. स्वाश्रय म्ह० स्वचे ज्ञात असलेले सगळे आश्रय. स्वाश्रयनिष्ठ जो अत्यन्ताभाव त्याचें म्ह० तन्निरूपित असें प्रतियोगित्व हेंच मिथ्यात्व होय. (२) परंतु स्वच्या सगळ्या अधिकरणांवर असलेल्या अभावाचें प्रतियोगित्व असा वाक्यार्थ न करतां स्वप्रतियोगिक अत्यन्ताभावाच्या सगळ्या अधिकरणांवर स्वची प्रतीति म्ह० 'स्वात्यन्ताभावाधिकरणे प्रतीयमानत्वम्' असा वाक्यार्थ करावा. असें केल्यानें पूर्वी सांगितलेल्या 'प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वम् म्ह० स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम्' या लक्षणाहून चौथ्या लक्षणाचें वैलक्षण्य म्ह० निराळेपणा सिद्ध होईल. पूर्वी स्वच्या अधिकरणावरील अत्यन्ताभाव असें म्हटलें होतें आणि आतां स्वात्यन्ताभावाच्या अधिकरणावरील स्व असें धरलें आहे. म्हणून पुनरुक्ति नाही. (३) या चौथ्या लक्षणावर सिद्धसाधनादिक दोष प्रतिवादी काढील, पण त्यांचा परिहार पूर्वीप्रमाणेंच करावा. म्ह० दुसऱ्या लक्षणाप्रमाणेंच या लक्षणाचा परिष्कार करावा. 'येन संबन्धेन यद्वत्तया प्रतीतं यद्यत्, तन्निष्ठाभावीयं तत्संबन्धावच्छिन्नं प्रतियोगित्वम्' अशा रितीचा परिष्कार केल्यानें दूषणें येणार नाहीत. या परिष्कारांतील पदांचा उपयोग पुढील ग्रंथामधें सांगितला जाईल.

(४) प्रतिवादी — घटसंयोग ज्याच्यावर आहे अशा भूतलावर संयोगसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक घटाभाव संभवत नाही. आणि ज्याच्यावर घट समवायसंबन्धानें आहे अशा कपालरूप देशावर समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक घटाभाव संभवत नाही. म्हणून लक्षणावर असंभव येतो. आतां जसे घट आणि घटाभाव कालभेदानें एका ठिकाणीं

(५) काल सहसंभववद्देशेऽपि सहसंभवाविरोधात्, (६) प्रागभावसत्त्वेनोपादानत्वाविरोधाच्च। (७) न च–अत्यन्ताभावाधिकरणे प्रागभावस्याप्यनुपपत्तिरिति– वाच्यम्, काल व्यभिचारात्। (८) न च–काले प्रागभावात्यन्ताभावयोः सामानाधिकरण्यम् 'इदानीं घटात्यन्ताभावः, इदानीं घटप्रागभावः' इति प्रतीतिबलादङ्गीकृतम्, (९) देशे तु तदुभयसामानाधिकरण्ये न किंचिदपि प्रमाणमिति –वाच्यम्, (१०) मिथ्यात्वानुमितेः श्रुत्यादेश्च प्रमाणत्वात्। (११) विषमसत्ताकभावाभावयो-

संभवतात तसे एका काळीं देखील संभवतील असें मानलें तर घटाचें उपादानकारण कपाल आहे असें मानतां येणार नाही. कपालावर घटाचा अभाव सर्वदाच मानावा लागेल. म्हणून तंतु जसें घटाचें उपादान नाही तसें कपालहि नाही असें म्हणावें लागेल. त्याचप्रमाणें जेव्हां भूतलावर घट प्रत्यक्ष दिसतो त्याचवेळीं घटाभावहि दिसला पाहिजे असें म्हणावें लागेल. (५) वादी — इति न च वाच्यम्. एका काळीं घट आणि घटाभाव हे दोन्ही जसे संभवतात म्ह० मानतां येतात तसे एका देशाच्या ठिकाणीं घट–घटाभाव हे दोन्ही संभवतात असें म्हटल्यास विरोध येण्याचें कारण नाही. भूतलरूपी खंडकालावर कालिकविशेषणतासंबंधानें घट आणि घटाभाव दोन्ही आहेत असें जर मानतां येतें तर एका देशावर घट–घटाभावांचें अस्तित्व मानावयास अडचण कां असावी? (६) आतां कपालाला घटोपादानत्व मानण्यास अडचण येईल असेंहि नाही. कारण कीं, 'ज्याचा प्रागभाव जेथें असतो, त्याचें तें उपादान असतें' असा नियम मानल्यास कपालाच्या ठिकाणीं घटाचा प्रागभाव असतो म्हणून घटाचें उपादान कपाल आहे असें मानतां येईल. जरी कपालावर घटात्यन्ताभाव असला तरी कपालावर घटप्रागभाव असल्यानें घटाचें उपादान कपाल आहे असें मानावयास अडचण नाही.

(७) प्रतिवादी –– अत्यन्ताभावाच्या अधिकरणावर घटाप्रमाणें घटाच्या प्रागभावाची पण अनुपपत्तीच आहे. अत्यन्ताभावाचा जसा स्वताच्या प्रतियोगीशीं विरोध असतो तसा स्वप्रतियोगीच्या प्रागभावाशीं आणि ध्वंसाशीं पण विरोध असतो असें कांही तार्किकांचें मत आहे. वादी–– इति न च वाच्यम्. या शंकेतहि कांही अर्थ नाही. तार्किकांच्या या नियमाचा काळावर व्यभिचार येतो. काळावर कालिकविशेषणतासंबंधानें घटाचा अत्यंताभाव, प्रागभाव आणि ध्वंस हे राहतातच. अर्थात् विरोध सिद्ध होत नाही.

'घटात्यन्ताभावः घटप्रागभावासमानाधिकरणः, घटप्रागभावविरोधित्वात्, प्रतियोगिघटवत्' या अनुमानानें घटात्यन्ताभाव आणि घटप्रागभाव यांचें सामानाधिकरण्य नसतें असें प्रतिवादीचें म्हणणें. परंतु ज्यावेळीं घटप्रागभाव कपालावर असतो त्याचवेळीं घटात्यन्ताभावहि भूतलावर असतोच. म्हणून प्रागभाव आणि अत्यन्ताभाव यांचें कालिक सामानाधिकरण्य असतें, त्यामुळें अनुमानांतील हेतूवर व्यभिचार येतो.

(८) प्रतिवादी –– प्रागभाव आणि अत्यन्ताभाव यांचें काळावर सामानाधिकरण्य म्ह० एकाधिकरणवृत्तित्व मानलें असलें तर तें 'आत्तां घटात्यन्ताभाव आहे आणि आत्तां घटप्रागभावहि आहे' अशी कालिक सामानाधिकरण्याची प्रतीति येत असते, तिच्या बळावर मानलें आहे. म्ह० प्रतीतीची उपपत्ति लागावी म्हणून मानलें आहे. (९) परंतु अत्यन्ताभाव आणि प्रागभाव या दोघांचें एका देशावर सामानाधिकरण्य मानण्याला कांहीच प्रमाण नाही. म्हणून त्यांचें दैशिक सामानाधिकरण्य मानतां येणार नाही. (१०) वादी –– इति न च वाच्यम्. प्रमाण नाही असें नाही. 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' इत्यादिक अनुमान आणि स्वतःप्रमाणभूत, प्रबल अशी 'नेह नानाऽस्ति किंचन' इत्यादि श्रुति या प्रमाणांचें पाठबळ, अत्यन्ताभाव नी प्रागभाव किंवा अत्यन्ताभाव नी तत्प्रतियोगी यांचें दैशिक सामानाधिकरण्य मानण्याला आहे. (११) कदाचित् समानसत्तेच्या भाव–अभावांचें सामानाधिकरण्य मानतां येत नसलें तरी विषमसत्ताक म्ह० भिन्न सत्तेच्या भाव–अभावांमधें विरोध नसतो या मुद्द्याचें उपपादन पूर्वी केलेंच आहे.

त्वविरोधः पूर्वमुपपादितः । (१२) न च असत्यतिव्याप्तिः, स्वात्यन्ताभावाधिकरण एव सत्त्वेन प्रतीयमानत्वस्य विवक्षितत्वात् । (१३) न च– 'तद्धैक आहुरसदेवेदमग्र आसीत्' इति श्रुत्या असतः सत्त्वप्रतीतेस्तत्रातिव्याप्तिर्दुष्परिहरेति– वाच्यम्; (१४) 'सदेवेदमग्र आसीत्' इत्यस्यार्थस्याभाव एव नञा प्रतिपाद्यते, न त्वसतः सत्त्वम्; विरोधात् । अतो नातिव्याप्तिः । (१५) सर्वं चान्यत् पूर्वोक्तमेवानुसंधेयमित्युपरम्यते ।

इति चतुर्थं मिथ्यात्वम् ।

---

(१२) शंका— शशशृंगासारख्या असत् म्ह० तुच्छ पदार्थावर अतिव्याप्ति येते. 'स्वात्यन्ताभावाधिकरणे प्रतीयमानत्वम्' असें तुमचें लक्षण आहे. स्व म्ह० शशशृंग. स्वात्यन्ताभावाचें अधिकरण शश म्ह० ससा. त्याच्यावर शशशृंग प्रतीयमान आहे. प्रतीयमान म्ह० प्रतीतीचा विषय. प्रतीति म्ह० अन्तःकरणवृत्ति. योगदर्शनामधें 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' (१।९) या सूत्रानें ज्याला विकल्प म्हणून म्हटलें आहे, तो देखील या प्रतीतिशब्दानें धरतां येईल. अर्थात् विकल्प नांवाच्या प्रतीतीचा विषय शशशृंगादिकच असतात. त्यामुळें असतावर अतिव्याप्ति येते. उत्तर— प्रतीयमानत्वशब्दाचा अर्थ प्रतीतिविषयत्व एवढाच घ्यावयाचा नसून सत्त्वानें म्ह० अस्तित्वानें प्रतीतिविषयत्व असा घ्यावयाचा आहे. अर्थात् 'स्वात्यन्ताभावाच्या सगळ्या अधिकरणांवर अस्तित्वानें प्रतीतीला येणें' असें लक्षण झालें. असत् पदार्थ प्रतीयमान असेल, पण सत्त्वानें प्रतीयमान नाही. म्हणून असतावर अतिव्याप्ति येत नाही.

(१३) शंका— असतावरील अतिव्याप्ति दुष्परिहर आहे. परिहार करणें अशक्य आहे. 'तद्ध एके आहुः, असदेव इदमग्रे आसीत्' म्ह० 'असत् आसीत्' असें छांदोग्यश्रुति (६।२) सांगते. त्यावरून असताच्या सत्त्वाची प्रतीति मानली पाहिजे. अर्थात् असत् पदार्थहि सत्त्वानें प्रतीयमान असतो असें ठरतें. म्हणून 'सत्त्वेन प्रतीयमानत्व' असा अर्थ केला तरी अतिव्याप्तीचा परिहार होत नाही. (१४) वादी— 'असत् एव' या पदसमुदायापैकीं 'अ' या नञानें म्ह० निषेधार्थक अव्ययानें अभावाचें प्रतिपादन केलें आहे. परंतु तो अभाव 'सदेव इदं अग्रे आसीत्' या पदसमुदायानें सांगितलेला जो अर्थ त्याचा आहे. म्ह० 'अ सत् एव इदं अग्रे आसीत्' या वाक्यामधें 'सत् एव इदं अग्रे आसीत्' हा भाग उद्देश्य असून 'अ' म्ह० 'न' हें विधेय आहे. शंकाकार 'असत्' हें एकच पद समजून 'अग्रे इदं असदेव' हें उद्देश्य आणि 'आसीत्' हें विधेय धरून हें वाक्य असताच्या सत्त्वाचें प्रतिपादन करतें असें मानतो. पण तसें मानतां येत नाही. तसें मानण्यानें विरोध येतो. असताला सत्त्व नसतें आणि ज्याला सत्त्व असतें तें असत् नसतें, असत्त्व आणि सत्त्व यांच्यामधें विरोध आहे. तात्पर्य, हें श्रुतिवाक्य असताचें सत्त्व सांगत नसल्यानें असतावर अतिव्याप्ति येत नाही.

छांदोग्य उपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायामधील दुसऱ्या खंडाच्या आरंभीं 'सदेव सौम्य इदमग्र आसीत्' असें वाक्य आहे. या वाक्यानें 'हें जग पूर्वी केवळ सत् होतें' असें सांगितलें आहे. या सिद्धान्तावर आक्षेप म्हणून 'अ सदेवेदमग्र आसीत्' हें वाक्य आहे. आक्षेपक म्हणतो कीं, 'सदेव इदं अग्रे आसीत्' असें नाही. हें आक्षेपवाक्य असल्यानें या वाक्यांतील अ म्ह० न या पदाचा संबंध नुसत्या सत् या पदाशीं नसून 'सदेवेदं अग्रे आसीत्' या वाक्याशीं आहे. अ म्हणजे नाही. काय नाही ? तर 'सदेवेदं अग्रे आसीत्' असें नाही, असा आक्षेप.

'असदेव०' या वाक्यामधें असत् हें एक सामासिक पद नसून अ हें पद निराळें आहे. आणि त्या अ-चा अन्वय नुसत्या सत् या पदाशीं नसून 'सत् ---- आसीत्' या वाक्याशीं आहे ही गोष्ट लक्षांत ठेवावयाची आहे. अर्थात् हें वाक्य असताचें सत्त्व मुळींच सांगत नाही. म्हणून असतावरील अतिव्याप्ति दुष्परिहर नाही.

(१५) बाकीचें सगळें पूर्वी सांगितलेंच आहे. त्याचें अनुसंधान ठेवलें म्हणजे झालें. म्हणून आतां चौथ्या लक्षणाच्या संबंधानें आम्ही विश्रान्ति घेतों.

प्र. १० – पञ्चमं मिथ्यात्वम्

(१) सद्विविक्तत्वं वा मिथ्यात्वम्। (२) सत्त्वं च प्रमाणसिद्धत्वम्। (३) प्रमाणत्वं च दोषासहकृतज्ञानकरणत्वम्। (४) तेन स्वप्नादिवत् प्रमाणसिद्धभिन्नत्वेन मिथ्यात्वं सिध्यति। (५) प्रमाणसिद्धत्वं चाबाध्यत्वव्याप्यमित्यन्यत्। (६) अत्राप्यसति निर्धर्मके ब्रह्मणि चातिव्याप्तिवारणाय

'स्वात्यन्ताभावयावदधिकरणविशेष्यकसत्त्वप्रकारकप्रतीतिविषयत्वम्' असें मिथ्यात्वाचें चौथें लक्षण सांगितलें. त्याच्यावर कांही शंका येतील. पण त्यांचें उत्तर पूर्वोक्त पद्धतीनेंच होण्यासारखें आहे. म्हणून पुन्हां निराळें कांही लिहिण्यासारखें नाही.

प्र. १०

(१) किंवा आनन्दबोधाचार्यांनीं सांगितलेलें 'सद्विविक्तत्व' हें मिथ्यात्वाचें लक्षण स्वीकारावें. (२) या लक्षणांतील सत् शब्दाचा अर्थ सत्तासामान्यवान् असा घ्यावयाचा नसून 'प्रमाणानें सिद्ध होणारें' असा घ्यावयाचा आहे. (३) आणि प्रमाणशब्दाचा अर्थ 'व्यवहारकालाबाध्यविषयकत्व' म्ह० 'ज्याचा विषय व्यवहारकाळीं बाधित होत नाही' असा घ्यावयाचा नाही, किंवा 'कालत्रयाबाध्यविषयकत्व' म्ह० 'ज्याचा विषय कालत्रयीं बाधित होत नाही' असा घ्यावयाचा नाही. तर 'दोषासहकृतज्ञानकरणत्व' असा घ्यावयाचा आहे.

ज्ञानाचें जें करण म्ह० व्यापारवत् कारण तें प्रमाण होय. परंतु तें दोषसहकृत नसावें म्ह० तें करण दोषानें युक्त नसावें. विशेष प्रकाश किंवा अर्धवट अंधार इत्यादि दोषानें युक्त असलेलें चक्षुरादिक करण रजत सर्प इत्यादिकाच्या भ्रमाला उत्पन्न करतें. तसल्या चक्षुरादिकाला प्रमाण म्हणतां येणार नाही. दोष–असहकृत अशा ज्ञानकरणाला प्रमाण म्हणावयाचें. एवं च सत्-शब्दाचा अर्थ दोषासहकृतकरणजन्यज्ञानविषय असा झाला. विविक्तत्व म्ह० भिन्नत्व म्ह० भेद. सद्विविक्तत्व म्ह० दोषासहकृतकरणजन्यज्ञानविषयप्रतियोगिकभेदवत्त्व. शुक्तिरजत हे चक्षुरूप करणानें जन्य आहे परंतु तें करण प्रकाशाधिक्य किंवा चाकचक्य म्ह० चकचकीतपणा या दोषानें सहकृत आहे. म्हणून शुक्तिरजत दोषसहकृतकरणजन्यज्ञानविषय आहे, दोषासहकृतकरणजन्यज्ञानविषय नाही. तर तें तादृशविषयभिन्न आहे. म्हणून शुक्तिरजतावर लक्षण बसलें. गगनादि प्रपंच इन्द्रियादिकरणजन्य अशा प्रत्यक्षादिज्ञानाचा विषय आहे. परंतु तें करण अविद्यारूपदोषसहकृत आहे. म्हणून प्रपंच दोषासहकृतप्रमाणविषयभिन्न आहे. म्हणून प्रपंचावरहि लक्षण बसतें. (४) या परिष्कृत लक्षणामुळें स्वप्नांतील पदार्थांच्या मिथ्यात्वाप्रमाणें घटादिकांचेंहि मिथ्यात्व सिद्ध होतें. कारण कीं, ते पदार्थ दोषासहकृतप्रमाणसिद्ध नाहीत. स्वाप्न पदार्थ मन या प्रमाणानें सिद्ध आहेत. परंतु त्या मनाला निद्रारूप दोषाचा सहकार आहे. म्हणून स्वाप्न पदार्थ दोषसहकृतप्रमाणसिद्ध आहेत. घटादि पदार्थहि अविद्यादिदोषसहकृतचक्षुरादिप्रमाणसिद्ध आहेत. म्हणून तेहि मिथ्या आहेत. (५) आतां हें प्रमाणसिद्धत्व अबाध्यत्वाचें व्याप्य असेल ही गोष्ट निराळी. म्ह० 'जें दोषासहकृतप्रमाणसिद्ध असतें तें अबाध्य असतें' अशी व्याप्ति धरतां येईल. पण त्याचा आपल्याला येथें फारसा उपयोग नाही. थोडासा उपयोग होईल. तो असा— शंका — 'दोषासहकृतकरणजन्यज्ञानविषयभिन्नत्व' या लक्षणाची घटादिपदार्थांवर अव्याप्ति येते. कारण कीं, ते पदार्थ उक्तज्ञानविषयच आहेत, भिन्न नाहीत. यावर उत्तर असें — हें प्रमाणसिद्धत्व अबाध्यत्वाचें व्याप्य आहे, आणि अबाध्यत्व व्यापक आहे. घटादिपदार्थ ब्रह्मज्ञानानें बाध्य असल्यानें त्यांच्यावर अबाध्यत्व हें व्यापक नाही. आणि व्यापक नसल्यामुळें दोषासहकृतप्रमाणसिद्धत्व हें व्याप्यहि नसणार. 'व्यापकव्यभिचारे व्याप्यव्यभिचारः' असा नियम आहे. एवं च उक्तप्रमाणसिद्धभिन्नत्व घटादिकांना आलें म्हणून अव्याप्ति नाही.

(६) चौथ्या लक्षणाप्रमाणें या पांचव्या लक्षणामधेंहि 'सत्त्वेन प्रतीयमानत्व' असें विशेषण द्यावयाचें आहे. त्यामुळें शशशृंगादि असतावर आणि सर्वधर्मशून्य अशा ब्रह्मावर येणाऱ्या अतिव्याप्तीचें निवारण

सत्त्वेन प्रतीयमानत्वं विशेषणं देयम्, तयोः सत्त्वप्रकारकप्रतीतिविषयत्वाभावात्। (७) अत एव 'सद्विविक्तत्वमित्यत्र सत्त्वं सत्ताजात्यधिकरणत्वं वा, अबाध्यत्वं वा, ब्रह्मरूपत्वं वा? (८) आद्ये घटादावाविद्यकजातेस्त्वयाऽभ्युपगमेनासंभवः, (९) द्वितीये बाध्यत्वरूपमिथ्यात्वपर्यवसानम्, (१०) तृतीये सिद्धसाधनम्' इति निरस्तम्, अनभ्युपगमादेव। (११) सदसद्विलक्षणत्वपक्षो-

---

होतें. असत् आणि ब्रह्म या दोघांनाहि सत्त्वप्रकारकप्रतीतिविषयत्व नसतें. विशेषण दिलें नाही तर 'दोषासहकृतप्रमाणसिद्धभिन्नत्व' एवढें लक्षण असतावर बसतें. भेदाच्या प्रतियोगिकोटीमधें प्रमाणसिद्धत्व हें विशेष्य असून दोषासहकृतत्व हें विशेषण आहे. शशशृंगादि असताला प्रमाणसिद्धत्व नाही. अर्थात् दोषासहकृतप्रमाणसिद्धत्वहि नाही. म्हणून असत् हें विशिष्टप्रमाणसिद्धाहून भिन्न ठरतें. त्यामुळें अतिव्याप्ति येते. ब्रह्म निर्धर्मक आहे. त्याच्यावर प्रमाणसिद्धत्व हा धर्म नाही. अर्थात् ब्रह्म तद्भिन्न आहे म्हणून ब्रह्मावरहि अतिव्याप्ति आली. तन्निवारणार्थ सत्त्वेन प्रतीयमानत्व म्ह० सत्त्वप्रकारकप्रतीतिविशेष्यत्व हें विशेषण दिलें. असताला किंवा ब्रह्माला सत्त्वेन प्रतीयमानत्व नसल्यानें अतिव्याप्तीचें निवारण होतें. (७) 'अत एव' या पदांचा अन्वय 'निरस्तम्' या पदावर आहे. 'अत एव' या पदांचा अर्थ 'अनभ्युपगमादेव' असा पुढें मुळांतच केलेला आहे. 'अत एव निरस्तम्' म्ह० यावरून पुढील शंकेचाहि निरास होतो. शंका अशी — सद्विविक्तत्व या लक्षणांतील सत् या शब्दानें सांगितलेलें जें सत्त्व त्याचें स्वरूप काय? सत्ता नांवाच्या जातीचें अधिकरण असणें, अबाध्यत्व म्ह० बाधित न होणें, किंवा ब्रह्मस्वरूप असणें यांपैकीं कोणता अर्थ सत्त्वशब्दानें घेणार? 'सन् घटः' या प्रतीतीवरून घटाच्या ठिकाणीं सत्तासामान्य आहे असें लक्षांत येतें. म्हणून सत् म्ह० सत्तासामान्याधिकरण असा अर्थ होईल. ज्याचा बाध होत नाही त्याला सत् म्हणतात आणि ज्याचा बाध होतो त्याला असत् म्हणतात. म्हणून सत् म्ह० अबाध्य असेंहि म्हणतां येईल. ब्रह्म सद्रूप आहे, म्हणून सत् म्ह० ब्रह्म असेंहि धरतां येईल. यांपैकीं तुम्ही कोणता अर्थ घेणार? (८) सत्तासामान्याधिकरणत्व असा सत्त्वशब्दाचा पहिला अर्थ धरला तर असंभव येतो. घटादिकावर आविद्यक म्ह० अविद्याप्रयुक्त अशी सत्ताजाति तुम्ही (वादी) मानतांच. अर्थात् घटादि प्रपंच सत्ताजात्यधिकरणच आहे, भिन्न नाही. म्हणून कोणत्याच लक्ष्यावर लक्षण बसत नसल्यानें असंभव हा दोष येतो. (९) आतां सत्त्व म्ह० अबाध्यत्व आणि सद्विविक्तत्व म्ह० अबाध्यभिन्नत्व म्ह० बाध्यत्व असा दुसरा अर्थ धरावयाचा असेल तर सद्विविक्तत्व या लक्षणाचें पर्यवसान बाध्यत्वरूप मिथ्यात्वावरच झालें. तर मग 'बाध्यत्वम्' इतकेंच लक्षण करावें, 'अबाध्यभिन्नत्व' असा द्राविडी प्रणाम कशाला? (१०) आतां सत्त्व म्ह० ब्रह्मरूपत्व म्ह० ब्रह्म आणि सद्विविक्तत्व म्ह० ब्रह्मभिन्नत्व असा तिसरा अर्थ धरला तर सिद्धसाधन हा दोष येतो. आम्ही देखील घटादि प्रपंचाला ब्रह्मभिन्नत्व म्ह० परमेश्वरभिन्नत्व मानतोंच. वादी — 'एतेन इति निरस्तम्' म्ह० यामुळें ही शंका निरस्त झाली. यामुळें म्ह० कशामुळें? तर अनभ्युपगमात् म्ह० तुम्ही केलेल्या तीन अर्थांपैकीं कोणताच अर्थ आम्ही मानीत नाही. त्यामुळें कोणताच दोष येत नाही. आम्ही सत्शब्दाचा अर्थ प्रमाणसिद्ध म्ह० दोषासहकृतज्ञानकरणसिद्ध म्ह० दोषासहकृतकरणजन्यज्ञानविषय असा करतों; आणि सद्विविक्तत्व म्ह० दोषासहकृतकरणजन्यज्ञानाविषयत्व असा करतों. (११) 'सदसद्विलक्षणत्व' या मिथ्यात्वाच्या पहिल्या लक्षणाचें विवरण करीत असतां सद्विलक्षणत्व या अंशामुळें येणाऱ्या सिद्धसाधनाच्या निराकरणाच्या ज्या युक्ति 'गुणादिकं गुण्यादिना भिन्नाभिन्नम्' इत्यादि ग्रंथानें सांगितल्या आहेत, त्यांचें या पांचव्या लक्षणाचे वेळीं अनुसंधान करावें. त्या युक्तींनीं या लक्षणावरहि सिद्धसाधन येत नाही हें लक्षांत येईल. तेथील युक्ति 'सत्त्वेन प्रतीयमानत्वाभाव घटादिकावर प्रतिवादिसिद्ध नाही' अशी एक, आणि 'मिलितसिद्धि उद्देश्य

क्त्युक्तयश्चात्रानुसंधेयाः। (१२) अवशिष्टं च दृष्टान्तसिद्धौ वक्ष्यामः।

इति पञ्चमं मिथ्यात्वम्।

प्र. ११ – मिथ्यात्वमिथ्यात्वम्

(१) ननु– उक्तमिथ्यात्वस्य मिथ्यात्वे प्रपञ्चसत्यत्वापातः, (२) एकस्मिन् धर्मिणि प्रसक्तयोः विरुद्धधर्मयोः एकमिथ्यात्वे अपरसत्यत्वनियमात्। (३) मिथ्यात्वसत्यत्वे च तद्वदेव प्रपञ्चसत्यत्वापत्तेः उभयथाऽप्यद्वैतव्याघातः– (४) इति चेत्, न, मिथ्यात्वमिथ्यात्वेऽपि प्रपञ्चसत्यत्वानुपपत्तेः। (५) तत्र हि विरुद्धयोर्धर्मयोरेकमिथ्यात्वे अपरसत्त्वम्, यत्र मिथ्यात्वावच्छेदकमुभयवृत्ति न भवेत्; (६) यथा परस्परविरहरूपयोः रजतत्वतदभावयोः शुक्तौ,

---

आहे' ही दुसरी, अशा आहेत. (१२) उरलेंसुरलें कांही किरकोळ शुक्तिरजत या दृष्टान्ताची सिद्धि आम्ही करूं तेव्हां सांगूं. 'अनिर्वचनीयख्यातिरेव, रजतं पश्यामि इत्यनुभवात्' या पंक्तीनें पुढें सांगावयाचें आहे.

एवं च 'दोषासहकृतकरणजन्यज्ञानविषयत्वाभाव' असें मिथ्यात्वाचें पांचवें लक्षण झालें.

प्र. ११

(१) प्रतिवादी — तुम्ही जें प्रपंचाचें मिथ्यात्व सांगितलें तें स्वतः मिथ्या आहे कीं सत्य आहे? जर तें मिथ्यात्व मिथ्या असेल तर प्रपंचाचें सत्यत्व मानावें लागेल. प्रपंचाचें मिथ्यात्व जर मिथ्या तर प्रपंच मिथ्या नाही, तर सत्य आहे असेंच ठरणार. (२) कारण कीं, एकाच धर्मीवर दोन विरुद्ध धर्म प्रसक्त म्ह० प्राप्त असतील आणि त्याविरुद्ध दोन धर्मांपैकीं एखाद्याचें मिथ्यात्व जर प्रमाणानें सिद्ध होत असेल तर परिशेषन्यायानें शिल्लक राहिलेल्या दुसऱ्या धर्माचें सत्यत्व मानावें लागतें असा नियम आहे. घटावर अनुमानानें मिथ्यात्व आणि प्रत्यक्षादिकानें सत्यत्व असे दोन धर्म प्रसक्त आहेत. दोन्ही सत्य असणें तर अशक्य आहे. पैकीं मिथ्यात्व जर मिथ्यात्वानुमानानें मिथ्या ठरत असेल तर घटाचें सत्यत्व आपोआप सिद्ध होतें. (३) बरें, आतां जर घटाचें मिथ्यात्व मिथ्या नसून सत्य आहे असें वादी म्हणेल तर तद्वदेव म्ह० मिथ्यात्वाप्रमाणेंच घटादिप्रपंचालाहि सत्यत्व मानावें लागेल. मग प्रपंचापैकीं घटाचें मिथ्यात्व जर सत्य आहे तर तदितर प्रपंचहि सत्य कां मानूं नये? म्हणून दोन्ही पक्षीं अद्वैताचा व्याघात होतो. प्रपंचाचें मिथ्यात्व जर मिथ्या असेल तर ब्रह्म आणि प्रपंच दोन्ही सत्य ठरल्यानें द्वैतापत्ति आली. आणि जर प्रपंचाचें मिथ्यात्व सत्य असेल तर ब्रह्म आणि प्रपंचमिथ्यात्व दोन्ही सत्य ठरल्यानें द्वैतापत्तीच आली. (४) वादी — इति चेन्न. या शंकेमधें कांही हंशील नाही. जरी प्रपंचाचें मिथ्यात्व मिथ्या असलें तरी प्रपंचाचें सत्यत्व उपपन्न होत नाही. केशवाला ठार करणाऱ्या नारायणाला जरी माधवानें ठार केलें तरी केशव जिवंत होत नाही. 'न हि देवदत्तहन्तरि हतेऽपि देवदत्तोन्मज्जनम्'. (५) 'एकतरमिथ्यात्वे अपरसत्त्वम्' असा जो नियम प्रतिवादीनें दाखविला तो तेथेंच लागूं होतो कीं, जेथें म्ह० ज्या दोन धर्मांवर मिथ्यात्वाचें एकच अवच्छेदक राहत नसेल. एका धर्मीवर प्रसक्त होणाऱ्या विरुद्ध अशा दोन्ही धर्मांवर एकच मिथ्यात्वावच्छेदक नसेल तरच तो नियम लागूं होईल. (६) जसें — शुक्तीच्या ठिकाणीं परस्परात्यन्ताभावरूप असणाऱ्या रजतत्व आणि रजतत्वाभाव यांच्यावर पूर्वीचा नियम लागूं होतो. शुक्तीवर रजतत्व आणि रजतत्वाभाव हे दोन्ही धर्म प्रसक्त आहेत. रजतत्व भासमान असून रजतत्वाभाव वास्तविक आहे. पैकीं रजतत्वाभाव हा रजतत्वाचा अभाव आहे आणि रजतत्व धर्म रजतत्वाभावाभावरूप आहे. म्हणून ते दोन धर्म परस्पराभावरूप आहेत. परंतु त्या धर्मांचें मिथ्यात्वावच्छेदक एक नाही. 'शुक्तौ रजतं नास्ति' या

(७) यथा वा परस्परविरहव्यापकयो रजतभिन्नत्वरजतत्वयोस्तत्रैव, (८) तत्र निषेध्यतावच्छेदकभेदनियमात् । (९) प्रकृते तु निषेध्यतावच्छेदकमेकमेव दृश्यत्वादि । (१०) यथा गोत्वाश्वत्वयोरेकस्मिन् गजे निषेधे गजत्वात्यन्ताभावव्याप्यत्वं निषेध्यतावच्छेदकमुभयोस्तुल्यमिति नैकतरनिषेधे

निषेधामधें निषेध्यतावच्छेदक रजतत्व आहे. आणि 'रजतत्वाभावो नास्ति' या निषेधामधें निषेध्यतावच्छेदक रजतत्वाभावत्व आहे. येथें निषेध्यतावच्छेदक म्ह० मिथ्यात्वावच्छेदक एकच नसल्यानें परस्पराभावात्मक जे रजतत्व-रजतत्वाभाव त्यांच्यापैकीं एकाचें म्ह० रजतत्वाचें मिथ्यात्व ठरलें तर दुसऱ्याचें म्ह० रजतत्वाभावाचें सत्यत्व सिद्ध होईल. (७) दुसरें उदाहरण– तत्रैव म्ह० शुक्तीच्या ठिकाणींच प्रसक्त होणाऱ्या, परस्परांच्या विरहाचे म्ह० अभावाचे व्यापक असलेल्या रजतभिन्नत्व आणि रजतत्व या दोन विरुद्ध धर्मांवर पूर्वीचा नियम लागू होतो.

शुक्तीवर रजतभिन्नत्व हा धर्म वस्तुतः प्रसक्त असून रजतत्व धर्म प्रतीतीनें प्रसक्त आहे. पैकीं रजतभिन्नत्व म्ह० रजतभेद हा रजतत्वाच्या अभावाचा व्यापक आहे. रजतत्वाभावाच्या अधिकरणावर–घटावर– रजतभेदाचा अभाव म्ह० रजतत्व नसतें, रजतभेदच घटावर असतो. उलट रजतत्व हें रजतभिन्नत्वाभावाचें म्ह० रजतभेदाभावाचें म्ह० रजतत्वाचें व्यापक आहे. म्हणून रजतभिन्नत्व आणि रजतत्व हे दोन धर्म परस्परविरहव्यापक आहेत. तात्पर्य, रजतभिन्नत्व आणि रजतत्व हे दोन धर्म शुक्तीवर प्रसक्त आहेत. त्यांच्यापैकीं 'नेदं रजतम्' या निषेधामधें निषेध्यतावच्छेदक रजतत्वत्व किंवा स्वरूपसंबन्धानें रजतत्वच आहे. आणि रजतभिन्नत्वाचा निषेध करावयाचा असेल तर रजतभ्रमकालीं शुक्तीवर रजतभिन्नत्वाचा अभाव असतोच. म्ह० तेथें निषेध्यतावच्छेदक रजतभेदत्व असतेंच. तात्पर्य, या दोन्ही उदाहरणांमधें शुक्तीवर प्रसक्त असणाऱ्या दोन्ही धर्मांवर मिथ्यात्वावच्छेदक म्ह० निषेध्यतावच्छेदक एक नाही. (८) त्या दोन्ही उदाहरणांमधें निषेध्यतावच्छदकांचा भेद निश्चित आहे. म्हणून त्या ठिकाणीं एक मिथ्या ठरल्यास दुसरें सत्य ठरतें. म्ह० शुक्तीवर रजतत्व मिथ्या ठरतें. त्यामुळें शुक्तीवरील रजतभेद सत्य ठरतो. (९) परंतु प्रपंचसत्यत्व आणि प्रपंचमिथ्यात्व या उदाहरणामधें दृश्यत्व, परिच्छिन्नत्व किंवा जडत्व असें निषेध्यतावच्छेदक एकच आहे. म्हणून प्रपंचमिथ्यात्व मिथ्या असलें तरी प्रपंचाचें सत्यत्व सिद्ध होत नाही. पूर्वीचा 'एकस्मिन् धर्मिणि प्रसक्तयोः' इत्यादि नियम येथें लागू होत नाही. (१०) याला उदाहरण असें— एकाच गजावर म्ह० हत्तीवर भ्रमानें प्रसक्त झालेल्या गोत्व अश्वत्व या दोन धर्मांवर गजत्वात्यन्ताभावव्याप्यत्व हें निषेध्यतावच्छेदक तुल्य म्ह० एकच आहे. म्हणून त्या दोघांपैकीं एकाचा निषेध केला तरी दुसऱ्याचें सत्यत्व सिद्ध होत नाही. तसेंच प्रपंचसत्यत्व आणि प्रपंचमिथ्यात्व यांचें समजावें.

हत्तीवर गोत्वहि नसतें आणि अश्वत्वहि नसतें. पण हत्तीवर गोत्व आहे असें केशवाला वाटलें, आणि हत्तीवर अश्वत्व आहे असें नारायणाला वाटलें. पण वस्तुस्थिति जाणणारा माधव हत्तीवरील गोत्व आणि अश्वत्व या दोन्ही धर्मांचा निषेध करतो. अर्थात् दोन्ही धर्म निषेध्य आहेत. येथें निषेध्यतावच्छेदक धर्म गजत्वात्यन्ताभावव्याप्यत्व हा आहे. आणि तो गोत्व आणि अश्वत्व या दोघांनाहि सारखाच लागू पडतो. गोत्व हें गजत्वात्यन्ताभावाचें व्याप्य आहे. जेथें –गजावर– गजत्वात्यन्ताभाव नसतो म्ह० गजत्व असतें, तेथें गोत्वहि नसतें आणि अश्वत्वहि नसतें. म्हणून गोत्वावर आणि अश्वत्वावर गजत्वात्यन्ताभावव्याप्यत्व हा धर्म सारखाच आहे. आणि तोच निषेध्यतावच्छेदक आहे. निषेध्यतावच्छेदक धर्म दोघांवर एकच असल्यानें गजावर प्रसक्त झालेल्या गोत्वाचें जरी मिथ्यात्व सिद्ध झालें तरी गजावर प्रसक्त झालेल्या अश्वत्वाचें सत्यत्व सिद्ध होत नाही. त्याचप्रमाणें प्रपंचावर प्रसक्त झालेल्या सत्यत्व आणि मिथ्यात्व यांचें समजावें.

प्रतिवादी — गोत्व-अश्वत्वांचें उदाहरण सत्यत्व-मिथ्यात्वांना लागू पडत नाही. गोत्व–अश्वत्व हे धर्म परस्पराभावात्मक नाहीत. पण सत्यत्व–मिथ्यात्व हे

अन्यतरसत्त्वं तद्वत् । (११) यथा च सत्यत्वमिथ्यात्वयोर्न परस्परविरहरूपत्वम्, न वा परस्परविरहव्यापकत्वम्, तथोपपादितमधस्तात्, (१२) परस्परविरहरूपत्वेऽपि विषमसत्ताकयोरविरोधात्, (१३) व्यावहारिकमिथ्यात्वेन व्यावहारिकसत्यत्वापहारेऽपि काल्पनिकसत्यत्वानपहारात्, (१४) तार्किकमतासिद्धसंयोगतदभाववत् सत्यत्वमिथ्यात्वयोः समुच्चयाभ्युपगमाच्च । (१५) एकस्य साधकेन अपरस्य बाध्यत्वं विषमसत्ताकत्वे प्रयोजकम्, यथा शुक्तिरूप्यतदभावयोः । (१६) एकबाधकबाध्यत्वं च समसत्ताकत्वे प्रयोजकम्, यथा शुक्तिरूप्यशुक्तिभिन्नत्वयोः । (१७) अस्ति

धर्म परस्पराभावात्मक आहेत. (११) वादी -- ज्या रितीनें सत्यत्व-मिथ्यात्व हे धर्म परस्पराभावात्मक किंवा परस्पराभावव्यापक नाहीत हें लक्षांत यईल ती रीत पूर्वी प्रथममिथ्यात्वामधें प्रतिपादिली आहे.

सत्त्व म्ह० अबाध्यत्व आणि असत्त्व म्ह० क्वचिदपि उपाधौ सत्त्वेन प्रतीयमानत्वानधिकरणत्व होय. म्हणून सत्त्व-असत्त्व हे धर्म परस्परविरहरूप, परस्परविरहव्यापक किंवा परस्परविरहव्याप्य नाहीत असें पूर्वी सांगितलें आहे. त्याच धोरणानें सत्यत्व-मिथ्यात्वांचेंहि आहे ही गोष्ट लक्षांत येण्यासारखी आहे.

(१२) आतां घटकाभर सत्यत्व-मिथ्यात्व हे धर्म परस्परविरहरूप आहेत असें मानलें तरी सत्यत्व-मिथ्यात्व धर्म विषमसत्ताक असल्यानें त्यांच्यामधें विरोध नसतो, (१३) समसत्ताक सत्यत्व-मिथ्यात्वांमधें विरोध असतो. त्यामुळें जरी व्यावहारिकसत्ताक अशा मिथ्यात्वाच्या योगानें व्यावहारिक अशा सत्यत्वाचा अपहार म्ह० बाध झाला तरी व्यावहारिक मिथ्यात्वानें काल्पनिक म्ह० प्रातीतिक म्ह० प्रातिभासिक सत्यत्वाचा अपहार होणार नाही. त्यामुळें प्रपंचाला प्रातिभासिक सत्यत्व असलें तरी व्यावहारिक मिथ्यात्व मानावयास अडचण नाही. (१४) आणि एकाच वृक्षावर कपिसंयोग नी कपिसंयोगाभाव हे दोन्ही तार्किकमतानें सिद्ध आहेत म्ह० त्यांचा समुच्चय एकाच वृक्षावर तार्किक मानतात, त्याप्रमाणें आम्ही सत्यत्व आणि मिथ्यात्व यांचा समुच्चय मानतों. जसें वृक्षावर अग्रभागीं कपिसंयोग आणि मुळावर कपिसंयोगाभाव तसें बंधकालीं प्रपंचाचें सत्यत्व आणि ब्रह्मज्ञानकालीं प्रपंचाचें मिथ्यात्व मानावयास काय अडचण आहे?

(१५) आतां विषमसत्ताकत्वाचें आणि समसत्ताकत्वाचें प्रयोजक काय आहे? कीं ज्याच्यामुळें एक मिथ्या ठरलें तर दुसऱ्याची सत्ता अधिक ठरेल असा प्रश्न येईल. त्याचें उत्तर असें -- विषमसत्ताकत्वाचें प्रयोजक एकसाधकबाध्यत्व म्ह० एकाचें जें साधक असेल त्यानें दुसऱ्याचा बाध होणें हें आहे. 'इदं न रजतम्' इत्याकारक ज्ञान शुक्तिरजताच्या अभावाचें साधक आहे. त्या ज्ञानानें शुक्तिरजताचा बाध होतो. शुक्तिरजत शुक्तिरजताभावसाधकबाध्य आहे. म्हणून शुक्तिरजत आणि तदभाव हे विषमसत्ताक आहेत. शुक्तिरजताभाव व्यावहारिक असून शुक्तिरजत प्रातिभासिक आहे. ज्यापेक्षां शुक्तिरजत शुक्तिरजताभावसाधकज्ञानबाध्य आहे त्यापेक्षां ते दोन धर्म विषमसत्ताक आहेत असें कळतें. (१६) समसत्ताकत्वाचें प्रयोजक एकबाधकबाध्यत्व म्ह० एकाचें जें बाधक असेल त्यानें दुसऱ्याचा बाध होणें हें आहे. जसें शुक्तिरजत आणि शुक्तिभिन्नत्व या दोन धर्मांचें. 'इदं न रजतम्' हें ज्ञान शुक्तिरजताचा शुक्तीवर बाध करतें आणि तेंच ज्ञान शुक्तीवरील शुक्तिभिन्नत्वाचाहि बाध करतें. शुक्तिभिन्नत्व शुक्तिरजतबाधकज्ञानबाध्य आहे. म्हणून शुक्तिरजत आणि शुक्तिभिन्नत्व हे दोन धर्म समसत्ताक आहेत. त्या दोहोंपैकीं एक ज्यापेक्षां अपरबाधकज्ञानबाध्य आहे त्यापेक्षां ते दोन धर्म समसत्ताक आहेत. (१७) आतां प्रकृत विषयामधें याचा उपयोग कसा? तर प्रपंच आणि प्रपंचमिथ्यात्व हे दोन्ही एकाच ब्रह्मज्ञानानें बाध्य आहेत. त्यामुळें प्रपंच आणि प्रपंचमिथ्यात्व हे दोन्ही समसत्ताक आहेत असें ठरतें. आणि त्यामुळें प्रपंचमिथ्यात्वाचें बाधक जें 'एकमेवाद्वितीयम्' किंवा 'नेह नानाऽस्ति किंचन' इत्याकारक ज्ञान, त्यानेंच प्रपंचाचाहि बाध होतोच. म्हणून

च प्रपञ्चतन्मिथ्यात्वयोरेकब्रह्मज्ञानबाध्यत्वम् । अतः समसत्ताकतन्मिथ्यात्वबाधकेन प्रपञ्चस्यापि बाधान्नाद्वैतक्षतिः । (१८) इति कृतमधिकेन ।

इति मिथ्यात्वमिथ्यात्वम् ।

प्र. १२ – दृश्यत्वहेतूपपत्तिः

(१) ननु– मिथ्यात्वे साध्ये हेतूकृतं यद्दृश्यत्वं तदप्युपपादनीयम्। (२) तथाहि– किमिदं दृश्यत्वम् ? वृत्तिव्याप्यत्वं वा, फलव्याप्यत्वं वा, साधारणं वा, कदाचित् कथंचिच्चिद्विषयत्वं वा,

---

प्रपंचाचें मिथ्यात्व मिथ्या मानलें तरी प्रपंचाचें सत्यत्व सिद्ध होत नाही. त्यामुळें अद्वैताची हानि होत नाही. (१८) म्हणून याविषयीं आतां अधिक सांगण्याचें कांही कारण नाही.

प्र. १२

विप्रतिपत्ति मांडून झाल्यानंतर वादीनें मिथ्यात्वानुमान मांडलें. त्यामधील पक्षतावच्छेदक आणि साध्य यांचा विचार केला. आतां अनुमानामधील हेतूचा विचार करावयाचा. पहिला हेतु दृश्यत्व.

(१) प्रतिवादी — मिथ्यात्व हें साध्य असतांना हेतु म्हणून सांगितलेल्या दृश्यत्वाचेंहि उपपादन केलें पाहिजे. दृश्यत्व–शब्दाचे जेवढे अर्थ होऊं शकतात त्यांपैकीं कोणताच अर्थ वादीला स्वीकारण्यासारखा नाही. म्हणून दृश्यत्व हा हेतूच होऊं शकत नाही. परंतु जर तो हेतु म्हणून मांडला आहे तर त्याच्या उपपादनाचा भार वादीवरच पडतो.

हेतूकृतं या शब्दामधें च्विप्रत्ययाचा प्रयोग केलेला आहे. हेतु नसून हेतु म्हणून मांडला आहे असें च्विप्रत्ययानें सुचविलें आहे.

(२) आतां दृश्यत्व हा हेतु कसा सिद्ध होत नाही हें दाखवावयाचें. दृश्यत्व शब्दाचे अर्थ ६ होऊं शकतील. १ वृत्तिव्याप्यत्व, २ फलव्याप्यत्व, ३ उभयसाधारण, ४ कदाचित् कथंचित् चिद्विषयत्व, ५ स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदन्तरापेक्षानियति, आणि ६ अस्वप्रकाशत्व. तर या सहा अर्थांपैकीं वादी कोणता अर्थ घेणार ?

१– ज्ञान ही अन्तःकरणाची एक वृत्ति आहे. मग तें ज्ञान अनुभव किंवा स्मृति, प्रमा किंवा अप्रमा, आणि संशय किंवा निश्चय असें कोणतेंहि असेल. अन्तःकरणाचा एक फांटा, एक तार, एक सूक्ष्म धारा किंवा सुतासारखा एक लांबट धागा म्हणजे वृत्ति. ही अन्तःकरणाची वृत्ति चक्षुरादि इन्द्रियांच्या द्वारानें घटादिविषयांशीं संलग्न होते आणि घटादिकांच्या आकाराची बनते. वृत्ति घटादिकांना व्यापते. वृत्तीनें घटादिक व्याप्य होतात. यालाच वृत्तिव्याप्ति किंवा वृत्तिव्याप्यत्व म्हणतात. दृश्–धातूचा अर्थ ज्ञान म्ह० वृत्ति असाच आहे. दृश्य म्ह० वृत्तिव्याप्य. २– घट इत्यादि पदार्थ सामान्य चैतन्याच्या ठिकाणीं अध्यस्त असतो. पण तें चैतन्य अज्ञानानें आवृत म्ह० झांकलेलें असतें. घट स्वतः चेतन नसून जड आहे. घट प्रकाशित व्हावयाचा तर प्रथमतः घटाचें अधिष्ठान असलेल्या चैतन्यावरील आवरण दूर केलें पाहिजे. घटाला ज्या अन्तःकरणवृत्तीनें व्यापलें आहे, ती वृत्ति त्या आवरणाचा भंग करील. परंतु तेवढ्यानें माणसाला घटाचें स्फुरण होणार नाही. वृत्ति स्वतः जड आहे. आतां प्रत्येक जडाचें आश्रयभूत चैतन्य असतें. अर्थात् वृत्तीमधेंहि चैतन्यांश आहेच. सामान्यचैतन्याचें प्रतिबिंब वृत्तीमधें पडत असतें, त्याला चिदाभास असें म्हणतात. या वृत्तिस्थ चिदाभासालाच फल असेंहि नांव आहे. वृत्ति घटाकार होऊन घटाधिष्ठानचैतन्याचें आवरण जेव्हां दूर करते त्यावेळीं घटाधिष्ठानचैतन्याशीं वृत्तिस्थ चिदाभासाचें ऐक्य होतें. म्हणजे असें कीं, वृत्तिस्थ चिदाभास म्ह० फल घटाला प्रकाशित करतें म्ह० फल घटाला व्यापतें, घट फलव्याप्त होतो. अन्तःकरणवृत्तीनें घटाला प्रकाशित करणें म्ह० घट प्रकाशित होणें. आतां दृश्–धातूचा अर्थ वृत्ति असा न घेतां वृत्तिस्थचिदा–

स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदन्तरापेक्षानियतिर्वा, अस्वप्रकाशत्वं वा? (३) नाऽऽद्यः, अ मनो

भास म्ह० फल असा धरला तर दृश्य म्ह० फल-व्याप्य आणि दृश्यत्व म्ह० फलव्याप्यत्व असा अर्थ होईल. ३- वृत्ति आणि फल या दोघांना जुळणारा म्ह० उभयसाधारण असा अर्थहि दृश्यत्व या पदाचा धरतां येईल. वृत्तिव्याप्यत्वफलव्याप्यत्व-उभयसाधारण म्ह० व्यवहारप्रयोजकविषयत्व किंवा वृत्तिव्याप्यत्व-फलव्याप्यत्वान्यतरत्व होय. व्यवहाराचें प्रयोजक म्ह० ज्याच्यामुळें शब्दप्रयोगरूप व्यवहार होतो तें. ४- कदाचित् कथंचित् चिद्विषयत्व म्ह० केव्हांतरी कोणत्यातरी रितीनें चैतन्याचा विषय होणें असा दृश्यत्वाचा चौथा अर्थ. येथें दृश्-धातूचा वृत्ति किंवा फल असा चैतन्यविशेषरूप अर्थ न धरतां चैतन्यसामान्य असा अर्थ धरावयाचा. सत्कार्यवादामधें कार्याच्या दोन अवस्था असतात- एक स्वरूपानें म्ह० कार्यरूपानें असणें आणि दुसरी कारणरूपानें असणें. पैकीं घटाला स्वरूपावस्थेमधें दृश्यत्व असतेंच. पण कारणावस्थेमधेंहि घटाला दृश्यत्व असावयास पाहिजे. म्हणून लक्षणामधें 'कदाचित्' हा शब्द घातला आहे. आतां कथंचित्. कथं हा शब्द प्रकार दाखवितो. कथंचित् म्ह० कोणत्यातरी प्रकारानें, कोणत्यातरी रितीनें. 'अमुकं न जानामि' या वाक्यावरून 'मला अमक्याचें सामान्य ज्ञान आहे, पण त्याचें विशेषरूपानें ज्ञान नाही' असा बोध होतो. 'अज्ञानविषयत्वानें म्ह० अज्ञेयत्वानें अमक्याचें ज्ञान मला आहे' असा 'अमुकं न जानामि' याचा अर्थ होतो. आतां 'अमुकं जानामि' असेंहि ज्ञान होतें. त्याचा अर्थ 'ज्ञान-विषयत्वानें म्ह० ज्ञेयत्वानें अमक्याचें ज्ञान मला आहे' असा आहे. वादीला ज्ञेय आणि अज्ञेय अशा दोघांचेंहि मिथ्यात्व सिद्ध करावयाचें आहे. यासाठीं कथंचित् असें म्हटलें आहे. म्हणून केव्हांतरी कोण-त्याहि रितीनें चिद्विषयत्व असा दृश्यत्वाचा चौथा अर्थ. ५- 'स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदन्तरा-पेक्षानियति' असा दृश्यत्वाचा पांचवा अर्थ होईल. स्वतःचा - घटाचा - व्यवहार होण्याला ('अयं घटः' इत्यादि ज्ञान होण्याकरितां किंवा तसा शब्द-प्रयोग करण्याकरितां) स्वतःहून -घटाहून- भिन्न जी संवित् तिची आवश्यकता असते. ही आवश्यकता कदाचित् नव्हे, तर जेव्हां जेव्हां व्यवहार तेव्हां तेव्हां संवित्‌ची आवश्यकता आहे. म्हणजेच अपेक्षेची नियति, अपेक्षेचा नियम आहे. म्हणून 'स्वव्यवहारे स्वातिरिक्त-संविदपेक्षानियम' असें पांचवें दृश्यत्व. ६- अस्व-प्रकाशत्व असा दृश्यत्वाचा सहावा अर्थ. दृश्-धातूचा अर्थ ज्ञान, प्रकाश असा आहेच. ज्ञान स्वप्रकाश असतें. पण दृश्य म्ह० दृग्विषय, प्रकाशविषय. अर्थात् दृक् स्वप्रकाश तर दृश्य अस्वप्रकाश. दृश्यत्व म्ह० स्वप्रकाशत्वाभाववत्त्व. घट स्वप्रकाश नाही, तो दृश्य आहे म्ह० अस्वप्रकाश आहे. अन्तःकरण-वृत्ति स्वप्रकाश नाही. वृत्ति स्वप्रकाश नाही म्हणून वृत्तिविशिष्ट चिदाभासहि स्वप्रकाश नाही. एवं च घट, वृत्ति, चिदाभास हे सर्व दृश्य आहेत.

प्रतिवादीचा प्रश्न असा आहे कीं, मिथ्यात्वा-नुमानांतील हेतु असलेल्या दृश्यत्वाचे सहा अर्थ होऊं शकतील, तर तुम्ही त्यांपैकीं कोणतां घेतां? प्रतिवादीला असें सांगावयाचें आहे कीं, कोणताच अर्थ जमत नाही. तेव्हां हेतूच जर शशशृंगायमाण तर जगन्मिथ्यात्व या साध्याविषयीं बोलावयासच नको.

आतां कोणताच अर्थ कसा जमत नाही हें क्रमानें सांगावयाचें. (३) प्रतिवादी -- वृत्तिव्याप्यत्व हा दृश्यत्वशब्दाचा पहिला अर्थ घेतां येत नाही. आत्म्यावर व्यभिचार येतो. आत्मान्तर्भावानें म्ह० आत्मा हा दृष्टान्त घेऊन दृश्यत्व हेतूवर व्यभिचार येतो. 'तत्त्वमसि' इत्यादि वेदान्तवाक्याच्या श्रवणानें जो 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्याकारक आत्मसाक्षात्कार होतो म्ह० जी वाक्यजन्य आत्मैक्यविषयक वृत्ति उत्पन्न होते, तिनें आत्मा व्याप्य आहे म्ह० आत्मा तादृशवृत्तिविषय आहे. म्हणून वृत्तिव्याप्यत्वरूप दृश्यत्व आत्म्यावर निश्चित आहे, पण मिथ्यात्व हें साध्य आत्म्यावर नाही हें निश्चित आहे. म्हणून आत्मान्त-र्भावानें हेतूवर व्यभिचार म्ह० साधारण-अनैकान्ति-

वेदान्तजन्यवृत्तिव्याप्यत्वेन तत्र व्यभिचारात्। (४) अत एव न तृतीयोऽपि। (५) नापि द्वितीयः, नित्यातीन्द्रिये शुक्तिरूप्यादौ च तदभावेन भागासिद्धिसाधनवैकल्ययोः प्रसङ्गात्। (६) नापि चतुर्थः, 'ब्रह्म पूर्वं न ज्ञातमिदानीं वेदान्तेन ज्ञातम्' इत्यनुभवेन आत्मनि व्यभिचारात्। (७) नापि पञ्चमः, ब्रह्मण्यप्यद्वितीयत्वादिविशिष्टव्यवहारे संविदन्तरापेक्षानियतिदर्शनेन व्यभिचारात्। (८) नापि षष्ठः, स हि अवेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाभावरूपः, तथा च शुक्तिरूप्यादेरपि अपरोक्षव्यवहार-

---

कता हा हेत्वाभास आला. (४) याच कारणास्तव साधारण म्ह० वृत्तिव्याप्यत्व–फलव्याप्यत्व–अन्यतरत्व हा तिसरा अर्थहि घेतां येत नाही. वृत्तिव्याप्यत्व या पहिल्या अर्थावर व्यभिचार दिलाच आहे. आतां तिसऱ्या अर्थामध्ये जर पहिल्या अर्थाचा अन्तर्भाव आहे तर व्यभिचरितवृत्तिव्याप्यत्वघटित तिसरा अर्थहि व्यभिचरितच ठरणार. म्हणून तिसरा पक्षहि नाही. एकाच दगडानें दोन पक्षी मारतां आले म्हणून दुसरा अर्थ हातचा राखून ठेऊन आम्ही तिसऱ्या विषयीं लिहिलें. (५) फलव्याप्यत्व हा दुसरा अर्थहि जमत नाही. नेहमीं अतीन्द्रिय असणारे म्ह० केव्हांच इन्द्रियांना विषय न होणारे जे गुरुत्व, धर्म, अधर्म असे कांही पदार्थ, त्यांच्यावर भागासिद्धि हा दोष येतो आणि शुक्तिरजत इत्यादि प्रातिभासिक पदार्थांवर साधनवैकल्य म्ह० हेतु न राहणें हा दोष येतो.

भागासिद्धि म्ह० पक्षाच्या कांही भागावर साध्यसिद्धि न होणें. दृश्यत्व म्ह० फलव्याप्यत्व या हेतूनें मिथ्यात्व सिद्ध करावयाचें आहे. गुरुत्वासारख्या नित्य अतीन्द्रिय असलेल्या पदार्थांना फलव्याप्यत्व नसतें. कारण, त्यांना अपरोक्षवृत्तिविषयत्व नसतें. म्हणून गुरुत्वादिकांचें मिथ्यात्व सिद्ध होणार नाही. ते पदार्थ पक्षापैकीं असून त्यांच्यावर साध्य सिद्ध होत नाही. म्हणून पक्षाचा कांही भाग असिद्ध राहिला. म्हणून भागासिद्धि येते. शुक्तिरजत हा मिथ्यात्वानुमानांतील दृष्टान्त आहे. भ्रमस्थळीं शुक्त्यादिकाच्या इदमंशाला फलव्याप्ति असली तरी प्रातिभासिक रजतादिकाला वृत्तिव्याप्ति नसल्यानें फलव्याप्यत्व नसतें. अर्थात् शुक्तिरजतादि दृष्टान्तावर फलव्याप्यत्वरूप दृश्यत्व नसल्यानें दृष्टान्ते साधनवैकल्य म्ह० दृष्टान्तावर हेतु नसणें हा दोष येतो. (६) कदाचित् कथंचित् चिद्विषयत्व हा चौथा अर्थहि धरतां येणार नाही. कारण, आत्म्यावर म्ह० आत्मान्तर्भावानें हेतूवर व्यभिचार येतो. 'मला आतांपर्यंत ब्रह्म कळलें नव्हतें, पण आतां वेदान्तवाक्यश्रवणानें कळलें' असा अनुभव येत असतो हें व्यभिचार येण्याचें कारण आहे. ब्रह्माला म्ह० आत्म्याला कदाचित् म्ह० श्रवणानंतर चिद्विषयत्व आहे असें त्या अनुभवावरून ठरतें, म्हणून आत्म्यावर हेतु आहे. परंतु मिथ्यात्व या साध्याचा आत्म्यावर अभाव आहे. हेतूला साध्याभाववद्वृत्तित्व आल्यानें व्यभिचार आला. अर्थात् मिथ्यात्वानुमान चुकीचें ठरतें. (७) 'स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदन्तरापेक्षानियति' हा पांचवा पक्षहि स्वीकारतां येत नाही. कारण, ब्रह्मावर म्ह० आत्म्यावर व्यभिचार येतो. 'ब्रह्म अद्वितीय आहे. तें सत् ज्ञान आणि आनंदरूप आहे' असा जो ब्रह्माविषयींचा व्यवहार तो होण्याला ब्रह्माहून भिन्न अशा संवित्‌ची म्ह० ज्ञानाची अपेक्षा निश्चित आहे. ज्ञानाची अपेक्षा न मानल्यास ब्रह्म अद्वितीय आहे असा व्यवहार म्ह० शब्दप्रयोगच होणार नाही. एवं च ब्रह्मावर मिथ्यात्वरूप साध्य नसून हेतु आहे म्हणून व्यभिचार येतो. (८) आतां दृश्यत्व म्ह० अस्वप्रकाशत्व हा सहावा अर्थहि स्वीकारतां येणार नाही. कारण, त्या अस्वप्रकाशत्वाचें स्वरूप 'अवेद्यत्वविशिष्ट अशा अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाचा अभाव' असें आहे. घटादिकाप्रमाणें शुक्तिरजतादिकालाहि अपरोक्षत्वानें व्यवहार होण्याची योग्यता आहे, योग्यत्वाभाव नाही. म्हणून शुक्तिरजत या दृष्टान्तावर साधनवैकल्य येतें. अस्वप्रकाशत्व म्ह० स्वप्रकाशत्वाभाव. आणि स्वप्रकाशत्व म्ह० अवेद्य असून अपरोक्षत्वानें व्यवहार होण्याला योग्य असणें. स्वरूपावस्थेमधील घट नेहमींच अपरोक्ष नसला तरी तो अपरोक्ष होण्याला योग्य आहे म्ह० त्याला केव्हांतरी अपरोक्षज्ञानविषयता असते. म्हणूनच त्याचें केव्हांतरी ज्ञान होतें. आणि तो

योग्यत्वेन साधनवैकल्यात्- (९) इति चेत्, मैवम्, फलव्याप्यत्वव्यतिरिक्तस्य सर्वस्यापि पक्षस्य क्षोदक्षमत्वात्। (१०) न च- वृत्तिव्याप्यत्वपक्षे ब्रह्मणि व्यभिचारः, अन्यथा ब्रह्मपराणां वेदान्तानां वैयर्थ्यप्रसङ्गादिति- वाच्यम्। (११) शुद्धं हि ब्रह्म न दृश्यम्, 'यत्तदद्रेश्यम्' इति श्रुतेः; (१२) किंतूपहितमेव, तच्च मिथ्यैव। न हि वृत्तिदशायामनुपहितं तद्भवति। (१३) न च- 'सर्वप्रत्ययवेद्येऽस्मिन् ब्रह्मरूपे व्यवस्थिते' इति स्ववचनविरोध इति-वाच्यम्, (१४) तस्याप्युपहितपरत्वात्। (१५) न च- एवं सति शुद्धसिद्धिर्न स्यादिति- वाच्यम्, स्वत एव तस्य प्रकाशत्वेन

अवेद्य नसतो, तर वेद्य असतो. म्ह० घट वेद्य असून (अवेद्य नसून) अपरोक्षव्यवहारयोग्य आहे. अर्थात् 'विशेषणाभावात् विशिष्टाभावः' या न्यायानें अवेद्यत्वविशिष्ट अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाचा अभाव घटावर आला. गुरुत्वासारख्या अतीन्द्रिय पदार्थाला अवेद्यत्व आहे पण अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्व नाही. म्हणून 'विशेष्याभावात् विशिष्टाभावः' या न्यायानें अवेद्यत्वविशिष्ट अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाचा अभाव आला. घट किंवा गुरुत्व हीं मिथ्याहि आहेत. परंतु शुक्तिरजत वृत्तिव्याप्य किंवा फलव्याप्य नसल्यानें अवेद्य आहे आणि अपरोक्षव्यवहारयोग्यहि आहेच. म्हणून त्याच्यावर अवेद्यत्वविशिष्ट अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्व आलें, विशिष्टाभाव आला नाही. म्हणून शुक्तिरजत या दृष्टान्तावर साधनविकलता आली. दृष्टान्त नाही म्हणून व्याप्तिग्रह होणार नाही.

तात्पर्य, दृश्यत्वाच्या संभवनीय असलेल्या सहा अर्थांपैकीं कोणताच अर्थ वादीला स्वीकारतां येत नसल्यानें हेतूचें स्वरूपच असिद्ध झालें. त्यामुळें 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' हें अनुमान 'समुद्रास्तृप्यन्तु' झालें.

(९) वादी —— या प्रतिवादीच्या आक्षेपामध्यें कांहीच हंशील नाही. कारण कीं, फलव्याप्यत्व हा अर्थ सोडून इतर कोणताहि अर्थ कितीहि कीस काढला तरी टिकण्यासारखा आहे. क्षोद म्ह० कुटणें, पीठ करणें, कीस काढणें. क्षम म्ह० समर्थ, दृढ, टिकणारा. (१०) प्रतिवादी—— दृश्यत्व म्ह० वृत्तिव्याप्यत्व असा पक्ष धरल्यास ब्रह्मावर व्यभिचार येतो. जर ब्रह्माला वृत्तिव्याप्यत्व मानलें नाही तर ज्यांचें तात्पर्य ब्रह्मावरच आहे, अशा सगळ्या वेदान्तवाक्यांना व्यर्थत्व मानण्याचा प्रसंग येईल. ब्रह्माचें ज्ञान करून देण्याकरितांच वेदान्तवाक्यें आहेत. परंतु ब्रह्म जर ज्ञानविषयच नसेल तर वेदान्तवाक्यांना हरताळ फासावा लागेल. म्हणून ब्रह्माला वृत्तिव्याप्यत्व मानलेंच पाहिजे. आणि ब्रह्म तर मिथ्या नाहीच. म्हणून व्यभिचार येतो. (११) वादी —— इति न च वाच्यम्. कारण कीं, शुद्ध ब्रह्म केव्हांच दृश्य म्ह० वृत्तिव्याप्य नसतें. 'यत् तदद्रेश्यम्' असें मुण्डकश्रुति (१।६) सांगत आहे. अद्रेश्य म्ह० अदृश्य. एवं च ब्रह्मावर जसें मिथ्यात्व हें साध्य नाही तसा वृत्तिव्याप्यत्व हा हेतूहि नाही. म्हणून व्यभिचार नाही. (१२) परंतु उपहित म्ह० उपाधियुक्त ब्रह्म वृत्तिव्याप्य आहे. पण तें तर मिथ्याच आहे. जोंपर्यंत वृत्ति आहे तोंपर्यंत ब्रह्माला अनुपहित असें म्हणतांच येत नाही. तेव्हां जें ब्रह्म वृत्तिव्याप्य आहे तें मिथ्या आहे, आणि जें मिथ्या नाही तें वृत्तिव्याप्यहि नाही. मग व्यभिचार कसा येणार? (१३) प्रतिवादी —— ब्रह्म वृत्तिव्याप्य नाही असें धरल्यास 'सर्वप्रत्ययवेद्ये०' या तुमच्या आचार्यांच्या वचनाशीं विरोध येईल. तुमचे आचार्य म्हणतात कीं, सर्वप्रत्ययवेद्यत्वानें सिद्ध असलेल्या ब्रह्मामध्यें 'अस्थूलमनणु' इत्यादि वेदान्तशब्द प्रपंचाचा प्रविलय सांगतात. तात्पर्य, ब्रह्म सर्वप्रत्ययवेद्य आहे असें तुमचे आचार्य म्हणतात. आचार्यांच्या म्हणण्यावरून ब्रह्म वृत्तिव्याप्य आहे असें ठरतें, आणि तुम्ही म्हणतां कीं तें वृत्तिव्याप्य नाही. म्हणून तुमच्यावर अपसिद्धान्त आला. (१४) वादी —— अहो महाराज! तें आचार्यवचन उपहितपर आहे. तें आचार्यवचन ब्रह्माला वृत्तिव्याप्यत्व सांगतें हें खरें, पण तें उपाधियुक्त ब्रह्मालाच सांगितलें आहे. तें वचन शुद्ध ब्रह्माला वृत्तिव्याप्यत्व सांगत नाही. म्हणून अपसिद्धान्त नाही आणि व्यभिचारहि नाही. (१५) प्रतिवादी —— जर शुद्ध ब्रह्म सर्वप्रत्ययवेद्य नाही,

सिद्धत्वात्। (१६) ननु– अज्ञाते धर्मिणि कस्यचिद् धर्मस्य विधातुं निषेद्धुं वा अशक्यत्वेन शुद्धे दृश्यत्वं निषेधता शुद्धस्य ज्ञेयत्वमवश्यं स्वीकरणीयम्। (१७) न च– स्वप्रकाशत्वेन स्वतः सिद्धे शुद्धे श्रुत्या दृश्यत्वनिषेध इति– वाच्यम्, (१८) 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' इति शब्दजन्यविशिष्टवृत्तौ शुद्धाप्रकाशे तस्य स्वप्रकाशत्वासिद्धेः – (१९) इति चेत्, न; वृत्तिकाले वृत्तिरूपेण धर्मेण शुद्धत्वासंभवात् शुद्धस्य वृत्तिविषयत्वं न संभवति, (२०) अतः 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' इति वाक्यस्य

वृत्तिव्याप्य नाही, कोणत्याहि प्रमाणानें जर शुद्ध ब्रह्माचें ज्ञान होत नाही, तर शुद्ध ब्रह्माची सिद्धि होऊंच शकत नाही. ज्याचें कोणत्यातरी प्रमाणानें ज्ञान होतें त्याचेंच अस्तित्व सिद्ध होतें. तुमचें शुद्ध ब्रह्म तर सर्वथा अज्ञेय. तर मग तें आहे कशावरून? वादी — शुद्ध ब्रह्म प्रकाशरूप असल्यानें तें स्वतः-सिद्धच आहे. त्याला प्रमाणाची अपेक्षाच नाही. ज्याची स्वतःसिद्धि नसेल त्याची प्रमाणानें सिद्धि करावयाची. अग्नि स्वतःच उष्णतारूप असतो. अग्नीला उष्णता देण्याला दुसरें कोण मिळणार? प्रमाणालाहि ब्रह्मामुळेंच प्रमाणत्व येणार. मग प्रमाण ब्रह्माची सिद्धि कशी करणार? (१६) प्रतिवादी— धर्मीचें ज्ञान नसल्यास त्याचे ठिकाणीं कोणत्याहि धर्माचें विधान किंवा निषेध करणें अशक्य आहे. आणि वादीला तर शुद्ध ब्रह्मावरील दृश्यत्वाचा निषेध करावयाचा आहे. म्हणून शुद्ध ब्रह्माला ज्ञेयत्व अवश्य मानलें पाहिजे. ब्रह्माच्या दृश्यत्वाचा निषेध करावयाचा तर ब्रह्म धर्मी झालें. त्याचें ज्ञान असल्यावांचून त्याच्यावरील दृश्यत्वाचा निषेध करतां येणार नाही. 'ब्रह्म न दृश्यम्' असें निषेध-वाक्यजन्य ज्ञान असणार. 'ब्रह्मविशेष्यक दृश्यत्वा-भावप्रकारक' असें तें ज्ञान असणार. अर्थात् ब्रह्म विशेष्यतया ज्ञानविषय झालें. मग ब्रह्म - वृत्तिविषय नाही असें कसें म्हणतां येईल? म्हणून ब्रह्माला ज्ञेयत्व म्ह० 'ब्रह्म न दृश्यम्' इत्याकारकज्ञान-विशेष्यत्व मानलेंच पाहिजे. (१७) वादी — शुद्ध ब्रह्म स्वप्रकाश असल्यानें सिद्धच आहे. त्या स्वतः-सिद्ध असलेल्या ब्रह्मावर 'अद्रेश्यम्' म्ह० 'अदृश्यम्' ही मुण्डकश्रुति दृश्यत्वाचा निषेध करूं शकेल. ज्याच्यावर धर्माचें विधान किंवा निषेध करावयाचा तें सिद्ध असलें पाहिजे हें मान्य, पण तें वृत्तिविषयच असलें पाहिजे असें नाही. जर धर्मी स्वतःसिद्ध नसेल तर मग वृत्तिविषयत्वानें सिद्धि मानावी लागेल. परंतु ब्रह्म तर स्वतःसिद्धच आहे. मग त्याच्यावर दृश्यत्वाचा निषेध करण्यामधें अडचण कोठें आहे? स्वतःसिद्ध ब्रह्माचा अनुवाद करून दृश्यत्वाचा निषेध श्रुति करूं शकेल. (१८) प्रतिवादी — 'यत्तदद्रेश्यम्' हें वाक्य राहूं द्या. 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' असा तुमचाच शब्द घेऊं. 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' इत्याकारक जी शब्दजन्य विशिष्ट वृत्ति, त्या वृत्तीमधें जर शुद्धाचा प्रकाश नसेल म्ह० जर शुद्धाला 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' इत्याकारकवृत्तिविषयता मानली नाही तर त्या ब्रह्माला स्वप्रकाशत्वच सिद्ध होऊं शकत नाही. म्हणून शुद्धालाहि ज्ञेयत्व मानलेंच पाहिजे. 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' असें वाक्य. या वाक्यामधें शुद्ध हें धर्मी असून त्याच्यावर स्वप्रकाशत्वाचें विधान आहे. त्या वाक्यावरून होणाऱ्या ज्ञानाचा आकारहि 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' असाच आहे. या शब्दजन्य वृत्तीमधें म्ह० ज्ञानामधें विधेयतया जसें स्वप्रकाशत्व भासतें तसें विशेष्यतया शुद्धहि भासतेंच. आतां जर 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' या वृत्तीमधें शुद्ध भासतच नसेल तर शुद्धाचें स्वप्रकाशत्व तरी कसें सिद्ध होणार? तात्पर्य, शुद्धालाहि ज्ञेयत्व म्ह० वृत्तिव्याप्यत्व मानावेंच लागेल. (१९) वादी — इति चेन्न. तुम्हांला त्याचें रहस्य कळलें नाही. 'शुद्धं न दृश्यम्' किंवा 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' इत्याकारक वृत्ति जोंपर्यंत आहे तोंपर्यंत ब्रह्माच्या ठिकाणीं वृत्ति हा धर्म आहेच. अर्थात् वृत्तिकालीं जर ब्रह्म सधर्मक आहे तर त्याला शुद्धत्व संभवतच नाही. म्हणून शुद्धाला वृत्तिविषयत्व संभवत नाही. वृत्तिविषयत्व असेल तर शुद्धत्व नसणार आणि शुद्धत्व असल्यास वृत्तिविषयत्व नसणार. (२०) म्हणून 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' या वाक्याचा लक्षणावृत्तीनें अशुद्धत्व हें अस्वप्रकाशत्वाचें व्यापक असतें असा अर्थ करावयाचा. दोन्ही शब्दांचा

लक्षणया अशुद्धत्वमस्वप्रकाशत्वव्यापकमित्यर्थः। (२१) तथा च अशुद्धत्वव्यावृत्त्या शुद्धे स्वप्रकाशता पर्यवस्यति, यथा भेदनिषेधेन अभिन्नत्वम्। (२२) न च– शुद्धपदेन अभिधया लक्षणया वा शुद्धाप्रकाशो तत्प्रयोगवैयर्थ्यमिति– वाच्यम्, (२३) पर्यवसितार्थमादाय सार्थकत्वोपपत्तेः। एवं च 'शुद्धं न दृश्यम्, न मिथ्या' इत्यस्याप्यशुद्धत्वं दृश्यत्वमिथ्यात्वयोर्व्यापकमित्येतत्परत्वेन शुद्धे दृश्यत्वमिथ्यात्वयोर्व्यतिरेकः पर्यवस्यति। (२४) एतेन– स्फुरणमात्रमेव मिथ्यात्वे तन्त्रम्, लाघवात्; अतः 'स्वतः स्फुरदपि ब्रह्म मिथ्यैव'– इति शून्यवादिमतमपास्तम्, (२५) स्वतः स्फुरणरूपतायाः

विपरीतलक्षणेनें अर्थ करावा. शुद्धत्व म्ह० अशुद्धत्व आणि स्वप्रकाश म्ह० अस्वप्रकाश. व्यापकत्व हा त्यांचा संबंध. म्हणून 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' या वाक्याचा 'अशुद्धत्वं अस्वप्रकाशत्वव्यापकम्' असा अर्थ होतो. जें अस्वप्रकाश असतें तें अशुद्ध असतें अशी व्याप्ति. अस्वप्रकाशत्वाधिकरणावर —घटादिकावर— अशुद्धत्वाचा अभाव नसतो. म्हणून अशुद्धत्व अस्वप्रकाशत्वाचें व्यापक आहे असा त्या वाक्याचा लाक्षणिक अर्थ होतो. (२१) अशा रितीनें अशुद्ध अस्वप्रकाशत्वाचें व्यापक आहे असें ज्ञान झाल्यामुळें आणि शुद्धाच्या अशुद्धत्वाची व्यावृत्ति आपोआपच होत असल्यानें शुद्ध ब्रह्माच्या ठिकाणीं स्वप्रकाशत्वाचें पर्यवसान होतें. 'व्यापकव्यावृत्तौ व्याप्यव्यावृत्तिः' या न्यायानें अशुद्धत्व या व्यापकाची व्यावृत्ति स्वतःसिद्ध असल्यानें अस्वप्रकाशत्व या व्याप्याची व्यावृत्ति सिद्ध होते. जसे त्वंपदार्थ आणि तत्पदार्थ यांमधें भेद नाही असें म्हटलें असतां भेदाचा निषेध झाल्यानें अभेद सिद्ध होतो तसेंच येथें समजावें. (२२) प्रतिवादी— 'शुद्धं स्वप्रकाशम्' या वाक्यांतील शुद्ध या पदावरून अभिधावृत्तीनें किंवा लक्षणावृत्तीनें जर शुद्धपदार्थाचा बोध होतच नसेल तर त्या वाक्यांतील शुद्धं या पदाचा प्रयोग व्यर्थ झाला. अर्थात् शुद्धं हें पद मुळींच उच्चारतां कामा नये. (२३) वादी — व्यर्थ नाही. पर्यवसित अर्थ लक्षांत घेतला असतां शुद्ध–पदाच्या सार्थकत्वाची उपपत्ति होते. शुद्ध अस्वप्रकाश नाही असा जो तात्पर्यार्थ त्यामधें शुद्धपदाची आवश्यकता आहे. लक्षणा करावयाची तर शुद्ध हें पद पाहिजेच. म्हणून त्या पदाला वैयर्थ्य येत नाही.

याप्रमाणें शुद्ध ब्रह्माला वृत्तिविषयत्व न मानतांहि 'शुद्धं न दृश्यम्' या वाक्याचें तात्पर्य 'अशुद्धत्व हें दृश्यत्वाचें व्यापक आहे' असें ठरतें. किंवा 'शुद्धं न मिथ्या' या वाक्याचें तात्पर्य 'अशुद्धत्व हें मिथ्यात्वाचें व्यापक आहे' असें ठरतें. म्हणून शुद्ध ब्रह्माच्या ठिकाणीं दृश्यत्वाभाव आणि मिथ्यात्वाभावच शेवटीं सिद्ध होतो. 'शुद्धं न दृश्यम्' या वाक्याचा अर्थ विपरीतलक्षणेनें 'अशुद्धत्वं दृश्यत्वाभावव्यापकम्' असा होतो. दृश्यत्वाच्या अधिकरणावर म्ह० घटादिकांवर अशुद्धत्वाचा अभाव नसतो, किंवा मिथ्यात्वाधिकरणावर अशुद्धत्वाचा अभाव नसतो. म्हणून अशुद्धत्व हें दृश्यत्वाचें किंवा मिथ्यात्वाचें व्यापक ठरतें. आणि मग शुद्धाच्या ठिकाणीं अशुद्धत्व या व्यापकाची व्यावृत्ति झाल्यामुळें दृश्यत्वाची आणि मिथ्यात्वाची व्यावृत्ति सिद्ध होते. म्हणून शुद्ध ब्रह्म दृश्य नाही आणि मिथ्याहि नाही हें लक्षांत येतें.

(२४) याच धोरणानें पुढील शंकेचाहि निरास होतो. शंका अशी — मिथ्यात्वाचें तंत्र म्ह० प्रयोजक अन्यतःस्फुरण किंवा स्वतःस्फुरण मानल्यास गौरव येतें. म्हणून लाघवानें मिथ्यात्वाचें प्रयोजक नुसतें स्फुरण इतकेंच मानावें. आतां ब्रह्म जरी स्वतःस्फुरत् म्ह० स्वप्रकाश असलें तरी तें मिथ्याच ठरतें, असें शून्यवादी महायानपंथाचें मत आहे. 'जें जें स्फुरतें तें तें मिथ्या असतें, जसें शुक्तिरजत'. घटहि स्फुरतो. मात्र तो अन्याकडून स्फुरतो म्ह० बुद्धीमुळें स्फुरतो. ब्रह्महि स्फुरतें, मात्र तें स्वतःच स्फुरतें. घट किंवा ब्रह्म म्ह० विज्ञान स्फुरतें म्हणून तें मिथ्या होय असें माध्यमिक बौद्धांचें मत आहे. तीच रीत वादीवर लागू पडते. वादीवरहि शून्यवाद मानण्याचा प्रसंग येतो. (२५) वादी— एतेन इति अपास्तम्. एतेन म्ह० मिथ्यात्वाचा साधक हेतु ब्रह्मावर बसत नाही असें पूर्वी दाखविलें आहे

शुक्तिरूप्यादावभावात्, स्फुरणविषयत्वस्य ब्रह्मण्यसिद्धेः। (२६) ननु- विशिष्टज्ञाने विशेष्यस्यापि भाने श्रुत्या विशिष्टस्य दृश्यत्वेनैव विशेष्यस्यापि दृश्यत्वाद्व्यभिचारः। (२७) न च- 'विष्णवे शिपिविष्टाय' इत्यादौ विशिष्टस्य देवतात्ववत् विशिष्टस्य विषयत्वम्, अग्नीषोमयोर्मिलितयोर्देवता-

---

त्यावरून. शुक्तिरजत किंवा ब्रह्म स्फुरतें या वाक्यांतील 'स्फुरतें' याचे दोन अर्थ होतात— स्वतःस्फुरण किंवा स्फुरणविषयत्व. त्यांपैकीं स्वतः-स्फुरण घ्यावयाचें असेल तर शुक्तिरूप्य रज्जुसर्प इत्यादिक दृष्टान्तांवर हेतूचा अभाव येतो. आणि स्फुरणविषयत्व असा अर्थ घ्यावयाचा असेल तर ब्रह्म या पक्षावर हेतूची स्वरूपासिद्धि येते. 'यत् स्फुरति तन्मिथ्या, यथा शुक्तिरजतम्, तथा चेदं ब्रह्म' असें बौद्धांचें अनुमान आहे. ब्रह्म हा पक्ष, शुक्तिरजत हा दृष्टान्त आणि स्फुरण हा हेतु आहे. स्फुरण याचा अर्थ जर स्वतःस्फुरण असा धरला तर शुक्तिरजत हें स्वतःस्फुरणरूप नसून स्फुरण-विषय आहे, म्हणून दृष्टान्ते साधनवैकल्य आलें. आतां जर स्फुरण म्ह० स्फुरणविषयत्व असा अर्थ धरला तर दृष्टान्तावर साधनवैकल्य नाही. परंतु पक्षावर साधनवैकल्य येतें म्ह० स्वरूपासिद्धि येते. ब्रह्म स्फुरणविषय नसून स्फुरणरूप आहे. एवं च माध्यमिकाचें अनुमान चुकलें आहे. म्हणून ब्रह्मावर मिथ्यात्वाचा प्रसंग येत नाही, आणि शून्यवादाचा प्रसंगहि नाही. (२६) प्रतिवादी — विशिष्टाच्या ज्ञानामध्यें जसें विशेषणाचें भान होतें तसें विशेष्याचेंहि भान होतें असें मानलें पाहिजे. 'यः सर्वज्ञः' या श्रुतीवरून सर्वज्ञत्वविशिष्ट ब्रह्माला दृश्यत्व आहे असें ठरतें. म्हणून सर्वज्ञत्व या विशेषणाला जसें दृश्यत्व आहे तसें विशेष्यभूत ब्रह्मालाहि दृश्यत्व मानलेंच पाहिजे. परंतु ब्रह्म तर मिथ्या नाही. म्हणून दृश्यत्व—हेतूवर व्यभिचार येतो.

'घटवत् भूतलम्' इत्याकारक ज्ञानामध्यें घट विशेषण असून भूतल विशेष्य आहे. आणि त्यांचा संसर्ग संयोग आहे. विशेषणानें युक्त असलेल्या विशेष्याला विशिष्ट म्हणतात. विशेषण, विशेष्य आणि त्यांचा संसर्ग यांच्या समुदायालाहि विशिष्ट म्हणतात. त्यामध्यें विशेष्य मुख्य असतें. विशिष्ट म्ह० कोणत्यातरी संबंधानें विशेषणयुक्त विशेष्य. 'घटवत् भूतलम्' हें विशिष्टाचें ज्ञान आहे. या विशिष्टाच्या ज्ञानामध्यें जसें घट हें विशेषण भासतें, तसें भूतल हें विशेष्यहि भासतें. 'सर्वज्ञं ब्रह्म' हें ज्ञानहि विशिष्टाचें आहे. सर्वज्ञत्व म्ह० सर्व-विषयक ज्ञान हें विशेषण, ब्रह्म विशेष्य आणि समवाय किंवा स्वरूप हा संसर्ग आहे. 'सर्वज्ञं ब्रह्म' या ज्ञानामध्यें जसें सर्वविषयक ज्ञान भासतें तसें ब्रह्महि भासलेंच पाहिजे. म्हणून सर्वविषयक ज्ञान आणि ब्रह्म हे दोन्ही पदार्थ 'सर्वज्ञं ब्रह्म' या ज्ञानाचे विषय झाले. त्यामुळें दोघांनाहि दृश्यत्व आलें. मिथ्यात्वानुमानामध्यें दृश्यत्व हा हेतु आहे. तो ब्रह्मावर आला. परंतु ब्रह्मावर मिथ्यात्व हें साध्य नाही. म्हणून हेतूवर व्यभिचार येतो. (२७) वादी — 'ये क्षोदिष्ठाः तान् विष्णवे शिपिविष्टाय शृते चरुम्' या चन्द्राभ्युदितेष्टीच्या विधिवाक्यामध्यें विष्णु शिपिविष्ट ही एक देवता सांगितली आहे. या ठिकाणीं शुद्ध विष्णूला देवतात्व नसून शिपिविष्ट या विशेषणानें विशिष्ट अशा विष्णूला देवतात्व सांगितलें आहे. तसें प्रकृतस्थळीं शुद्ध ब्रह्माला विषयत्व येत नसून सर्वज्ञत्वविशिष्ट ब्रह्माला विषयत्व येतें. जसें विशिष्टाला देवतात्व तसें विशिष्टालाच विषयत्व आहे, शुद्धाला नव्हे. किंवा पूर्णमासेष्टीमध्यें अग्नि आणि सोम यांना प्रत्येकीं देवतात्व नसून दोघांना मिळून एकच देवतात्व आहे, तसें सर्व-विषयक ज्ञान आणि ब्रह्म यांपैकीं प्रत्येकाला पृथक् पृथक् विषयत्व नसून दोघांना मिळून विषयत्व आहे. जसें मिलिताला देवतात्व तसें मिलिताला विषयत्व. म्हणून एकटया ब्रह्म या विशेष्यावर विषयत्व येत नाही. आतां शुद्ध ब्रह्मावर मिथ्यात्व हें साध्य नाही, तर दृश्यत्व म्ह० वृत्तिविषयत्व हा हेतूहि नाही. म्हणून व्यभिचार नाही.

अग्निहोत्र्यानें प्रत्येक अमावास्येला करावयाची इष्टि ज्यादिवशीं पहाटे चंद्र मुळींच दिसत नाही त्या दिवशीं करावयाची असते. आदल्या दिवशीं रात्रीं

त्ववद्वा मिलितस्य विषयत्वम् , अतो न विशेष्ये विषयत्वमिति– वाच्यम् , (२८) तद्वदेव विशेषणस्याप्यविषयत्वे भागासिद्धिप्रसङ्गात्– (२९) इति चेत् , न, विशेष्यतापन्नस्य विषयत्वेऽपि क्षत्यभावात् , तस्य मिथ्यात्वाभ्युपगमात् । (३०) अत एव– उपहितविषयत्वेऽप्युपधेयविषयत्वमक्षतमेव– इत्यपास्तम् , उपहितात्मना तस्यापि मिथ्यात्वाभ्युपगमात् , (३१) ज्ञानान्तरविषयत्वेन विशेषणे भागा-

---

इष्टीचा कांही भाग करावयाचा आणि दुसऱ्या दिवशीं सूर्योदयापूर्वीच बाकीच्या इष्टीचा आरंभ करावयाचा असतो. एखाद्या वेळीं आज पूर्ण अमावास्या आहे असें समजून यागाला आरंभ केला पण इतक्यांत पूर्वेस चंद्र दिसला तर त्याच दर्शेष्टिमधें अग्नि, इंद्र ह्या देवता न घेतां अग्नि दाता, इन्द्र प्रदाता आणि विष्णु शिपिविष्ट अशा देवता घ्यावयाच्या असतात. पुरोडाशाकरितां सिद्ध केलेल्या तांदळांचें जाड, मध्यम आणि बारीक म्ह० सबंध, जाड कण्या आणि बारीक कण्या असे निवडून त्यांपैकीं बारीक कण्यांच्या दुधामधें शिजविलेल्या चरूचा ‘ विष्णु शिपिविष्ट ’ या देवतेच्या उद्देशानें याग करावयाचा असें ‘ ये क्षोदिष्ठाः तान् ’ इत्यादि वाक्यामधें सांगितलें आहे. प्रत्येक पूर्णिमेला पूर्णमास–इष्टि करावयाची. या इष्टीमधें अग्नि आणि अग्नीषोम या दोन देवतांना पुरोडाश अर्पण करावयाचा असतो. अग्नीषोम ही एक देवता धरावयाची असते. अग्नि आणि सोम या दोघांवर एकच देवतात्व मानावयाचें असतें.

(२८) प्रतिवादी––नुसत्या विशेष्याला जसें विषयत्व नसतें तसें नुसत्या विशेषणालाहि विषयत्व नसणारच. तर मग जसें ब्रह्माला विषयत्व नाही तसें सर्वविषयकज्ञान या विशेषणालाहि विषयत्व येणार नाही. म्हणून भागासिद्धि आली. सर्वविषयकज्ञान हा पदार्थ प्रपंचापैकींच असल्यानें त्याला मिथ्यात्व आलें पाहिजे. पण जर त्याच्यावर वृत्तिव्याप्यत्व म्ह० दृश्यत्व हा हेतु नाही तर मिथ्यात्व हें साध्यहि नाही. म्हणून भागासिद्धि हा दोष आला. जसें नुसत्या विष्णूला देवतात्व नाही, तसें नुसत्या शिपिविष्टालाहि देवतात्व नसतेंच. किंवा पूर्णमासेष्टीमधें एकट्या सोमाला देवतात्व नसतें तसें नुसत्या अग्नीलाहि देवतात्व नसतें. तसें नुसत्या ब्रह्माला विषयत्व नसेल तर नुसत्या सर्वविषयकज्ञानालाहि विषयत्व येणार नाही. अर्थात् हेतु नसल्यानें नुसत्या विशेषणाला मिथ्यात्वहि येणार नाही. म्हणून भागासिद्धि येते. (२९) वादी––या आक्षेपामधें कांही अर्थ नाही. कारण कीं, विशेष्यता या धर्मानें युक्त अशा ब्रह्माला जरी वृत्तिविषयत्व आलें तरी आमची कांही हानि नाही. विशेष्यताविशिष्ट ब्रह्माला आम्ही मिथ्यात्व मानतोंच आहों. प्रतिवादीचें म्हणणें असें कीं, विशिष्टाला वृत्तिविषयत्व असल्यास विशेष्यालाहि वृत्तिविषयत्व येतें. आम्ही म्हणतों कीं, विशेष्याला म्ह० विशेष्यताविशिष्टाला वृत्तिविषयत्व येत असेल, पण शुद्धाला वृत्तिविषयत्व येत नाही. शुद्धाला मिथ्यात्व नाही, पण विशेष्यताविशिष्टाला मिथ्यात्व आहेच. मग व्यभिचार कसा येईल ? (३०) ‘उपहिताला म्ह० उपाधिविशिष्टाला जर वृत्तिविषयत्व असेल तर उपधेयाला म्ह० उपाधिरहितालाहि वृत्तिविषयत्व असणारच. अर्थात् व्यभिचार आला.’ असा एक आक्षेप आहे. पण त्याचाहि निरास पूर्वीच्या युक्तीनें होतो. म्ह० उपहितरूपानें उपधेयालाहि आम्ही मिथ्यात्व मानतों. म्हणून व्यभिचार नाही. उपधेय म्हणजे उपाधिविशिष्ट होण्याला योग्य. परंतु जर तो उपाधिविशिष्ट होण्याला योग्य असेल तर तो मिथ्याच असणार. अर्थात् व्यभिचार नाही. (३१) प्रतिवादीचा एक आक्षेप असा होता कीं, जर नुसत्या विशेष्याला वृत्तिविषयत्व नसेल तर नुसत्या सर्वविषयकज्ञान या विशेषणालाहि वृत्तिविषयत्व येणार नाही, म्हणून भागासिद्धि येते. तर या आक्षेपाला उत्तर असें आहे कीं, ‘ सर्वज्ञं ब्रह्म ’ इत्याकारकवृत्तिविषयत्व नुसत्या ब्रह्मालाहि नाही आणि नुसत्या सर्वविषयकज्ञान या विशेषणालाहि नसेल. परंतु ‘ सर्वज्ञत्वम् ’ किंवा ‘ सर्वविषयकं ज्ञानम् ’ असें जें ज्ञानान्तर म्ह० विशिष्टविषयक नसलेलें ज्ञान, तादृशज्ञानविषयत्व त्या विशेषणाला आहेच आणि त्यामुळें विशेषणाचें मिथ्यात्व सिद्ध होईलच. म्हणून विशेषणावर भागासिद्धि येत नाही. शुद्ध ब्रह्म मात्र

सिद्ध्यभावाच्च । (३२) ननु- वेदान्तजन्याखण्डवृत्तेरुपहितविषयत्वे तदानीमुपाध्यन्तराभावेन तस्या एवोपधायकत्वात् स्वविषयत्वापत्तिः । (३३) न चेष्टापत्तिः, शाब्दबोधे शब्दानुपस्थितभान-नियमेन वृत्तेः शब्दानुपस्थिताया भानानुपपत्तेः ; (३४) यथाकथंचिदुपपत्तौ वा न ततोऽज्ञानतत्कार्य-

---

कोणत्याहि ज्ञानाचा विषय नाही म्हणून व्यभिचार नाही. पण सर्वज्ञत्व हें विशेषण कोणत्यातरी ज्ञानाचा विषय आहे म्हणून त्याचें मिथ्यात्व सिद्ध होईलच.

(३२) प्रतिवादी— वेदान्तवाक्याच्या श्रवणानें उत्पन्न होणाऱ्या अखंडवृत्तीचा विषय जर उपहित ब्रह्मच असेल तर त्या अखंडवृत्तीच्या वेळीं त्या वृत्तीशिवाय दुसरा कोणताहि उपाधि नसल्यानें त्या वृत्तीला उपधायकत्व म्ह० उपाधित्व मानावें लागणार. त्यामुळें त्या वृत्तीला स्वविषयकत्व मानण्याची आपत्ति येते.

वेदान्तजन्य अखंडवृत्ति म्ह० 'अहं ब्रह्म' इत्याकारक अन्तःकरणाची वृत्ति. या वृत्तीचा विषय कोण ? असा प्रश्न. शुद्ध ब्रह्म तर वृत्तिविषय नाही. म्हणून उपहित म्ह० उपाधिविशिष्ट ब्रह्मच विषय म्हटला पाहिजे. पण हा उपाधि कोणता ? साक्षात्कारकालीं इतर कोणताच उपाधि धरतां येणार नाही. अर्थात् ही अखंडवृत्तीच उपाधि म्हणून मानावी लागेल. त्यामुळें स्वविशिष्ट ब्रह्माला स्वविषयत्व मानावें लागणार (स्व—शब्दानें वृत्ति घ्यावयाची). म्हणून विषय करणारी आणि विषय होणारी वृत्ति एकच झाली. एवं च स्वला स्वविषयकत्व आलें. (३३) वृत्तीला स्वविषयकत्व आलें तर ती इष्टापत्तीच आहे, तसें होणें अनिष्ट नसून इष्टच आहे, असें कदाचित् वादी म्हणेल, पण तें योग्य नाही. 'शाब्दबोधामधें म्ह० वाक्यजन्य ज्ञानामधें जो पदार्थ शब्दानें अभिधादिक वृत्तीच्या द्वारानें उपस्थित नसेल त्याचें भान होत नाही' असा नियम आहे. आणि अखंडाकार वृत्ति शब्दजन्य असली तरी शब्दानें अभिधादिद्वारा उपस्थित नाही. म्हणून तिचें भान अखंडवृत्तीमधें होणार नाही. म्हणून इष्टापत्ति म्हणता येणार नाही.

'घटवत् भूतलम्' या वाक्याचा जो वाक्यार्थ आहे त्यामधें घट, भूतल आणि त्यांचा संबंध असे तीन पदार्थ भासतात. या वाक्यामधें घट, वत् आणि भूतल असे तीन शब्द आहेत. घट या शब्दाचा वाच्यार्थ घडा असा आहे. वत् या प्रत्ययाचा वाच्यार्थ संबंध असा आहे. आणि भूतल—शब्दाचा वाच्यार्थ भुई असा आहे. घडा, संबंध आणि भुई हे तिन्ही पदार्थ घट, वत् आणि भूतल या शब्दांनीं उपस्थित आहेत. म्हणून ते पदार्थ 'घटवत् भूतलम्' या वाक्यामुळें उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानामधें भासतात. परंतु घड्याचा उत्पादक जो कुंभार त्याचें स्मरण जरी कदाचित् घट एवढें ऐकल्याबरोबर झालें तरी 'घटवत् भूतलम्' या वाक्यार्थज्ञानामधें तो कुंभार भासणार नाही. उपस्थिति म्ह० स्मरण. उपस्थित म्ह० स्मरलेलें, स्मृतिविषय. शब्द कानानें ऐकल्यावर ऐकलेल्या शब्दाचा अभिधा किंवा लक्षणा या वृत्तीनें जो अर्थ असतो त्याचें स्मरण होत असतें. अमुक शब्दाचा अर्थ अमुक असें ज्याला ठाऊक असतें त्यालाच त्याचें स्मरण होतें. घट, वत् आणि भूतल या तीन शब्दांपैकीं कोणत्याच शब्दाचा अर्थ कुंभार असा नाही. म्हणून कुंभार शब्दोपस्थित नाही. 'जो पदार्थ शब्दानें उपस्थित नसेल त्याचें भान शाब्दबोधामधें होत नाही' असा नियम आहे. 'अहं ब्रह्म' या वाक्यामधें अहम् आणि ब्रह्म असे दोन शब्द आहेत. अखण्डाकार वृत्तीचा वाचक शब्द 'अहं ब्रह्म' या वाक्यामधें नाही. म्हणून अखंडवृत्ति शब्दोपस्थित नाही. त्यामुळें 'अहं ब्रह्म' इत्याकारक अखंडवृत्तीमधें तीच अखंडवृत्ति भासणार नाही. म्हणून वादीला इष्टापत्ति म्हणतां येणार नाही. (३४) आतां जर कशीबशी उपपत्ति लावावयाची असेल तर लागेल. ती अशी—'शाब्दबोधे शब्दानुपस्थिताभानम्' या नियमामधें शब्दानुपस्थित या पदाला स्वभिन्न असें विशेषण द्यावयाचें. नियमाचा जरा संकोच करावयाचा. त्यामुळें अखंडवृत्तीमधें स्वतः ती वृत्ति भासण्याची उपपत्ति लागेल. शब्दानें जें उपस्थित नसेल म्ह० स्वभिन्न असें जें उपस्थित नसेल तें शाब्दबोधामधें भासत नाही. शब्दानें स्वची उपस्थिति नसली तरी तें 'स्व' शाब्दबोधामधें भासण्याला अडचण नाही. अशा रितीनें नियमाचा संकोच केला तर स्वचा

योर्निवृत्तिः स्यात्, अज्ञानतत्कार्याविषयकज्ञानस्यैव तदुभयनिवर्तकत्वात्, (३५) अन्यथा 'अहमज्ञः' 'अयं घटः' इत्यादिज्ञानानामप्युपहितविषयकत्वेन अज्ञाननिवर्तकत्वप्रसङ्गः- (३६) इति चेत्, न, वृत्तेः शाब्दवृत्तावनवभासमानाया एवोपधायकत्वाभ्युपगमात्। (३७) तदुक्तं कल्पतरुकृद्भिः- 'शुद्धं ब्रह्मेति विषयीकुर्वाणा वृत्तिः स्वेतरोपाधिनिवृत्तिहेतुरुदयते, स्वस्या अप्युपाधित्वाविशेषात्। एवं च नानुपहितस्य विषयता। (३८) वृत्त्युपरागोऽत्र सत्तयोपयुज्यते, न भास्यतया विषयकोटि-

---

विषय स्व होण्याची उपपत्ति लागेल. परंतु त्या स्वविषयक अखंडवृत्तीमुळें अज्ञान आणि अज्ञानाचें कार्य असलेला बंध, यांची निवृत्ति व्हावयास पाहिजे, ती होणार नाही. कारण, 'अज्ञान किंवा अज्ञानकार्य ज्या ज्ञानामधें भासत नसेल तेंच ज्ञान त्या दोघांचीहि निवृत्ति करतें' असा नियम आहे. वृत्तिविषयक अखंडवृत्ति स्वविषयभूत आणि अज्ञानकार्य असलेल्या स्वात्मकवृत्तीचा अर्थात् स्वचा बाध करणार नाही. तर मग अज्ञानकार्याचा बाध न करणाऱ्या अखंडवृत्तीचा उपयोग काय ? (३५) आतां जर 'अज्ञानतत्कार्याविषयकज्ञानस्यैव तदुभयनिवर्तकत्वम्' असा नियम मानला नाही तर 'मी अज्ञानी आहे' 'हा घट आहे' इत्यादि ज्ञानें देखील उपाधिविशिष्ट ब्रह्मालाच गोचर करणारीं असल्यामुळें अज्ञानाची किंवा अज्ञानकार्याची निवृत्ति करतात असें मानण्याचा बिकट प्रसंग येईल. 'अज्ञानी मी' म्ह० अज्ञानविशिष्ट आत्मा. 'अहमज्ञः' इत्याकरकज्ञानाचा विषय अज्ञान आणि अज्ञानविशिष्ट आत्मा हे आहेत. 'अहमज्ञः' हें ज्ञान अज्ञानविषयक आहे पण तें अज्ञानाचा बाध करूं शकत नाही. आतां 'अयं घटः' या ज्ञानाचा विषय घट आणि घटोपहित चैतन्य हा आहे. परंतु 'अयं घटः' हें ज्ञान अज्ञानकार्य असलेल्या घटाची निवृत्ति करीत नसतें. परंतु जर वरील नियम मानला नाही तर 'अहमज्ञः' हें ज्ञान अज्ञानाची निवृत्ति करतें आणि 'अयं घटः' हें ज्ञान अज्ञानकार्यभूत घटाची निवृत्ति करतें असें अनुभवविरुद्ध मानावें लागेल. तात्पर्य, 'अहं ब्रह्म' ही अखंडवृत्ति स्वोपहितब्रह्मविषयक अर्थात् स्वविषयक आहे, ती वृत्तीच तादृशवृत्तिकालीं ब्रह्माची उपधायक आहे, आणि ती वृत्ति विषय असलेल्या स्वची निवृत्ति करते असें मानतां येणार नाही. (३६) वादी— इति चेन्न. ही शंका लागूं पडत नाही. कारण कीं, शाब्दवृत्तीमधें म्ह० शब्दजन्य ज्ञानामधें भासत नसलेली वृत्तीच ब्रह्माची उपधायक म्ह० उपाधि आहे असें आम्ही मानतों. अखंडवृत्तीचा विषय अखंडवृत्तीनें उपहित असें ब्रह्मच होय. अखंडवृत्ति हाच उपाधि. पण तो उपाधि अखंडवृत्तीमधें भासत नाही. शाब्दवृत्तीमधें म्ह० 'अहं ब्रह्म' या अखंडवृत्तीमधें स्वतः तीच अखंडवृत्ति भासत नाही, आणि अखंडवृत्तीमधें भासत नसलेली अखंडवृत्तीच स्वतः ब्रह्माचा उपाधि आहे असें आमचें मत आहे. यामुळें 'अज्ञानतत्कार्याविषयकज्ञानस्यैव अज्ञानतत्कार्यनिवर्तकत्वम्' या नियमाशीं विरोध येत नाही. (३७) कल्पतरुकार अमलानंदसरस्वतींनीं याविषयीं म्हटलें आहे कीं (निर्णयसागर पृ. ५७)— उपहित ब्रह्माला विषय करणारी 'शुद्धं ब्रह्म' इत्याकारक वृत्ति स्वताच्या आणि स्वताहून इतर सगळ्या उपाधींच्या निवृत्तीला कारण होणारी अशीच उत्पन्न होते. म्ह० ती स्व-स्वेतरांची निवृत्ति करीत करीतच उत्पन्न होते. ती सगळ्याच उपाधींची निवृत्ति करते. अर्थात् ती इतरांबरोबर स्वताची पण निवृत्ति करते. कारण, ती स्वतः देखील एक उपाधीच आहे. यावरून उपाधिरहित ब्रह्माला विषयत्व नसतें, तर उपहितालाच विषयत्व असतें असें ठरतें. (३८) एक दोन पंक्तींनंतर कल्पतरुकार पुन्हां म्हणतात कीं— विषयता येण्याकरितां वृत्त्युपरागाचा म्ह० वृत्तीच्या संबंधाचा उपयोग आहे, पण सत्तेनें म्ह० केवळ अस्तित्वानेंच त्या वृत्तीचा उपयोग होतो, भास्यतया म्ह० विषयकोटिप्रवेशानें नाही. वृत्तीचा उपराग म्ह० वृत्तीचा संबंध. ब्रह्माचा वृत्तीशीं संबंध असला तर ब्रह्माला ज्ञानविषयता येते. वृत्त्युपराग नसला तर ज्ञानविषयता येणार नाही. ब्रह्माला ज्ञानविषयता येण्याकरितां वृत्तीचा उपयोग आहे, पण ती वृत्ति असली म्हणजे भागतें. तिला भास्यताच आली पाहिजे म्ह० त्या वृत्तीचा विषयकोटीमधें प्रवेश व्हायला पाहिजे असें नाही.

प्रवेशेन ' इति। (३९) अयमभिप्रायः – यथा अज्ञानोपहितस्य साक्षित्वेऽपि नाज्ञानं साक्षिकोटौ प्रविशति, जडत्वात्, किंतु साक्ष्यकोट्यावेव, (४०) एवं वृत्त्युपहितस्य विषयत्वेऽपि न वृत्तिर्विषय-कोटौ प्रविशति, स्वस्याः स्वविषयत्वानुपपत्तेः, (४१) किंतु स्वयमविषयोऽपि चैतन्यस्य विषयतां संपादयतीति न काऽप्यनुपपत्तिः। (४२) एतेन ज्ञानाज्ञानयोरेकविषयत्वं व्याख्यातम्। (४३) अज्ञानमपि हि स्वोपधानदशायामेव ब्रह्म विषयीकरोति, स्वानुपधानदशायां स्वस्यैवाभावात्। (४४) तथा च ज्ञानाज्ञानयोरुभयोरप्युपाध्यविषयकत्वे सत्युपहितविषयकत्वात् समानविषयत्व-

---

सत्ता म्ह० अस्तित्व. भास्य म्ह० मानविषय. विषयकोटिप्रवेश म्ह० विषयतेमध्यें शिरणें म्ह० विषय होणें. भास्यता आणि विषयकोटिप्रवेश या दोन्ही शब्दांचा अर्थ एकच आहे. स्पष्टता येण्याकरितां कल्पतरूमध्यें दोन्ही शब्द योजले आहेत.

सत्तया कारणत्व आणि भास्यतया म्ह० ज्ञाततया कारणत्व असे दोन प्रकार आहेत. चक्षुरिन्द्रियामुळें घटाचें ज्ञान होतें. घटाच्या ज्ञानाचें कारण चक्षु आहे. परंतु घटाबरोबर चक्षूचें ज्ञान व्हावें लागत नाही. चक्षूचें ज्ञान झाल्यामुळें त्या चक्षूनें घटाचें ज्ञान होतें असें नाही. म्हणून चक्षु हें घटाच्या ज्ञानाचें सत्तया कारण आहे, ज्ञाततया कारण नव्हे. ज्ञाततया कारण मानल्यास चक्षूच्या ज्ञानामुळें घटाचें ज्ञान होतें असें मानल्यासारखें होईल. त्याचप्रमाणें ब्रह्माला ज्ञानविषयता येण्याला वृत्ति कारण आहे. पण वृत्तिनिष्ठ कारणता सत्तया आहे, भास्यतया नव्हे. वृत्तीचें ज्ञान झाल्यामुळें वृत्त्युपरक्त ब्रह्माचें ज्ञान होतें असें नव्हे. पर्वतावरील अग्नीच्या ज्ञानाचें कारण पर्वतावरील धूम आहे. पण धूमनिष्ठ अग्निज्ञानकारणता सत्तया नाही, तर ज्ञाततया आहे. धूमाचें ज्ञान झालें तर अग्नीचें ज्ञान होईल. पर्वतावर धूर आहे तर त्याच्या नुसत्या अस्तित्वानें म्ह० असणाऱ्या धूमामुळें अग्नीचें ज्ञान होईल असें नाही. ब्रह्माला वृत्तिविषयता येण्याचें कारण वृत्ति आहे, पण ती धूमाप्रमाणें भास्यतया, ज्ञाततया, विषयकोटिप्रवेशानें, वृत्तीला विषयत्व येण्यानें नव्हे, तर चक्षूप्रमाणें सत्तया कारण आहे. कुऱ्हाडीनें लाकूड छेद्य आहे. लाकडाच्या छेदाचें कारण कुऱ्हाड आहे, पण ती छेद्यत्वानें कारण नव्हे. कुऱ्हाडीनें तीच कुऱ्हाड तुटत नाही, लाकूड तुटतें. ब्रह्माला जी अखंड-वृत्तिविषयता आहे ती त्याच वृत्तीमुळें आहे. पण त्या वृत्तीचा विषय तीच वृत्ति झाल्यामुळें ब्रह्माला विषयता येते असें नव्हे. ती वृत्ति आहे एवढ्यामुळेंच ब्रह्माला वृत्तिविषयता येते. (३९) कल्पतरुकारांचा अभिप्राय असा– ' अज्ञानानें उपहित अशा चैतन्याला साक्षित्व असतें. परतु तें अज्ञान जड असल्यामुळें साक्षिकोटीमध्यें प्रविष्ट होत नाही. तर तें अज्ञान साक्ष्यकोटीमध्येंच प्रविष्ट होत असतें. म्ह० तें अज्ञान साक्षीच्या वर्गामध्यें पडत नसून साक्ष्याच्याच वर्गामध्यें पडतें म्ह० तें साक्षी नसून साक्ष्य आहे. साक्ष्य म्ह० साक्षीचा विषय. (४०) या अज्ञानाप्रमाणेंच वृत्तीचेंहि आहे. जरी वृत्तीनें उपहित म्ह० वृत्तिरूप उपाधीनें युक्त अशा ब्रह्माला विषयत्व येत असलें तरी ती वृत्ति विषयकोटीमध्यें म्ह० विषयाच्या वर्गामध्यें शिरत नाही. कारण, स्वताला स्वविषयकत्व मानण्याला युक्ति नाही. स्वचा विषय स्व नसतो. (४१) तर ती वृत्ति स्वताची विषय नसूनहि चैतन्याला विषयता आणून देते '. असा कल्पतरूचा अभिप्राय असल्यानें कोणतीच अडचण येत नाही. (४२) अखंडवृत्ति स्वविषयक नसून चैतन्याच्या विषयतेची कारण असते असें जें सांगितलें त्यावरून ज्ञान आणि अज्ञान या दोघांचा विषय एकच असतो हें सांगितल्यासारखेंच झालें. (४३) म्हणजे असें कीं, ज्यावेळीं अज्ञानानें चैतन्याचें उपधान झालेलें असतें म्ह० अज्ञानरूप उपाधीचा चैतन्याशीं संबंध असतो त्याच वेळीं वृत्तीप्रमाणें अज्ञानहि ब्रह्मचैतन्याला विषय करतें. जेव्हां अज्ञानरूप उपाधीचा ब्रह्माशीं संबंध नसतो तेव्हां अज्ञानच नसतें. कारण, चैतन्याच्या आश्रयावांचून अज्ञान राहूंच शकत नाही. आणि वृत्ति-रूप ज्ञानाचेंहि तसेंच आहे. (४४) तात्पर्य, अज्ञान अज्ञानरूप–उपाधिविषयक नाही, पण अज्ञानोपहित जें ब्रह्म तद्विषयक आहे. ज्ञान देखील ज्ञानरूप म्ह० वृत्ति-रूप जो उपाधि तद्विषयक नाही, पण ज्ञानोपहित जें

मस्त्येव । (४५) एतेन उपाधिविषयज्ञानानामज्ञानानिवर्तकत्वं व्याख्यातम्, अज्ञानस्योपाध्यविषयकत्वेन समानविषयत्वाभावात्, समानविषयत्वेनैव तयोर्निवर्त्यनिवर्तकभावात् । (४६) वस्तुतस्तु शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्वमेव दृश्यत्वम्, अन्यथा 'शशविषाणं तुच्छम्' इत्यादिशब्दजन्यवृत्तिविषये तुच्छे व्यभिचारस्य दुरुद्धरत्वात् । (४७) एवं च सति शुद्धस्य वेदान्तजन्यवृत्तिविषयत्वेऽपि न तत्र व्यभिचारः, तुच्छशुद्धयोः शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्वानभ्युपगमात् । (४८) यद्वा— सप्रकारकवृत्तिविषयत्वमेव दृश्यत्वम् । प्रकारश्च सोपाख्यः कश्चिद्धर्मः । (४९) तेन निष्प्रकारकज्ञानविषयीभूते

ब्रह्म तद्विषयक आहे. म्हणून अज्ञान आणि ज्ञान या दोघांचाहि विषय उपहित ब्रह्म हा एकच आहे. अज्ञान आणि ज्ञान हेच उपाधि, निराळा उपाधि नाही. (४५) 'जीं ज्ञानें उपाधिविषयक असतात तीं ज्ञानें अज्ञानाचीं निवर्तक नसतात' या नियमाचेंहि विवरण आतां झालेंच म्हणावयाचें. कारण कीं, 'अयं घटः' इत्यादि ज्ञानाचा विषय उपाधि आहे आणि अज्ञानाचा विषय उपाधि नसून ब्रह्म आहे. म्हणून उपाधिविषयक ज्ञान आणि ब्रह्मविषयक अज्ञान हीं समानविषयक नाहीत. आणि ज्ञान—अज्ञानांचें समानविषयकत्व असल्यासच त्यांच्यामधें निवर्त्यनिवर्तकभाव असतो. ज्याचें अज्ञान त्याचेंच जर ज्ञान झालें तर तें ज्ञान त्या अज्ञानाची निवृत्ति करतें. रज्जूच्या ज्ञानानें शुक्तीच्या अज्ञानाची निवृत्ति होत नसते. म्हणून उपाधिविषयक ज्ञान ब्रह्मविषयक अज्ञानाची निवृत्ति करीत नाही हें सिद्ध होतें. त्यामुळें "अहं अज्ञः' 'अयं घटः' इत्यादिज्ञानानामपि अज्ञाननिवर्तकत्वप्रसङ्गः" या शंकेचीहि निवृत्ति होते.

(४६) वास्तविक, दृश्यत्व या शब्दाचा अर्थ शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्व असाच केला पाहिजे. तसा न केल्यास 'शशशृंग तुच्छ आहे' इत्यादि शब्दामुळें उत्पन्न होणाऱ्या वृत्तीचा विषय असलेलें जें तुच्छ, त्याच्यावर येणाऱ्या व्यभिचाराचें निवारण करणें अशक्य होईल. दृश्यत्व या शब्दाचा अर्थ नुसता वृत्तिविषयत्व इतकाच धरला तर शशशृंगावर व्यभिचार येईल. 'शशविषाण तुच्छ आहे' असें वाक्य ऐकल्यावर उत्पन्न होणारी जी 'शशविषाण तुच्छ आहे' इत्याकारक वृत्ति, तिचा विषय तुच्छ आहे. अर्थात् तुच्छाला वृत्तिविषयत्व आलें. पण तुच्छच असल्यानें त्याला मिथ्यात्व नाही म्हणून वृत्तिविषयत्वरूप दृश्यत्वावर साध्याभाववद्वृत्तित्व म्ह० मिथ्यात्वाभाववद्वृत्तित्व आल्यानें व्यभिचार आला. आतां जर वृत्तीला शब्दाजन्य असें विशेषण दिलें तर त्या व्यभिचाराचें निवारण होईल. तुच्छाला शब्दजन्यवृत्तिविषयत्व येतें पण शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्व येत नाही. शब्देन जन्या शब्दजन्या. न शब्दजन्या शब्दाजन्या. सा चासौ वृत्तिश्च. तस्याः विषयः. असा त्या पदाचा समास. जी वृत्ति शब्दजन्य नव्हे, तसल्या वृत्तीचें—वृत्तिनिरूपित—विषयत्व तुच्छाला येत नाही. आणि तुच्छावर हा विशिष्ट हेतु न आल्यानें व्यभिचार येत नाही. (४७) आणि असा दृश्यत्वाचा विशिष्ट अर्थ केला असतां शुद्ध ब्रह्माला वेदान्तजन्यवृत्तिविषयत्व म्ह० शब्दजन्यवृत्तिविषयत्व आलें तरी शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्व येत नसल्यानें शुद्धावरहि व्यभिचार येत नाही. तुच्छ आणि शुद्ध या दोघांनाहि आम्ही शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्व मानीत नाही. म्हणून दोघांवरहि व्यभिचार येत नाही.

(४८) किंवा दृश्यत्व या शब्दाचा अर्थ 'सप्रकारकवृत्तिविषयत्व' असाच करावा. नुसतें वृत्तिविषयत्वहि नको आणि शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्वहि नको. आतां या वृत्तीमधील जो प्रकार धरावयाचा तो ज्याची कांहीतरी उपाख्या असते, जो अस्तित्वानें भासतो असा धरावा. सोपाख्यत्व म्ह० अस्तित्वेन प्रतीयमानत्व इत्यादि प्रकारच धरावा. (४९) सोपाख्यत्वप्रकारकवृत्तिविषयत्व असा दृश्यत्वाचा अर्थ केल्यामुळें शुद्ध ब्रह्म जरी निष्प्रकारकज्ञानाचा विषय असलें आणि तुच्छ जरी निरुपाख्यत्वप्रकारकवृत्तीचा विषय असलें तरी त्यांच्यावर व्यभिचार येणार नाही.

सप्रकारक आणि निष्प्रकारक असे ज्ञानाचे दोन प्रकार आहेत. ज्या ज्ञानामधें एखादा धर्म प्रकारतया भासतो तें सप्रकारक. आणि ज्या ज्ञानामधें प्रकार म्हणून कोणताच धर्म भासत नाही तें निष्प्रकारक. 'घटवत् भूतलम्' इत्याकारक एक ज्ञान धरलें. या

शुद्धे निरुपाख्यधर्मप्रकारकज्ञानविषयीभूते तुच्छे च न व्यभिचारः, (५०) अभावत्वस्यापि

ज्ञानामधें भूतल, घट आणि त्यांचा संसर्ग असे तीन पदार्थ भासतात. ज्याच्यावर कांहीतरी भासतें तें विशेष्य. कोणावरतरी जें भासतें तें विशेषण. आणि विशेषण–विशेष्यांचा जो संबंध तो संसर्ग होय. 'घटवत् भूतलम्' या ज्ञानामधें भूतल विशेष्य आहे म्ह० तें विशेष्यतया भासतें. घट विशेषण म्ह० प्रकार आहे. तो विशेषणतया म्ह० प्रकारतया भासतो. आणि संयोग संसर्ग आहे. तो संसर्गतया भासतो. म्हणून हें ज्ञान भूतलविशेष्यक घटप्रकारक आणि संयोगसंसर्गक असें आहे. हें ज्ञान घटप्रकारक आहे म्हणून तें सप्रकारक आहे. आतां 'घटः' इत्याकारक ज्ञान धरलें तर या ज्ञानामधें घट विशेष्य, घटत्व प्रकार आणि समवाय हा संसर्ग आहे. म्हणून हें ज्ञान घटविशेष्यक घटत्वप्रकारक आणि समवाय-संसर्गक आहे. हें ज्ञानहि सप्रकारकच आहे. घटत्व-प्रकारकज्ञानाचा आकार 'घटः' असा असतो. घटप्रकारकज्ञानाचा आकार 'घटवान्' असा असतो. द्रव्यत्वप्रकारकज्ञानाचा आकार 'द्रव्यम्' असा असतो. द्रव्यप्रकारकज्ञानाचा आकार 'द्रव्यवान्' असा असतो. हीं सर्व ज्ञानें सप्रकारकच आहेत.

ज्या ज्ञानामधें शुद्ध विशेष्य किंवा शुद्ध प्रकार भासेल तें ज्ञान निष्प्रकारक समजावें. ज्या ज्ञानामधें कोणताहि धर्म प्रकार म्हणून म्ह० प्रकारतया भासत नाही तें निष्प्रकारक. निष्प्रकारकज्ञानाचा आकार शब्दानें सांगतां येत नाही. निष्प्रकारकज्ञानाचा आकार शब्दानें सांगण्याचा प्रयत्न केला तर तें ज्ञान सप्रकारकच ठरेल.

सगळीं सप्रकारकज्ञानें विशिष्टविषयक असतात म्ह० त्या ज्ञानांचा विषय विशिष्ट, विशेषणविशिष्ट असा असतो.

'विशिष्टज्ञाने विशेषणज्ञानं कारणम्' अशी एक परिभाषा आहे. विशेषणाचें ज्ञान झाल्यावांचून विशिष्टाचें ज्ञान होऊं शकत नाही. विशेषणाचें ज्ञान विशिष्टाच्या ज्ञानाचें कारण असतें. 'घटः' इत्याकारक ज्ञान विशिष्टाचें म्ह० घटत्वविशिष्ट घटाचें आहे. म्हणून 'घटः' हें ज्ञान होण्यापूर्वी घटत्व या विशेषणाचें ज्ञान व्हावयास पाहिजे. आतां तें घटत्वाचें ज्ञान जर 'घटत्वम्' इत्याकारक आहे असें म्हणावें तर चूक ठरेल. कारण कीं, ज्ञानाचा आकार जर 'घटत्वम्' असा असेल तर त्यामधें घटत्वावर 'घटत्वत्व' हा धर्म भासणार. अर्थात् तें ज्ञान सप्रकारकच ठरणार. म्हणून ज्या ज्ञानामधें घटत्वत्व भासत नाही किंवा दुसरा कोणताहि धर्म घटत्वावर भासत नाही असें घटत्वाचें ज्ञान धरलें पाहिजे. हें जें एकेरी घटत्वाचें ज्ञान त्यालाच निष्प्रकारक असें म्हणतां येईल.

शुद्ध ब्रह्माचें ज्ञान निष्प्रकारकच असतें. ब्रह्मावर जर एखादा धर्म भासेल तर तें ब्रह्म शुद्ध म्हणतां येणार नाही.

(५०) भावत्वाप्रमाणें अभावत्व हा धर्महि सोपाख्य असतो. तो 'अभावत्व' या शब्दानें सांगतां येतो. त्याचें ज्ञान अभावत्वत्वानें होतें. म्हणून ज्या ज्ञानामधें म्ह० 'अभावः' इत्याकारक ज्ञानामधें अभावत्व हा धर्म प्रकारतया भासतो तें ज्ञान सप्रकारक असतें, निष्प्रकारक नसतें. म्हणून अभाव अभावत्वप्रकारक ज्ञानाचा विषयभूत असतो. म्हणून 'अभावः' या अभावत्वप्रकारकज्ञानाचा विषय असलेला जो अभाव त्याच्यावर भागासिद्धि येत नाही. या अभावावर सप्रकारकवृत्तिविषयत्वरूप दृश्यत्व असून मिथ्यात्वहि आहे.

कोणत्याहि सप्रकारक ज्ञानामधें विशेष्य, प्रकार आणि संसर्ग असे तीन पदार्थ भासतात. म्ह० सप्रकारकज्ञानाचे विषय तीन असतात– विशेष्य, प्रकार आणि संसर्ग. विषयावर विषयता हा धर्म राहतो. विषय तीन असतात म्हणून विषयता पण तीन प्रकारची असते– विशेष्यता, प्रकारता आणि संसर्गता म्ह० विशेष्यतारूप विषयता, प्रकारतारूप विषयता आणि संसर्गतारूप विषयता. 'घटवत् भूतलम्' या ज्ञानाची म्ह० ज्ञाननिरूपित विशेष्यता भूतलावर आहे, प्रकारता घटावर आणि संसर्गता संयोगावर आहे. भूतलावरील विशेष्यतेचा अवच्छेदक धर्म भूतलत्व आणि घटावरील प्रकारतेचा अवच्छेदक धर्म घटत्व आहे. म्हणून 'घटवत् भूतलम्' हें ज्ञान भूतलत्वावच्छिन्न-विशेष्यताक आणि घटत्वावच्छिन्नप्रकारताक आहे.

सोपाख्यत्वादभावत्वप्रकारकज्ञानविषयीभूते अभावे च न भागासिद्धिः। (५१) उपाख्या च 'अस्ति' इतिधीविषयत्वादीत्यन्यत्। (५२) एतेन वृत्तिव्याप्यफलव्याप्ययोः साधारणं व्यवहारप्रयोजकविषयत्वरूपं दृश्यत्वमपि हेतुः, (५३) ब्रह्मणि तुच्छे च व्यभिचारपरिहारोपायस्योक्तत्वात्। (५४) यद्वा– दृश्यत्वं चिद्विषयत्वम्, तच्च यथाकथंचिच्चित्संबन्धित्वरूपं हेतुः। (५५) तच्च न

घटप्रकारकज्ञानाचा विशेष्यरूप विषय भूतल आहे आणि भूतलविशेष्यकज्ञानाचा प्रकाररूप विषय घट आहे.

'अभावः' इत्याकारक ज्ञानामध्ये अभाव विशेष्यतया, अभावत्व प्रकारतया आणि स्वरूपसंबंध संसर्गतया भासतो. अभावत्वप्रकारकज्ञानविषय म्ह० अभावत्वप्रकारकज्ञानविशेष्य अभाव आहे आणि अभावविशेष्यकज्ञानविषय म्ह० अभावविशेष्यकज्ञानप्रकार अभावत्व आहे. अभावत्व हा धर्म निरुपाख्य नसून सोपाख्य आहे. म्हणून सोपाख्याभावत्वप्रकारकज्ञानविशेष्यभूत अभाव आहे. सोपाख्यप्रकारकवृत्तिविषयत्वरूप दृश्यत्व अभावावर आहे आणि अभावावर मिथ्यात्वहि आहेच. म्हणून अभावावर भागासिद्धि येत नाही. (५१) आतां उपाख्या या शब्दानें अस्तीतिज्ञानविषयत्व धरावयाचें, सत्तादात्म्य धरावयाचें किंवा सत्तादात्म्य–असत्तादात्म्य–अन्यतर धरावयाचें हा प्रश्न निराळा. म्हणजे तसेंच एखादें योग्य तें धरावयाचें.

अभावाची प्रतीति अस्तित्वानें येते. अभावत्वाची प्रतीति पण अस्तित्वानें येते. 'अस्ति अभावः भूतले घटस्य' किंवा 'अस्ति अभावत्वं अभावे' अशा अस्तित्वप्रकारकप्रतीतोचा विषय अभाव आणि अभावत्वहि आहे. म्हणून अभाव किंवा अभावत्व हे दोन्ही सोपाख्य आहेत. परंतु शशशृंग किंवा वन्ध्यापुत्र अस्तित्वप्रकारकज्ञानविषय नाहीत. म्हणून ते मात्र निरुपाख्यच आहेत.

(५२) शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्व किंवा सप्रकारकवृत्तिविषयत्व या स्वरूपाचें वृत्तिव्याप्यत्व म्हणजेच दृश्यत्व होय, या पक्षाची उपपत्ति सांगितली. त्यावरून वृत्तिव्याप्यत्व आणि फलव्याप्यत्व या दोघांचाहि ज्यामध्यें समावेश होईल असें जें व्यवहारप्रयोजकविषयत्व तेंच दृश्यत्व होय, असा प्रतिवादीनें पूर्वी मांडलेल्या पक्षांपैकीं तिसरा पक्षहि हेतु म्हणून धरतां येईल असें समजावें.

शुक्तिरजताचा 'इदं रजतम्' असा व्यवहार होतो. 'इदं रजतम्' इत्याकारकज्ञानविषयत्व शुक्तिरजताला आहे आणि त्यामुळेंच शुक्तिरजताचा 'इदं रजतम्' असा व्यवहार होतो. 'इदं रजतम्' इत्याकारकज्ञानविषयत्व शुक्तिरजताला आहे म्हणून व्यवहारप्रयोजकविषयत्वरूप दृश्यत्व शुक्तिरजताला आहे. घटादिप्रपंचालाहि व्यवहारप्रयोजकविषयत्व आहेच. वृत्तिविषयत्वामुळेंहि व्यवहार होतो आणि फलव्याप्तीमुळेंहि व्यवहार होतो. म्हणून उभयसाधारण म्ह० व्यवहारप्रयोजकविषयत्व हा दृश्यत्वाचा अर्थ धरतां येतो. (५३) आतां या व्यवहारप्रयोजकविषयत्वरूप दृश्यत्वावर ब्रह्म आणि तुच्छ यांच्या अन्तर्भावानें व्यभिचार येतो अशी शंका येईल. परंतु तिचा परिहार करण्याचा उपाय पूर्वी सांगितलाच आहे.

व्यवहारप्रयोजकविषयत्व म्हणजे अर्थात् वृत्तिविषयत्वच होय. पण ही वृत्ति शब्दाजन्य किंवा सप्रकारक अशी धरावयाची आहे. म्हणजे एकूण व्यवहारप्रयोजकशब्दाजन्यवृत्तिविषयत्व किंवा व्यवहारप्रयोजकसप्रकारकवृत्तिविषयत्व असा हेतु आहे. शुद्ध ब्रह्मावर किंवा तुच्छावर हा हेतु येत नाही हें पूर्वी सिद्ध झालेंच आहे. म्हणून ब्रह्मावर किंवा तुच्छावर व्यभिचार येत नाही.

(५४) किंवा दृश्यत्व म्ह० चिद्विषयत्व असा पूर्वोक्त षट्पक्षींपैकीं चौथा अर्थ घ्यावा. मात्र हें चिद्विषयत्व यथाकथंचित् चिद्विषयत्व समजावयाचें. चैतन्याशीं केव्हांतरी संबंध असावा, आणि साक्षात् किंवा परंपरेनें तो संबंध असावा. एवं च दृश्यत्व म्ह० कदाचित् कथंचित् चिद्विषयत्व. (५५) हें चित्संबन्धित्वरूप दृश्यत्व चैतन्याला येत नाही. त्याचा अभेद असल्यानें म्ह० तें एकमेवाद्वितीय असल्यानें त्याचा कोणाशींहि किंवा त्याच्याशीं कोणाचाहि संबंध नसतो. कारण कीं, संबंध हा भेदनान्तरीयक असतो. भेदावांचून संबंध असूं शकत नाही,

चैतन्ये, अभेदे भेदनान्तरीयकस्य संबन्धस्याभावात्, अतो न व्यभिचारः। (५६) तुच्छे च व्यभिचारः परिहरणीयः। (५७) यद्वा– स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षानियतिरूपं दृश्यत्वं हेतुः। (५८) संविच्छब्देन विषयाभिव्यक्तं वा वृत्त्यभिव्यक्तं शुद्धं वा चैतन्यमात्रमभिप्रेतम्। (५९) तथा च घटादौ नित्यातीन्द्रिये साक्षिभास्ये च सर्वोऽपि व्यवहारः स्वातिरिक्तसंवित्सापेक्ष इति नासिद्धिः। (६०) व्यवहारश्च स्फुरणाभिवदनादिसाधारणः। (६१) तत्र ब्रह्मणः स्फुरणरूपे व्यवहारे नित्यसिद्धे

आणि संबंधावांचून भेद असूं शकत नाही. संबंध भेदाशीं नांतरीयक आहे. कृ हा म-वांचून असतो किंवा म कृ-वांचून असतो म्हणून कृ (कृष्णांतील) आणि म (रामांतील) हे अन्तरीयक आहेत. अन्तरा, अन्तरेण किंवा अन्तरे भवं अन्तरीयकम्. पण म रा-शीं अन्तरीयक नाही. न अन्तरीयकम्. म्हणून रा आणि म हे नान्तरीयक आहेत. संबंध आणि भेद हे समनियत आहेत. संबंध भेदव्यापक आहे आणि भेद संबंधव्यापक आहे. तसेंच संबंध भेदव्याप्य आहे आणि भेद संबंधव्याप्य आहे. 'व्यापकत्वे सति व्याप्तत्वं समनियतत्वम्'. संबंध असल्यास भेद असतो आणि भेद असल्यास संबंध असतो. उलट भेद नसल्यास संबंध नसतो आणि संबंध नसल्यास भेद नसतो. म्हणून संबंध भेदनान्तरीयक आहे. आतां चैतन्य तर एकमेवाद्वितीय आहे. म्हणून चैतन्याला चित्संबन्धित्व नाही. म्हणून हेतु नाही. अर्थात् चैतन्यावर व्यभिचार नाही. (५६) तुच्छावर येणाऱ्या व्यभिचाराचा परिहार वाचकांनीं स्वताच करून घ्यावा.

तुच्छावर व्यभिचार येण्याचा संभव आहे. तुच्छाचा चैतन्याशीं साक्षात् संबंध नसला तरी तो परंपरेनें धरतां येईल. तुच्छ पदार्थ विकल्प नांवाच्या वृत्तीचा विषय आहे. आणि वृत्तीचा चैतन्याशीं संबंध असलाच पाहिजे. एवं च तुच्छाचा वृत्तिद्वारा म्ह० परंपरेनें चैतन्याशीं संबंध आहे. पण तुच्छाला मिथ्यात्व नसतें. म्हणून तुच्छावर व्यभिचार संभवतो. परंतु या व्यभिचाराचा निरास प्रतिभावान् वाचक स्वतःच करूं शकेल. 'अस्तित्वप्रकारकधीविषयत्वे सति' असें विशेषण चित्संबन्धित्व या हेतूला द्यावें. तुच्छाला कदाचित् कथंचित् चिद्विषयत्व असलें तरी त्याला अस्तित्वप्रकारकधीविषयत्व नाही. म्हणून विशेषणाभावप्रयुक्त विशिष्ट हेतूचा अभाव तुच्छावर येईल. त्यामुळें तुच्छावर व्यभिचार येणार नाही.

(५७) किंवा दृश्यत्वाचा अर्थ स्वातिरिक्त-संविदपेक्षानियति असा घ्यावा. 'स्वकीय व्यवहाराला स्वभिन्न अशा संवित्ची निश्चित अपेक्षा' असा दृश्यत्वाचा अर्थ धरला तरी चालेल. (५८) यांतील संवित् या शब्दाचा अर्थ 'सामान्य चैतन्य' असा मोघम घ्यावयाचा आहे. मग तें चैतन्य घटादि-विषयामधें अभिव्यक्त होणारें असो, अन्तःकरणवृत्तीमधें अभिव्यक्त होणारें असो, किंवा शुद्ध चैतन्य असो.

वृत्तीचा इन्द्रियद्वारा घटादिकाशीं संबंध आला म्हणजे विषयावच्छिन्न चैतन्यावरील अज्ञानावरण नाहीसें होतें, आणि तें चैतन्य विषयावच्छेदानें अभिव्यक्त होतें किंवा विषयाला व्यापणाऱ्या वृत्तीमधें प्रतिबिम्बित होतें. अशा रितीनें भग्नावरण झालेल्या चैतन्याला विषयाभिव्यक्त चैतन्य आणि वृत्त्यभिव्यक्त चैतन्य म्हणावयाचें. (५९) दृश्यत्वशब्दाचा 'स्वव्यवहारे स्वातिरिक्त-संवित्सापेक्षत्वनियम' असा अर्थ घेतल्यानें घटपटादि पदार्थांवर, धर्म अधर्म अशा नित्य अतीन्द्रिय पदार्थांवर म्ह० इन्द्रियांना न कळणाऱ्या पदार्थांवर किंवा सुख दुःख इत्यादि केवळ साक्षीला प्रत्यक्ष असणाऱ्या पदार्थांवर हेतूची स्वरूपासिद्धि येणार नाही. कारण, घट, धर्म किंवा सुख इत्यादिकांचा कोणत्याहि तऱ्हेचा जो अपरोक्षत्वानें व्यवहार होत असतो, त्याला घटादिकांहून भिन्न अशा संवित्ची अपेक्षा नियत असते. चैतन्यावांचून घटादिकांचा कोणताच व्यवहार होणार नाही. (६०) व्यवहार या शब्दानें स्फुरण, अभिवदन किंवा इच्छा असा अर्थ घ्यावा. स्फुरण म्ह० ज्ञान. अभिवदन म्ह० शब्दप्रयोग. आतां चैतन्यावांचून घटादिकांचें स्फुरण होणार नाही, किंवा घटादिकां-विषयीं कोणतीच भाषा होऊं शकणार नाही, किंवा त्यांची इच्छा होणार नाही. (६१) त्या लक्षणांतील नियति या शब्दानें ब्रह्मावर येणाऱ्या व्यभिचाराचें

स्वातिरिक्तसंविदपेक्षा नास्तीति नियतपदेन व्यभिचारवारणम्, स्वगोचरयावद्व्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षायां पर्यवसानात्। (६२) अत एवास्वप्रकाशत्वरूपं दृश्यत्वमपि हेतुः। (६३) स्वप्रकाशत्वं हि स्वापरोक्षत्वे स्वातिरिक्तानपेक्षत्वम्, 'यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म' इति श्रुतेः। तथा चान्यानधीनापरोक्षत्वं पर्यवस्यति; तन्निरूपितभेदवत्त्वं हेतुः। (६४) तच्च नित्यपरोक्षे अन्याधीनापरोक्षे च

निवारण होतें. कारण कीं, नित्यसिद्ध स्फुरणरूप जें ब्रह्म तद्विषयक व्यवहाराला ब्रह्मभिन्न संवित्ची अपेक्षा नसते.

नियति या शब्दामुळें स्वविषयक यावद्व्यवहाराला म्ह० कोणत्याहि व्यवहाराला स्वभिन्न संवित्ची अपेक्षा असणें असा तात्पर्यार्थ निघतो. व्यवहाराला संवित्च्या अपेक्षेचा नियम म्ह० स्वताविषयींच्या कोणत्याहि प्रकारच्या व्यवहाराला संवित्ची अपेक्षा. ब्रह्माच्या इच्छात्मक किंवा शब्दप्रयोगात्मक व्यवहाराला स्वभिन्न संवित्ची अपेक्षा आहे, परंतु स्फुरणरूप व्यवहाराला संविदपेक्षा नाही. जर लक्षणामधें नियति हा शब्द नसेल अर्थात् यावत् हा शब्द नसेल तर मात्र ब्रह्मावर व्यभिचार येईल. ब्रह्मविषयक इच्छात्मक व्यवहाराला संवित्ची अपेक्षा असते. कारण कीं, ज्ञानावांचून इच्छा होत नाही. म्हणून 'स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षा' हा हेतु ब्रह्मावर आला, पण मिथ्यात्व हें साध्य नाही. त्यामुळें व्यभिचार येतो. नियतिपदाचा निवेश केल्यामुळें स्वताच्या कोणत्याहि व्यवहाराला संवित्ची अपेक्षा असली पाहिजे असें ठरतें. आतां स्फुरणरूपव्यवहाराला संवित्ची अपेक्षा नाही म्हणून नियतिपदानें घटित हेतु ब्रह्मावर येत नाही. म्हणून व्यभिचार येत नाही.

(६२) घटादिकाचें स्फुरण अन्याधीन आहे पण ब्रह्माचें स्फुरण अन्याधीन नाही. म्हणूनच दृश्यत्व म्ह० अस्वप्रकाशत्व असा षट्पक्षीपैकीं सहावा अर्थहि धरतां येईल. घटादिप्रपंच स्वप्रकाश नाही म्हणून प्रपंचावर दृश्यत्व हेतु आहे. ब्रह्म स्वप्रकाश आहे म्हणून त्याच्यावर हेतु नाही. म्हणून व्यभिचार नाही. (६३) अस्वप्रकाशत्व या हेतूमधील स्वप्रकाशत्व या शब्दाचा अर्थ स्वताच्या अपरोक्षत्वाला स्वभिन्नाची अपेक्षा नसणें, 'स्वापरोक्ष्ये स्वातिरिक्तानपेक्षत्व' असा आहे. ब्रह्माच्या अपरोक्षत्वाला ब्रह्मभिन्न संवित्ची अपेक्षा नसते. म्हणूनच बृहदारण्यकश्रुतीनें 'ब्रह्म साक्षात् अपरोक्ष आहे' असें म्हटलें आहे. घटादिकहि अपरोक्ष असतात. पण त्यांचें अपरोक्षत्व वृत्तिगतचैतन्याधीन आहे. अर्थात् अन्याधीन आहे. परंतु ब्रह्माचें अपरोक्षत्व साक्षात् आहे, परंपरेनें नाही म्ह० अन्याधीन नाही. तथाच स्वप्रकाशत्वाचें पर्यवसान अन्यानधीनापरोक्षत्वावर झालें. स्वप्रकाशत्व म्ह० अन्यानधीनापरोक्षत्व. ज्याचें अपरोक्षत्व अन्याधीन आहे तें अन्याधीनापरोक्षत्व. आणि त्याच्याहून जें भिन्न तें अन्यानधीनापरोक्षत्व. हा स्वप्रकाशत्वाचा अर्थ झाला आणि अस्वप्रकाशत्व या हेतूचा अर्थ स्वप्रकाशत्वनिरूपितभेदवत्त्व असा झाला. स्वप्रकाशत्व म्ह० अन्यानधीनापरोक्षत्व आणि अस्वप्रकाशत्व म्ह० अन्यानधीनापरोक्षत्वभेद.

'घटः पटभिन्नः' असें एक वाक्य. घट हा पटाहून भिन्न आहे असा त्याचा अर्थ. भिन्न या शब्दांतील भिद्धातूचा अर्थ भेद. आणि त-प्रत्ययाचा अर्थ आश्रय. भिन्न म्ह० भेदाश्रय, भेदवान्. भेद कोणाचा? तर पटाचा. आणि भेदवान् कोण? तर घट. पटाचा भेद घटावर आहे. ज्याचा भेद तो त्या भेदाचा प्रतियोगी होय. आणि भेद ज्याच्यावर राहत असेल तो भेदाचा अनुयोगी होय. भेदाचा प्रतियोगी पट असून अनुयोगी घट आहे. भेद घटानुयोगिक असून पटप्रतियोगिक आहे. प्रतियोगिता सापेक्ष असते. प्रतियोगितेला अत्यन्ताभाव किंवा भेद आणि संबंध यांची अपेक्षा असते. प्रतियोगी भेदनिरूपित, अत्यन्ताभावनिरूपित किंवा संबन्धनिरूपित असतो. भेद प्रतियोगीचा निरूपक आहे. एवं च भेद आणि प्रतियोगिता हे दोन्ही पदार्थ निरूप्यनिरूपकभावापन्न आहेत.

(६४) हें अन्यानधीनापरोक्षत्वभेदरूप दृश्यत्व धर्माधर्मांसारख्या नित्यपरोक्ष पदार्थांवर आणि ज्याची अपरोक्षता अन्याधीन असते अशा घटादिकांवर राहतें म्हणून धर्माधर्मांवर किंवा घटादिकांवर स्वरूपासिद्धि येत नाही. धर्माचें ज्ञान अपरोक्ष नसलें तरी परोक्ष

घटादावस्तीति नासिद्धिः । (६५) न च - ब्रह्मणोऽपि ब्रह्मप्रतियोगिककाल्पनिकभेदवत्त्वात्तत्र व्यभिचारः, अकल्पितभेदस्य क्वाप्यसिद्धत्वादिति - वाच्यम्, (६६) तद्भेदस्यान्यानधीनापरोक्षत्वरूपधर्मानिरूपितत्वात्, जीवत्वेश्वरत्वादिरूपस्यान्यधर्मस्य तन्निरूपकत्वात् । (६७) एवं चावेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाभावरूपं दृश्यत्वमपि हेतुः । (६८) न च - फलव्याप्यत्वाभावविशिष्टं यदपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वं तस्य ब्रह्मणीवाविद्यान्तःकरणादौ शुक्तिरूप्यादौ च सत्त्वेनासिद्धिसाधन-

---

म्ह० वेदवाक्यजन्य असतें आणि त्याला चैतन्याची अपेक्षा असतेच.

(६५) प्रतिवादी— ब्रह्म प्रपंचाहून भिन्न असतें म्ह० घटप्रतियोगिक भेदवान् असतें. तसेंच घटहि ब्रह्मभिन्न म्ह० ब्रह्मप्रतियोगिकभेदवान् आहे. आणि ब्रह्मावर जीवात्मक ब्रह्माचा किंवा ईश्वररूप ब्रह्माचा भेद मानतां येतो. मात्र तो भेद घटभेदासारखा व्यावहारिक धरतां येणार नाही, पण काल्पनिक म्ह० प्रातिभासिक मानतां येईल. अकल्पित म्ह० वास्तविक असा भेद मात्र ब्रह्माचा घटावर किंवा घटाचा ब्रह्मावर मानतां येणार नाही. किंबहुना वादीच्या मताप्रमाणें घटाचा भेद पटावर देखील वास्तविक असा मानतां येणार नाही. म्हणून भेद म्हटला म्हणजे तो वादीच्या मताप्रमाणें काल्पनिकच धरला पाहिजे. एवं च ब्रह्मावर अन्यानधीनापरोक्षत्वभेद हा हेतु असून मिथ्यात्व नाही म्हणून व्यभिचार आला. (६६) वादी— इति न च वाच्यम्. ब्रह्मावर जो ब्रह्मभेद आहे म्ह० जीवेश्वररूपब्रह्मभेद आहे, तो अन्यानधीनापरोक्षत्व या धर्मानें निरूपित नाही. म्ह० त्या भेदाचा निरूपक धर्म अन्यानधीनापरोक्षत्व नाही, तर जीवत्व किंवा ईश्वरत्व असा जो अन्यानधीनापरोक्षत्वाहून भिन्न धर्म तो त्या भेदाचा निरूपक आहे. अर्थात् अन्यानधीनापरोक्षत्वनिरूपित भेद ब्रह्मावर नाही. म्हणून व्यभिचार नाही.

ब्रह्मावर जो भेद दाखवावयाचा त्याचें निरूपक कोण हें पाहिलें पाहिजे. भेदाचा निरूपक भेदाचा प्रतियोगी किंवा अनुयोगी असतो हें पूर्वी पाहिलें आहे. पण जसा प्रतियोगी निरूपक असतो तसा प्रतियोगितावच्छेदक धर्महि भेदाचा निरूपक असतो. ब्रह्मप्रतियोगिकभेदाचा प्रतियोगितावच्छेदक धर्म म्ह० अन्यानधीनापरोक्षताकप्रतियोगिक भेदाचा प्रतियोगितावच्छेदक धर्म अन्यानधीनापरोक्षताकत्व म्ह० अन्यानधीनापरोक्षत्व हा होईल. परंतु ज्या ब्रह्मावर भेद आणावयाचा तें, आणि ज्या ब्रह्माचा भेद आणावयाचा तें अशीं दोन ब्रह्में नाहीतच. आणि ब्रह्म म्हटलें म्हणजे तें अन्यानधीनापरोक्षताकच आहे. जसा घटावर घटत्वनिरूपित भेद म्ह० घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक भेद येत नाही, तसा अन्यानधीनापरोक्षत्वनिरूपित भेद म्ह० अन्यानधीनापरोक्षत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक भेद अन्यानधीनापरोक्षताक अशा ब्रह्मावर येणार नाही. आतां जसा घटावर घटभेद नसला तरी पटभेद आणतां येईल, पण त्याचें निरूपक किंवा प्रतियोगितावच्छेदक घटत्व नाही, पण पटत्व आहे, त्याप्रमाणें ब्रह्मावर म्ह० अन्यानधीनापरोक्षताकावर ब्रह्मभेद नसला तरी जीवभेद किंवा ईश्वरभेद असेल. म्ह० ब्रह्म जीवभिन्न किंवा ईश्वरभिन्न आहे असें म्हणतां येईल. पण त्या भेदाचें निरूपक किंवा प्रतियोगितावच्छेदक अन्यानधीनापरोक्षताकत्व नसून जीवत्व किंवा ईश्वरत्व असेल. अर्थात् अन्यानधीनापरोक्षताकत्वनिरूपित भेद म्ह० अन्यानधीनापरोक्षताकत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक भेद हा हेतु ब्रह्मावर येत नाही, म्हणून ब्रह्मावर व्यभिचार नाही.

(६७) प्रतिवादीनें अन्यानधीनापरोक्षत्वनिरूपितभेदवत्त्व असा दृश्यत्वाचा अर्थ न करतां षष्ठपक्षनिराकरणाचे वेळीं जो अर्थ केला होता तोच म्ह० 'अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाभाव' असा धरला तरी चालेल. (६८) प्रतिवादी— अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्व म्ह० फलव्याप्यत्वाभावविशिष्ट अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्व होय. हें विशिष्ट योग्यत्व जसें ब्रह्मावर आहे तसें अविद्या, अन्तःकरण इत्यादिकांवर आणि शुक्तिरूप्य, रज्जुसर्प इत्यादिकांवरहि आहे. अर्थात् विशिष्टयोग्यत्वाभावरूप हेतु अविद्यादिकांवर नाही म्हणून स्वरूपासिद्धि आणि शुक्तिरूप्यादिकांवर नाही म्हणून दृष्टान्ते साधनवैकल्य येतें, त्याची वाट काय?

वैकल्ये इति – वाच्यम्, (६९) अज्ञाननिवर्तकवृत्तिविषयत्वयोग्यत्वस्यापरोक्षव्यवहारयोग्यत्वपदेन विवक्षितत्वात्; तस्य चाविद्यादौ शुक्तिरूप्यादौ चासत्त्वात् नासिद्धिसाधनवैकल्ये। यथा च घटादेः फलव्याप्यत्वम्, तथाऽग्रे वक्ष्यामः। (७०) अविद्यानिवृत्तेः पञ्चमप्रकारत्वपक्षे तत्र व्यभिचार-

---

अवेद्यत्व हें विशेषण आणि अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाभाव हें विशेष्य आहे. वेद्यत्व म्ह० फलव्याप्यत्व. अवेद्यत्व म्ह० फलव्याप्यत्वाभाव. सतिसप्तमी वैशिष्टय सांगते. अवेद्यत्वे सति म्ह० अवेद्यत्वविशिष्ट. येथें वैशिष्टय सामानाधिकरण्यानें धरावें. आतां या विशिष्टाभावात्मक दृश्यत्वापैकीं फलव्याप्यत्वाभाव हें विशेषण ब्रह्मावर, अविद्येवर, अन्तःकरणावर किंवा अन्तःकरणवृत्तीवर आहे. कारण कीं, अविद्यादिकांना वृत्तिव्याप्यत्व नसल्यामुळें फलव्याप्यत्व नाही. शुक्तिरजतावरहि वृत्तिसंबंध नसल्यानें फलव्याप्यत्व नाहीच. म्हणून ब्रह्म, अविद्यादिक किंवा शुक्तिरूप्य यांच्यावर हेतूमधील विशेषणांश आहे परंतु अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्व ब्रह्मादिकांना आहे म्ह० विशेष्यांश नाही. म्हणून विशिष्ट अभावात्मक हेतु ब्रह्मावर नाही म्हणून ब्रह्मावर व्यभिचार येणार नाही, परंतु अविद्यादिकांवर स्वरूपासिद्धि येते, आणि शुक्तिरूप्यदृष्टान्तावर साधनवैकल्य येतें. (६९) वादी — अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्व या पदाचा अर्थ अज्ञाननिवर्तकवृत्तिविषयत्वयोग्यता म्ह० अज्ञानाची निवृत्ति करणारी जी वृत्ति तद्विषयत्वाची पात्रता असा आमचा विवक्षित अर्थ आहे. आणि ती अज्ञाननिवर्तकवृत्तिविषयत्वयोग्यता अविद्यादिकांवर आणि शुक्तिरूप्यादिकांवर नाही. म्हणजे विशिष्ट हेतु त्यांच्यावर आहे. म्हणून अविद्यादिकांवर स्वरूपासिद्धि नाही आणि शुक्तिरूप्यावर साधनवैकल्यहि नाही.

घटाचा अपरोक्षत्वानें व्यवहार व्हावयाचा तर घटाचें अज्ञान नाहीसें व्हायला पाहिजे. जेव्हां घटाकार झालेल्या अन्तःकरणवृत्तीनें घटविषयक अज्ञान दूर होईल तेव्हां घटाचें अपरोक्ष ज्ञान होणार. अपरोक्ष व्यवहार व्हावयाचा तर अविद्यानिवृत्ति व्हायला पाहिजे. अपरोक्ष वृत्ति अविद्यानिवर्तक असते. म्हणून अपरोक्षव्यवहारयोग्यता म्ह० अविद्यानिवर्तकवृत्तिविषयत्वयोग्यता होय. घटाचा अपरोक्ष व्यवहार सर्वदा नसतो. पण अपरोक्ष व्यवहार होण्याची पात्रता सर्वकाळीं असते. हेतूमधें योग्यत्व हा शब्द घातला नाही तर घटाचें मिथ्यात्वहि सर्वकाळीं सिद्ध होणार नाही. म्हणून योग्यत्व हा शब्द घातला आहे. आतां अविद्या, अन्तःकरण, वृत्ति किंवा शुक्तिरजत यांना अविद्यानिवर्तकवृत्तिविषयत्वयोग्यता नसते ही गोष्ट 'अविद्यातत्कार्याविषयकज्ञानस्यैव तदुभयनिवर्तकत्वात्' (१।१३।३४) असें पूर्वी सांगितलें आहे त्यावरून ध्यानांत येईलच. अर्थात् अविद्यानिवर्तकवृत्तिविषयत्वयोग्यत्वाभाव हा हेतु अविद्यादिकांवर आहे. म्हणून स्वरूपासिद्धि किंवा दृष्टान्ते साधनवैकल्य हे दोष येत नाहीत हें सिद्ध झालें.

हेतूमधें फलव्याप्यत्वाभाव हें विशेषणदल आहे. घट जर फलव्याप्य नसेल तर त्या घटावर फलव्याप्यत्वाभावविशिष्ट अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्व येईल, त्यामुळें विशिष्टयोग्यत्वाभाव हा हेतु घटावर येणार नाही. परंतु घट फलव्याप्य आहे. म्हणून विशेषणाभावामुळें फलव्याप्यत्वाभावविशिष्ट अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाचा अभाव घटावर आला. म्हणून स्वरूपासिद्धि नाही. आतां घट फलव्याप्य कसा हें पुढें सांगूं. (७०) अविद्यानिवृत्ति सत्, असत्, सदसत् किंवा अनिर्वचनीय नसून ती कांही एक निराळचाच प्रकारची म्ह० पांचव्या प्रकारची आहे असा पक्ष धरला तर त्या अविद्यानिवृत्तीवर व्यभिचार येईल. त्याचें निवारण करण्याकरितां 'अज्ञानकालवृत्तित्वे सति' असें हेतूला विशेषण द्यावें. त्यामुळें तुच्छावरील व्यभिचाराचेंहि निवारण होईल.

आत्मज्ञानानें आत्मविषयक आणि आत्माश्रित अशा अविद्येची निवृत्ति होत असते. ती निवृत्ति जर अप्पय्यदीक्षितांनीं सिद्धान्तलेशसंग्रहामधें आनंदबोधाचार्यांच्या मतानें सांगितली आहे त्याप्रमाणें पांचव्या प्रकारची धरली तर तिच्यावर व्यभिचार येईल. जेव्हां अविद्यानिवृत्ति होते तेव्हां मग अज्ञानच नसतें म्हणून अज्ञाननिवर्तकवृत्तिविषयत्व अज्ञाननिवृत्तीला नसतें. त्यामुळें अविद्यानिवृत्तीवर अवेद्यत्वविशिष्ट किंवा फलव्याप्यत्वविशिष्ट अज्ञाननिवर्तकवृत्तिविषयत्व-

वारणायाज्ञानकालवृत्तित्वं हेतुविशेषणं देयम्, तेनैव तुच्छेऽपि न व्यभिचारः। (७१) एवमेव सर्वेषु हेतुषु व्यभिचारपरिहाराय यतनीयम्। (७२) सद्विविक्तत्वमात्रे तु साध्ये तुच्छे पञ्चमप्रकाराविद्यानिवृत्तौ च न व्यभिचारगन्धोऽपि। (७३) इति सर्वमवदातम्।

इति दृश्यत्वहेतूपपत्तिः।

प्र. १३ – जडत्वहेतूपपत्तिः

(१) जडत्वमपि हेतुः। (२) ननु – किमिदं जडत्वम्? अज्ञातृत्वं वा, अज्ञानत्वं वा,

---

योग्यत्वाभाव हा हेतु आला. पण ती अविद्यानिवृत्ति पांचव्या प्रकारची असल्यानें मिथ्या नाही म्हणून व्यभिचार येतो. अज्ञानकालवृत्तित्व हें विशेषण हेतूमधें दिल्यानें त्या व्यभिचाराचें निवारण होईल. अज्ञानकालवृत्तित्व म्ह० अज्ञानकालीं असणें. परंतु अज्ञाननिवृत्ति अज्ञानकालीं कशी असणार? म्हणून व्यभिचाराचें निवारण अज्ञानकालवृत्तित्व या विशेषणामुळें होतें. याच विशेषणाचा उपयोग तुच्छावरील व्यभिचाराचें निवारण करण्याकडेहि होईल. तुच्छ पदार्थ फलव्याप्यत्वाभाववान् असून अज्ञाननिवर्तकवृत्तिविषयत्वाभाववान् आहे म्हणून तुच्छावर हेतु आला. पण त्याला मिथ्यात्व नसतें म्हणून व्यभिचार आला. परंतु तें तुच्छ अज्ञानकालवृत्ति नाही. म्हणून तुच्छावर हेतु नाही म्हणून व्यभिचार नाही.

(७१) दृश्यत्व–हेतूप्रमाणें जडत्व परिच्छिन्नत्व इत्यादि हेतूंवर अज्ञाननिवृत्तीच्या अन्तर्भावानें येणाऱ्या व्यभिचाराचा परिहार करण्याकरितां असाच प्रयत्न करावा. म्ह० अज्ञानकालवृत्तित्व हें विशेषण त्या त्या हेतूमधें द्यावें. (७२) परंतु सद्विविक्तत्व एवढेंच साध्य धरलें तर मात्र तुच्छावर किंवा पांचव्या प्रकारच्या अविद्यानिवृत्तीवर व्यभिचार येणें शक्यच नाही म्हणून त्या पक्षीं कोणत्याच हेतूला अज्ञानकालवृत्तित्व हें विशेषण द्यायला नको. तुच्छ किंवा अविद्यानिवृत्ति सद्विविक्त म्ह० सद्भिन्न आहेच. अर्थात् त्यांच्यावर साध्य असेलच म्हणून व्यभिचार येणार नाही.

(७३) इति सर्वमवदातम्. एवं च दृश्यत्व हेतु अगदी स्वच्छ म्ह० निर्दोष असा सिद्ध झाला.

दृश्यत्व म्ह० वृत्तिविषयत्व म्ह० शब्दाजन्यवृत्तिविषयत्व म्ह० सप्रकारकवृत्तिविषयत्व म्ह० सोपाख्यत्वप्रकारकवृत्तिविषयत्व. व्यवहारप्रयोजकवृत्तिविषयत्व म्ह० व्यवहारप्रयोजकशब्दाजन्यवृत्तिविषयत्व म्ह० व्यवहारप्रयोजकसप्रकारकवृत्तिविषयत्व म्ह० व्यवहारप्रयोजकसोपाख्यत्वप्रकारकवृत्तिविषयत्व.

दृश्यत्व म्ह० कदाचित् कथंचित् चिद्विषयत्व म्ह० अस्तित्वप्रकारकधीविषयत्वे सति कदाचित् कथंचित् चिद्विषयत्व.

दृश्यत्व म्ह० स्वातिरिक्तसंविदपेक्षानियतिः, स्वव्यवहारे संवित्सापेक्षत्वनियमः, यावत्स्वव्यवहारे स्वातिरिक्तसंविदपेक्षानियमः.

दृश्यत्व म्ह० अस्वप्रकाशत्व म्ह० अन्यानधीनापरोक्षत्वभेदवत्त्व म्ह० अन्यानधीनापरोक्षताकत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदवत्त्व.

दृश्यत्व म्ह० अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वाभावः म्ह० अज्ञानकालवृत्तित्वे सति फलव्याप्यत्वविशिष्टाज्ञाननिवर्तकवृत्तिविषयत्वयोग्यत्वाभावः.

प्र. १३

दृश्यत्व या हेतूचें विवेचन झालें. आतां जडत्व या दुसऱ्या हेतूचें विवेचन करावयाचें.

(१) 'विमतं मिथ्या' या प्रतिज्ञेला जडत्व हाहि हेतु देतां येईल. 'विमतं मिथ्या, जडत्वात्, शुक्तिरजतवत्' असें आमचें अनुमान.

(२) प्रतिवादी — जड म्ह० काय? जड या शब्दाचे तीन अर्थ होऊं शकतील. चैतन्य ज्ञातृ म्ह० जाणारें असतें. अर्थात् जड म्ह० अज्ञातृ म्ह० ज्ञातृभिन्न. किंवा चैतन्य म्ह० ज्ञान अर्थात् जड म्ह० अज्ञान. किंवा चैतन्य म्ह० आत्मा अर्थात् जड म्ह० अनात्मा म्ह० आत्मभिन्न. तेव्हां अज्ञातृत्व, अज्ञानत्व आणि अनात्मत्व या

अनात्मत्वं वा? (३) नाऽऽद्यः, त्वन्मते पक्षनिक्षिप्तस्यैवाहमर्थस्य ज्ञातृत्वात्तत्रासिद्धेः, (४) शुद्धात्मनोऽज्ञातृत्वेन तत्र व्यभिचाराच्च। (५) नापि द्वितीयः, वृत्त्युपरक्तचैतन्यस्यैव ज्ञानत्वेन केवलाया वृत्तेः केवलस्य चैतन्यस्य चाज्ञानत्वेन वृत्तावसिद्धिपरिहारेऽपि चैतन्ये व्यभिचारतादवस्थ्यात्। (६) नापि तृतीयः, आत्मत्वस्यैव निरूपयितुमशक्यत्वात्। (७) तद्धि न जातिविशेषः, त्वयाऽऽत्मन एकत्वाभ्युपगमात्। (८) विशिष्टात्मनां भेदेऽपि तेषां पक्षकुक्षिनिक्षिप्तत्वात्। (९) नाप्यानन्दरूपत्वम्, वैषयिकानन्दे तद्व्यतिरेकस्य हेतोरसिद्धेः।

तीन अर्थांपैकीं वादी कोणता अर्थ घेणार? (३) पैकीं अज्ञातृत्व हा पहिला अर्थ घेतां येणार नाही. अहंकारवृत्तीनें विशिष्ट अशा चैतन्याला 'अहम्' असें म्हणतात. तोच ज्ञाता असतो. नुसत्या अहंकारवृत्तीला ज्ञातृत्व नसतें, नुसत्या चैतन्यालाहि ज्ञातृत्व नसतें, तर वृत्तिविशिष्ट अहंलाच ज्ञातृत्व असतें. पण हा अहं तर तुमच्या मतानें पक्षापैकींच आहे. म्ह० त्याचें मिथ्यात्व सिद्ध करावयाचें आहे. पण या अहंरूप पक्षावर ज्ञातृत्व असून अज्ञातृत्व हा हेतु नाही. म्हणून स्वरूपासिद्धि येते. 'पक्षे व्याप्यत्वाभिमतस्य अभावः स्वरूपासिद्धिः'. दिलेल्या पक्षावर दिलेला हेतु नसणें म्ह० स्वरूपासिद्धि. (४) आतां जर अहं म्ह० शुद्ध चैतन्य असेल तर शुद्ध आत्म्याला म्ह० शुद्ध चैतन्याला ज्ञातृत्व नसल्यानें त्याच्यावर अज्ञातृत्व हा हेतु असणार, पण शुद्ध चैतन्य मिथ्या नसल्यानें हेतु व्यभिचारी ठरतो. (५) उपराग म्ह० संबन्ध. उपरक्त म्ह० संबद्ध. तादवस्थ्य म्ह० तदवस्थत्व म्ह० आहे तसेंच असणें. सा अवस्था यस्य तत् किंवा तस्मिन्नेव अवतिष्ठते इति तदवस्थम्. तस्य भावः तादवस्थ्यम्.

शुद्ध चैतन्यावर व्यभिचार पूर्वीप्रमाणेंच राहील म्हणून अज्ञानत्व हा दुसरा पक्षहि घेतां येणार नाही. ज्ञान म्ह० वृत्तीनें उपरक्त चैतन्य किंवा चैतन्यानें उपरक्त वृत्ति. परंतु चैतन्यरहित केवल वृत्ति किंवा वृत्तिरहित केवल चैतन्य यांना ज्ञान म्हणतां येणार नाही. अर्थात् केवल वृत्ति किंवा केवल चैतन्य ज्ञानभिन्न आहेत. पैकीं केवल वृत्तीवर अज्ञानत्व असून मिथ्यात्वहि आहे. म्हणून वृत्तीवर स्वरूपासिद्धि किंवा व्यभिचार येणार नाही. परंतु शुद्ध चैतन्यावर अज्ञानत्व म्ह० ज्ञानभिन्नत्व असलें तरी मिथ्यात्व हें साध्य नाही म्हणून पहिल्या पक्षाप्रमाणें दुसऱ्या पक्षावरहि व्यभिचार तसाच राहिला. म्हणून अज्ञानत्व हा जडत्वाचा दुसरा अर्थहि वादीला घेतां येणार नाही. (६) अनात्मत्व हें जडत्वाचें तिसरें लक्षणहि स्वीकारण्यासारखें नाही. कारण कीं, अनात्मत्व म्ह० आत्मभिन्नत्व म्ह० आत्मभेद किंवा आत्मत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक भेद अथवा आत्मत्वात्यन्ताभाव. प्रतियोगितावच्छेदकाचें ज्ञान नसेल तर प्रतियोगीचें ज्ञान होणार नाही आणि प्रतियोगीच्या ज्ञानावांचून भेदाचें किंवा अत्यन्ताभावाचें ज्ञान होणार नाही. 'अभावज्ञानं प्रतियोगिज्ञानसापेक्षम्' म्ह० अभावाचें ज्ञान व्हावयाचें तर प्रतियोगितावच्छेदकविशिष्ट प्रतियोगीचें ज्ञान पूर्वी झालें पाहिजे असा नियम आहे. तात्पर्य, आत्मत्व कळल्याशिवाय आत्मभेद कळणार नाही, आणि आत्मत्वाचें निरूपण करणें तर अशक्य आहे. (७) तुम्हांला आमचा प्रश्न असा कीं, आत्मत्व ही एक घटत्व–पृथिवीत्वासारखी जाति मानावयाची कीं आत्मत्व म्ह० आनन्दत्व असें मानावयाचें? पैकीं आत्मत्व ही एक जाति आहे असें मानतां येणार नाही. कारण आत्मा तुमच्या मतें एकच व्यक्ति आहे. एकाच व्यक्तीवर राहणाऱ्या धर्माला जातित्व नसतें. व्यक्तीचा अभेद हें जातित्वाचें बाधक आहे. (८) वादी म्हणेल कीं, अन्तःकरणें भिन्न आहेत म्हणून अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यरूप आत्मेहि असंख्यात आहेत. विशिष्ट आत्मे बहुत असल्यामुळें त्यांच्यावरील आत्मत्वाला जातित्व मानतां येईल. पण आम्ही म्हणतों कीं, विशिष्ट आत्मे भिन्न असतील पण त्या सगळ्यांना मिथ्यात्व मानावयाचें असल्यानें ते सगळ पक्षाच्याच पोटांत पडतात. अर्थात् त्यांच्यावर अनात्मत्व हा हेतु आलाच पाहिजे. म्हणून अनात्मत्वामधील आत्मशब्दानें जीवात्मे धरतां येणार नाहीत. तात्पर्य, आत्मत्व ही जाति मानतां येत नाही. (९) आतां आत्मा आनन्दरूप मानला तरी वैषयिक म्ह०

(१०) तस्याप्यात्मत्वे अज्ञानपक्षोक्तदोषः प्रसञ्जनीयः – (११) इति चेत्, मैवम्, द्वितीयतृतीयपक्षयोर्दोषाभावात्। (१२) तथाहि– 'अज्ञानत्वं जडत्वम्' इति पक्षे नाऽऽत्मनि व्यभिचारः, अर्थोपलक्षितप्रकाशस्यैव ज्ञानत्वेन मोक्षदशायामपि तदनपायात्। (१३) न च– अभावे सप्रतियोगित्ववदिच्छाज्ञानादिष्वपि सविषयकत्वस्य स्वाभाविकत्वादिच्छायामिव ज्ञानेऽपि तस्य समानसत्ताकत्वमिति – वाच्यम्। (१४) ज्ञानस्य हि सविषयकत्वं विषयसंबन्धः। स च न तात्त्विकः, किंत्वाध्यासिकः,

---

विषयजन्य आनन्दावर म्ह० विषयेन्द्रियसंयोगजन्य आनन्दावर म्ह० विषयोपभोगानें होणाऱ्या आनंदावर तद्व्यतिरेक म्ह० आनन्दभेद किंवा आनन्दत्वाभाव हा हेतु राहणार नाही. विषयानन्द तरी आनन्दच आहे. परंतु विषयानन्द मिथ्या मानावयाचा असल्यानें तो पक्षापैकींच आहे. पण त्याच्यावर आनन्दभेद किंवा आनन्दत्वात्यन्ताभाव हा हेतु नाही म्हणून स्वरूपासिद्धि येते. (१०) आतां जर विषयानन्दाला अनात्मत्व न मानतां आत्मत्वच मानावयाचें असेल तर जडत्व म्ह० अज्ञानत्व या दुसऱ्या पक्षावरील व्यभिचार आनन्दभेद किंवा आनन्दत्वात्यन्ताभाव या प्रकृत हेतूवरहि येतो. विषय आणि इन्द्रिय यांच्या संयोगामुळें पुण्यजन्य जी मनोवृत्ति, त्या वृत्तीनें विशिष्ट चैतन्य किंवा चैतन्यानें उपरक्त अशी जी पुण्यजन्यमनोवृत्ति तीच विषयानन्द होय. आतां या विशिष्टापैकीं विशेषणीभूत जी वृत्ति तिच्यावर आनन्दभिन्नत्व या हेतूची स्वरूपासिद्धि किंवा व्यभिचार येणार नाही, पण नुसत्या विशेष्यभूत किंवा नुसत्या विशेषणभूत चैतन्यावर हेतु आहे परंतु मिथ्यात्व या साध्याचा अत्यन्ताभाव आहे म्हणून व्यभिचार येणारच. (११) वादी— दोष मुळींच येत नाही म्ह० प्रतिवादीनें जडत्वाचे जे तीन अर्थ दाखविले त्यांपैकीं दुसऱ्या आणि तिसऱ्या पक्षावर दोष येत नाही. (१२) कसें तें पहा– जड म्ह० अज्ञान. जडत्व म्ह० अज्ञानत्व. अज्ञानत्व म्ह० ज्ञानभिन्नत्व. पण ज्ञान म्ह० काय? ज्ञान म्ह० अर्थोपलक्षित प्रकाश. अर्थविशिष्ट प्रकाश, अर्थविषयकत्वविशिष्ट चैतन्य किंवा अर्थाकारवृत्तिविशिष्ट चैतन्य असें विशेषणविशिष्ट चैतन्य म्ह० ज्ञान नव्हे. विशेषण आणि उपलक्षण हीं दोन्ही विशेष्याहून इतरांची किंवा इतरांहून विशेष्याची व्यावृत्ति करतात. पण त्यांपैकीं विशेषण कार्याचे वेळीं विशेष्यासह असतें. उपलक्षण मात्र कार्याचे वेळीं विशेष्यासह नसतें. अर्थात् विशेष्य शुद्धच असतें म्ह० त्याच्यावर विशेष्यता हा धर्महि नसतो. तात्पर्य, अर्थोपलक्षित चैतन्य किंवा वृत्त्युपलक्षित चैतन्य असा ज्ञानभिन्नत्व या हेतूमधील ज्ञानशब्दाचा अर्थ आहे. तो शुद्धब्रह्मरूप असल्यानें मोक्षावस्थेमध्यें देखील असतो. त्याला अपाय नाही. मोक्षावस्थेमध्यें देखील अर्थोपलक्षित चैतन्याचा अपाय नाही. म्हणूनच अर्थ किंवा वृत्ति विशेषण न धरतां उपलक्षण म्हणून धरावयाची आहे. अर्थात् ज्ञानावर म्ह० अर्थोपलक्षित चैतन्यावर किंवा वृत्त्युपलक्षित चैतन्यावर जसें मिथ्यात्व नाही तसा ज्ञानभिन्नत्व हा हेतूहि नाही. म्हणून आत्म्यावर म्ह० ज्ञानावर व्यभिचार येत नाही.

(१३) प्रतिवादी — या वादीच्या विधानावर अनेक दोष येतात. एक दोष असा– ज्ञान म्हटलें कीं तें सविषयकच असावयाचें, ज्ञान निर्विषयक असणें शक्य नाही. जसें अभावाला कोणी तरी प्रतियोगि असतें. अभावाचा स्वभाव निष्प्रतियोगिक असण्याचा नाही. ज्ञानाप्रमाणेंच इच्छा, कृति असे कांही पदार्थ स्वभावतःच सविषयक असतात. आतां 'जें जें ज्ञान तें तें सविषयक असतें, जशी इच्छा' असा एक नियम ठरल्यावर इच्छेच्याच दृष्टान्तानें दुसरा नियम असा निघतो कीं, 'ज्ञान आणि त्याचा विषय हे दोन्ही समानसत्ताक असले पाहिजेत'. सताची म्ह० असणाऱ्याची इच्छा होत असते. शशशृंगाची म्ह० असताची इच्छा होऊं शकत नाही. निपुत्रिकाला पुत्राची इच्छा असते पण त्याला वंध्यापुत्राची इच्छा नसते. या आक्षेपामधील मुद्दा असा आहे कीं, जर ज्ञान विषयाशीं समानसत्ताक असलें पाहिजे तर मोक्षकाळीं ज्ञानाबरोबर विषय तरी असला पाहिजे किंवा विषयाचा बाध झाल्यास ज्ञानाचाहि बाध व्हावयास पाहिजे. त्यामुळें ज्ञानावर म्ह० आत्म्यावर ज्ञानभिन्नत्व किंवा ज्ञानत्वात्यन्ताभाव हा हेतु येणार आणि व्यभिचार येणार. (१४) वादी— यावर उत्तर असें– ज्ञान

वक्ष्यमाणरीत्या तात्त्विकसंबन्धस्य निरूपयितुमशक्यत्वात्। (१५) अतो न तस्य स्वाभाविकत्वम्। न हि शुक्तौ रूप्यं स्वाभाविकम्। (१६) एवं च ज्ञानोपाधिकस्यैव सविषयकत्वस्य इच्छादिष्वभ्युपगमात् नतरां तत्र तस्य स्वाभाविकत्वम्। (१७) न च – एवं ज्ञानवत् विषयसंबन्धं विनाऽपि कदाचिदिच्छायाः सत्त्वापत्तिरिति – वाच्यम्, (१८) सविषयकत्वप्रयोजकोपाध्यपेक्षया अधिकसत्ताकत्वस्य तत्र प्रयोजकत्वात्, इच्छायाश्च तत्समानसत्ताकत्वात्। (१९) न च – त्वया मोक्षावस्था-

---

सविषयक असतें असा नियम जरी मानला तरी सविषयकत्व म्हणजे काय हें परीक्षिलें पाहिजे. आम्ही म्हणतों कीं, ज्ञानाला सविषयकत्व असणें म्ह० ज्ञानाचा विषयाशीं किंवा विषयाचा ज्ञानाशीं संबंध येणें. आतां हा संबंध तात्त्विकच असला पाहिजे असें मानण्याचें कारण नाही. वास्तविक पाहिलें तर ज्ञान आणि विषय यांचा तात्त्विक संबंध प्रतिपादितां येत नाही, हें पुढें 'दृग्दृश्यसंबन्धभङ्ग' या प्रकरणामधें आम्ही सिद्ध करणार आहों. म्हणून ज्ञानाचा आणि विषयाचा म्ह० दृक् आणि दृश्य यांचा संबंध तात्त्विक नाही, तो आध्यासिक आहे. आध्यासिक म्ह० अध्यासमूलक, अध्यासेन निर्वृत्तः. (१५) ज्यापेक्षां ज्ञान आणि विषय यांचा संबंध आध्यासिकच आहे, तात्त्विक नाही, त्यापेक्षां ज्ञानाचें सविषयकत्व म्ह० ज्ञानविषयसंबन्ध स्वाभाविक नाही. शुक्तीवर आध्यासिकसंबंधानें भासलेलें रजत स्वाभाविक नसतें. (१६) ज्ञानाच्या सविषयकत्वाला इच्छेच्या सविषयकत्वाचा दृष्टांत दिला तोहि आम्हांला मान्य नाही. इच्छेचें सविषयकत्व ज्ञानाइतपतहि स्वाभाविक ठरत नाही. इच्छेला सविषयकत्व असतें पण तें ज्ञानाच्या सविषयकत्वामुळेंच असतें. अमुक पदार्थ माझ्या इष्टप्राप्तीचें साधन आहे, 'इदं मदिष्टसाधनम्' असें ज्ञान झालें तर मग त्या साधनाची इच्छा होते. इष्टसाधनत्वाच्या ज्ञानावांचून इच्छा होत नाही. आणि त्या ज्ञानाचा जो विषय असतो तोच ज्ञानजन्य इच्छेचाहि विषय असतो. म्हणून ज्ञानाच्या सविषयकत्वामुळेंच इच्छेला सविषयकत्व असतें. एवं च इच्छेचें किंवा ज्ञानाचें सविषयकत्व स्वाभाविक नसल्यामुळें ज्ञान आणि विषय किंवा इच्छा आणि विषय यांचें समानसत्ताकत्व मानण्याचें कारण नाही. म्हणून मोक्षकालीं ज्ञानाबरोबर विषय असण्याचें कारण नाही. विषयाचा बाध झाला तरी ज्ञानाचा बाध होणार नाही. म्हणून ज्ञानावर म्ह० आत्म्यावर ज्ञानभिन्नत्वादिक हेतु येत नाही आणि व्यभिचारहि नाही.

(१७) प्रतिवादी— एवं म्ह० ज्ञानवत्. ज्ञान जसें विषयसंबंधावांचून समाधीमधें किंवा मोक्षावस्थेमधें असूं शकतें त्याप्रमाणें इच्छा देखील केव्हां तरी विषयाशीं संबंध न येतांच राहूं शकते असें मानणें भाग पडेल, पण तें तर अयोग्य आहे. कारण कीं, इच्छा कशाची तरी असते. विषयच जर नसेल तर इच्छा तरी कशी संभवेल ? (१८) वादी— इच्छा निर्विषयक मानणें भाग पडत नाही. ज्या विषयामुळें इच्छादिकांना सविषयकत्व येतें, तो विषय सविषयकत्वाचा प्रयोजक उपाधि असतो. या उपाधीपेक्षां म्ह० उपाधीच्या सत्तेपेक्षां अधिक मूल्याची सत्ता असणें हें विषयसंबंधावांचून असण्याचें प्रयोजक आहे. विषयाच्या सत्तेपेक्षां ज्या ज्ञानाची किंवा इच्छेची सत्ता अधिक मूल्याची असेल तें ज्ञान किंवा इच्छा विषयसंबंधावांचूनहि राहूं शकेल. विषयसत्ताधिकसत्ताकत्व हें विषयीच्या विषयसंबंधावांचून अस्तित्वाचें प्रयोजक असतें. ज्ञान हें विषयसत्ताधिकसत्ताक आहे. म्हणून तें मोक्षादिकालीं विषयसंबंधावांचून राहूं शकतें. पण इच्छा सविषयकत्वप्रयोजक उपाधीशीं म्ह० विषयाशीं समानसत्ताक असते, अधिकसत्ताक नसते. ज्ञान म्ह० ब्रह्मच. पण इच्छा म्ह० ब्रह्म नव्हे. मोक्षावस्थेमधें ज्ञानाचा बाध होत नाही, पण इच्छेचा बाध होत असतो. ज्ञानाची सत्ता पारमार्थिक आहे, पण इच्छेची किंवा विषयाची सत्ता व्यावहारिक आहे. म्हणून इच्छा निर्विषयक मानावी लागत नाही. (१९) प्रतिवादी— मोक्षावस्थेमधें आत्मा म्ह० ज्ञान निर्विषयक असतें असें जर वादी मानीत असेल तर मोक्षामधें आनंदाचें ज्ञान नसतें असें मानावें लागेल. आनंदाचें ज्ञान असेल तर जसें घटाच्या ज्ञानाला घटविषयकत्व असतें तसें आनंदाच्या

यामात्मनो निर्विषयत्वाङ्गीकारात् आनन्दाप्रकाशे तदपुमर्थत्वं स्यादिति – वाच्यम्। (२०) तदा ह्यानन्द एव प्रकाशः, न त्वानन्दस्य प्रकाशः। (२१) अर्थोपलक्षितप्रकाशत्वं वा तदाऽस्त्येवेति न ज्ञानत्वहानिरित्युक्तम्। (२२) ननु– तथापि ज्ञातुरभावात् तदा तन्न ज्ञानम्। न हि भोक्तृहीना भुजिक्रिया भवति। (२३) न च– अनादित्वेन क्रियारूपत्वाभावात् अनपेक्षत्वमिति – वाच्यम्, (२४) अनादेः प्रागभावस्य प्रतियोगिनि जातेर्व्यक्तौ जीवब्रह्मविभागस्य धर्मिप्रतियोगिनोः अज्ञानस्य

ज्ञानाला आनंदविषयकत्व अर्थात् सविषयकत्व मानावें लागेल. पण वादी तर मोक्षामधें ज्ञानाला निर्विषयकत्व मानतो. आतां जर मोक्षामधें आनंदाचें ज्ञान नसेल तर तो अज्ञात आनंद पुमर्थ म्ह० पुरुषार्थ नव्हे. अर्थ हा एक लौकिक पुरुषार्थ आहे. पण तो उपभोगतां आला तर तो पुरुषार्थ. भूमीमधें नऊ कोट तोळे सोनें पुरलेलें आहे आणि वर खोपट बांधून एक मनुष्य राहतो आहे. पुरलेल्या सोन्याची त्या मनुष्याला माहिती नाही. घरांत नकारघंटा वाजत असल्यानें उलटचा अंबारीमधें बसून कोपरगांवला रोज जावें लागतें. तर तें अज्ञात सोनें अर्थ–पुरुषार्थ नव्हे. (२०) वादी— असें नाही. मोक्षामधें आनंद असतो आणि प्रकाशहि असतो. पण आनंद म्हणजेच प्रकाश किंवा प्रकाश म्हणजेच आनंद होय. जसें घटाचें ज्ञान तसा आनंदाचा प्रकाश नसतो, तर आनंद स्वतःच प्रकाशरूप असतो. जर आनंद प्रकाशत असतो तर त्याला पुरुषार्थत्व मानण्याला कांहीच प्रतिबंध नाही. (२१) किंवा प्रतिवादीच्या शंकेवर असें उत्तर– मोक्षामधें प्रकाश असतो, आनंदाचा प्रकाश असतो, पण मोक्षांतील प्रकाश म्ह० ज्ञान हें अर्थोपलक्षित असतें. मोक्षावस्थेमधें अर्थोपलक्षित ज्ञान असतें असें पूर्वी सांगितलेंच आहे, तें लक्षांत घ्यावें. म्हणजे मग मोक्षामधें आनंदप्रकाश असूनहि तो प्रकाश निर्विषयक कसा असतो हें लक्षांत येईल, आणि त्या आनंदाला पुरुषार्थत्वहि असतें हें समजेल. तात्पर्य, ज्ञानत्वाची हानि होत नाही म्ह० ज्ञानाचें निर्विषयकत्व बाधित होत नाही आणि आनंदाचें पुरुषार्थत्वहि नाहीसें होत नाही. (२२) प्रतिवादी — मोक्षामधें आनंद असेल, ज्ञान असेल, आणि तें ज्ञान निर्विषयकहि असेल. पण त्या आनंदाचें ज्ञान कोणाला ? आनंदाचा ज्ञाता कोण ? मोक्षावस्थेमधें ज्ञाता म्ह० अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्य नसल्यामुळें त्यावेळच्या आनंदाच्या ज्ञानाला 'ज्ञान' असें म्हणतां येणार नाही. जेवणाऱ्यावांचून जेवण होत नसतें. भोक्ता असला तर भोजन. कर्त्यावांचून क्रिया नाही. (२३) वादी — क्रियेला कर्ता पाहिजे हें मान्य, परंतु ज्ञान क्रियारूप नसतें. ज्ञान अनादि आहे, जन्य नव्हे, आणि क्रिया तर जन्य असते. म्हणून ज्ञान ही क्रिया नव्हे. आतां ज्ञान हें क्रियारूप नसल्यानें अनपेक्ष आहे म्ह० कर्तृसापेक्ष नाही. त्याला निराळचा ज्ञात्याची म्ह० कर्त्याची अपेक्षा नाही. ज्ञानाला भुजिक्रियेचा दृष्टान्त लागूं पडत नाही. (२४) प्रतिवादी — वादीचें म्हणणें असें कीं, ज्ञान अनादि असल्यानें कर्त्रादिनिरपेक्ष आहे. पण 'यत् अनादि तत् निरपेक्षम्' ही व्याप्ति चुकीची आहे. कसें तें पहा– प्रागभाव अनादि असतो पण त्याला प्रतियोगीची अपेक्षा असते. घटत्व, पटत्व इत्यादि जाति अनादि असते पण तिला व्यक्तीची अपेक्षा असते. ब्रह्म-जीवभेद अनादि आहे पण तो धर्मिसापेक्ष म्ह० अनुयोगिसापेक्ष आणि प्रतियोगिसापेक्ष आहे. अज्ञान अनादि असून आश्रयसापेक्ष आणि विषयसापेक्ष आहे. आणि ब्रह्माची सत्ता म्ह० अस्तित्व अनादि असतें पण त्याला कर्त्याची अपेक्षा असते. तात्पर्य, 'यत् अनादि तत् निरपेक्षम्' या व्याप्तीला अनेक व्यभिचारस्थळें आहेत. म्हणून ज्ञान अनादि असलें तरी त्याला कर्त्याची म्ह० ज्ञात्याची अपेक्षा असलीच पाहिजे.

घटाची उत्पत्ति होण्यापूर्वी घटाचा अभाव असतो. याला प्रागभाव म्हणतात. हा प्रागभाव अनादि असतो. कारण, घट उत्पन्न होण्यापूर्वी कधींच नव्हता. प्रागभाव अनादि असला तरी प्रागभाव कोणाचा ? असा प्रश्न येतो. आणि प्रागभाव घटाचा किंवा पटाचा असें उत्तर देतां येतें. एवं च प्रागभावाला प्रतियोगीची अपेक्षा असते. जातीला व्यक्तीची अपेक्षा असते. जाति म्ह० सामान्य. हें

चाऽऽश्रयविषययोर्ब्रह्मसत्तायाश्च कर्तर्यपेक्षादर्शनात् । (२५) अन्यथा 'अस्ति ब्रह्म' इत्यादौ कर्तरि लकारो न स्यात् । (२६) एवं चातीतादिज्ञानस्य ईश्वरज्ञानस्य च उत्पत्त्यर्थमर्थानपेक्षत्वेऽपि तन्निरूप्यत्वदर्शनेन ज्ञानस्य ज्ञातृज्ञेयनिरूप्यत्वं स्वभावः, (२७) अन्यथा 'इदमहं जानामि'

न्यायमतानें अनादि आहे. मीमांसकहि जातीला अनादि मानतात. आणि शंकराचार्यांनीं देखील देवताधिकरणामधें मीमांसकांचें मत स्वीकारलें आहे. पण व्यक्ति नसतील तर जाति राहणार कोठें? तेव्हां जाति अनादि असली तरी ती व्यक्तिसापेक्ष आहे. जीव आणि ब्रह्म यांचा भेद अनादि आहे असें वादी मानतो. 'जीव ईशो विशुद्धा चित् तथा जीवेशयोर्भिदा । अविद्या तच्चितोर्योगः षडस्माकमनादयः ॥'. जीवात्मा, परमेश्वर, शुद्ध चैतन्य, जीव आणि परमेश्वर यांचा भेद, अविद्या आणि अविद्या नी चैतन्य यांचा संबंध हे सहा पदार्थ आमच्यामतें अनादि आहेत असा वादीचा सिद्धान्त आहे. आतां जीवब्रह्मांचा भेद अनादि असला तरी तो भेद म्ह० अभाव असल्यानें त्याला अनुयोगी आणि प्रतियोगी यांची अपेक्षा असते. 'ईश्वर जीवभिन्न' असें म्हटल्यास भेदाचा प्रतियोगी जीव असून ईश्वर हा धर्मी म्ह० अनुयोगी असतो. उलट 'जीव ईश्वरभिन्न' असें म्हटल्यास भेदाचा प्रतियोगी ईश्वर आणि धर्मी म्ह० अनुयोगी जीव असतो. धर्मी आणि प्रतियोगी यांचें ज्ञान झाल्यावांचून भेदाचें ज्ञान होत नसतें. म्हणून जीवब्रह्मभेद अनादि असला तरी तो धर्मिप्रतियोगिसापेक्ष असतो. अज्ञान हें आश्रय–विषयसापेक्ष असतें. अज्ञान कशाचें तरी आणि तें कोणाला तरी असावयाचें. ज्याचें अज्ञान तो त्या अज्ञानाचा विषय होय, आणि ज्याला अज्ञान म्ह० तो विषय ज्याला कळला नाही तो त्या अज्ञानाचा आश्रय होय. 'सृण्येव जर्भरी तुर्फरीतू' या मंत्राचा अर्थ मला कळला नाही असें म्हटलें तर मंत्रार्थ अज्ञानाचा विषय आणि 'मी' अज्ञानाचा आश्रय होय. अज्ञान म्हटलें कीं त्याला विषय आणि आश्रय पाहिजेतच. (२५) सत्तेला कर्त्याची अपेक्षा मानली नाही तर 'अस्ति ब्रह्म' या तैत्तिरीयवाक्यामधें अस्–धातूपुढें कर्तरि लट् झालाच नसता. अदादिगणांतील अस्–धातूपुढें लट् हा प्रत्यय झाला. त्या लटाच्या स्थानीं तिप् हा आदेश झाला आणि 'अस्ति' हें रूप बनलें. लट् प्रत्यय कर्तरि म्ह० कर्ता या अर्थीं आहे. अस्–धातूचा अर्थ असणें आणि लट् म्ह० ल् म्ह० ति या प्रत्ययाचा अर्थ कर्ता असा आहे. म्हणून अस्ति या पदाचा अर्थ 'असणें करणारा' म्ह० 'असणारा' असा होतो. 'ब्रह्म अस्ति' म्ह० ब्रह्म असणें ही क्रिया करीत असतें. 'ब्रह्म अस्ति' म्ह० ब्रह्म आहे, ब्रह्म असतें. एवं च ब्रह्माचें जें असणें, ब्रह्माची जी सत्ता, तिचा कर्ता ब्रह्म होय असे ठरतें. कर्त्यावांचून क्रिया नाही. ब्रह्माची सत्ता म्ह० ब्रह्माची अस्तित्वक्रिया अनादि असली तरी ती कर्तृसापेक्ष आहे. यावरून ज्ञान अनादि असलें तरी तें सापेक्ष आहे असेंच ठरतें. (२६) त्याचप्रमाणें ज्ञानाला ज्ञाता आणि ज्ञेय यांची अपेक्षा असते. आतां अतीताचें म्ह० भूतकालीन पदार्थाचें, अनागताचें म्ह० भविष्यत्कालीन पदार्थाचें, किंवा सूक्ष्म दूरस्थ व्यवहित अशा पदार्थांच्या ज्ञानाची उत्पत्ति होण्याकरितां अर्थाची म्ह० विषयाची अपेक्षा मानतां येत नाही हे खरें; तसेंच ईश्वराला जगाचें जें नित्य ज्ञान असतें तें अनादि असल्यानें त्याला उत्पत्ति नाही म्हणून ईश्वरज्ञानाला उत्पत्तीकरितां अर्थाची अपेक्षा नाही हेंहि खरें; तथापि आपण असें पाहतों कीं, ज्ञान म्हटलें म्हणजे तें अर्थनिरूप्य असतें. ज्ञानाचें निरूपण अर्थ करतो. ज्ञान अर्थनिरूप्य असून अर्थ ज्ञाननिरूपक आहे. निरूपण करणें म्ह० स्वरूप दाखविणें. अर्थ म्ह० विषय हा ज्ञानाचें स्वरूप दाखवितो म्हणून ज्ञान अर्थनिरूप्य आहे. तसेंच ज्ञान क्रियारूप असल्यामुळें त्याला ज्ञात्याची म्ह० कर्त्याची पण अपेक्षा असते. ज्ञान ज्ञातृनिरूप्य असून ज्ञाता ज्ञाननिरूपक आहे. अर्थ हा ज्ञानाचा विषय असून ज्ञाता हा ज्ञानाचा आश्रय असतो. यावरून लक्षात येईल कीं, ज्ञातृनिरूप्य असणें आणि ज्ञेयनिरूप्य असणें हा ज्ञानाचा स्वभावच आहे. (२७) ज्ञानाचा असा स्वभाव नसेल तर 'इदमहं जानामि' असा अनुभव येणारच नाही. इदं हें जानामीचें कर्म आहे आणि अहं हा जानामीचा कर्ता आहे. ज्ञा–धातूचा अर्थ ज्ञान. मि या प्रत्ययाचा म्ह० स्थानिभूत लटाचा अर्थ कर्ता असा आहे. जानामि

इत्यनुभवो न स्यात्, (२८) 'ज्ञातुरर्थप्रकाशस्य ज्ञानत्वात्' इति विवरणविरोधश्च स्यात् - (२९) इति चेत्, न, जातेर्व्यक्तिनिरूप्यत्वेऽपि कदाचित्तदसंबन्धवदुपपत्तेः, (३०) संबन्धप्रयोजकोपाध्यपेक्षया अधिकसत्ताकत्वात्। (३१) अत एव ज्ञानस्य सज्ञेयत्वं सज्ञातृत्वं च न

म्ह० ज्ञानाचा कर्ता. कर्ता म्ह० आश्रय. हा कर्ता कोण? तर अहं म्ह० मी. आणि ज्ञान कशाचें? तर इदंचें. 'इदं अहं जानामि' म्ह० इदंविषयकज्ञानवान् अहं, किंवा अहंकर्तृक-इदंविषयकज्ञानानुकूलव्यापारवान्. या अनुभवावरून लक्षांत येईल कीं, ज्ञान हें ज्ञातृसापेक्ष आणि ज्ञेयसापेक्ष असतें. या अनुभवामधें ज्ञाता आणि ज्ञेय दोन्ही भासतात. ते न भासते तर 'इदमहं जानामि' असा अनुभव आलाच नसता.

'इदमहं जानामि' हें ज्ञान अनुव्यवसाय आहे. व्यवसाय म्ह० विषयाचें ज्ञान आणि अनुव्यवसाय म्ह० ज्ञानाचें ज्ञान. 'इदं' इत्याकारक ज्ञान व्यवसाय, आणि 'इदमहं जानामि' हा अनुव्यवसाय. 'घटः' हें ज्ञान व्यवसाय, आणि 'घटमहं जानामि' हा अनुव्यवसाय. 'इदमहं जानामि' या अनुव्यवसायामधें व्यवसायरूप ज्ञान आणि अहं हा ज्ञानाश्रय भासतो. अनुव्यवसायामधें भासणाऱ्या व्यवसायामधें इदं हें विशेष्यतया आणि इदंत्व प्रकारतया भासतें. व्यवसाय इदंत्वप्रकारक इदंविशेष्यक आहे आणि अनुव्यवसाय व्यवसायप्रकारक अहंविशेष्यक आहे. असो. आतां तुम्ही (वादी) नैयायिकांप्रमाणें अनुव्यवसाय माना किंवा नका मानूं, परंतु 'इदमहं जानामि' या प्रसिद्ध असलेल्या अनुभवामधें ज्ञाता आणि ज्ञेय भासतात. म्हणून तो अनुभव, तें ज्ञान ज्ञातृज्ञेयनिरूप्य आहे हें निश्चित. वादीचें म्हणणें कीं, ज्ञान निरपेक्ष असतें. पण तें चूक आहे. ज्ञान निरपेक्ष नसतें. (२८) विवरणकार प्रकाशात्मश्रीचरण म्हणतात कीं-'ज्ञात्याला जो अर्थाचा म्ह० विषयाचा प्रकाश होतो त्याला ज्ञान म्हणतात'. या विवरणवाक्याचें तात्पर्य असें कीं, ज्ञान हें ज्ञातृज्ञेयनिरूप्य असतें. वादी म्हणतो कीं ज्ञान निरपेक्ष असतें. अर्थात् विवरणवाक्याशीं विरोध येत असल्यानें वादीवर अपसिद्धान्ताचा दोष येतो.

या प्रतिवादीच्या विस्तृत आक्षेपाचें तात्पर्य असें कीं, 'जें अनादि असतें तें निरपेक्ष असतें' हा नियम चुकीचा आहे. मोक्षकालीं ज्ञानाच्या ज्ञानत्वाची हानि होते आणि ज्याचें ज्ञान नाही अशा आनंदाचें पुरुषार्थत्व सिद्ध होत नाही. म्हणून जडत्वाचा अर्थ अज्ञानत्व असा करतां येत नाही.

(२९) वादी-- 'यत् अनादि तत् निरपेक्षम्' या नियमाचा व्यभिचार दाखविण्याकरितां प्रतिवादीनें सात उदाहरणें दिलीं आहेत. त्यांपैकीं दुसरें उदाहरण जाति हें आहे. त्याचा विचार आधीं करूं. प्रतिवादीचें म्हणणें- जाति अनादि असली तरी ती व्यक्तिनिरूप्य असते. त्यामुळें ती व्यक्तिसापेक्ष असते -- असें आहे. त्यावर आमचें म्हणणें असें कीं, जाति व्यक्तिनिरूप्य असते हें खरें, पण केव्हां तरी म्ह० प्रलयकालीं जातीचा कोणत्याच व्यक्तीशीं संबन्ध नसतो. प्रलयकालीं एकहि व्यक्ति नसते. पण जाति अनादि अनंत असल्यानें ती प्रलयकालीं व्यक्तीवांचूनच असते असें मानलें पाहिजे. तर आतां व्यक्तिसंबन्धशून्यत्वाप्रमाणेंच व्यक्तिनिरपेक्षत्वाचीहि उपपत्ति लागते. (३०) उपपत्ति अशी- जातिव्यक्तींच्या संबन्धाचा प्रयोजक जो उपाधि त्याच्यापेक्षां म्ह० त्याच्या सत्तेपेक्षां जातीची सत्ता अधिक असणें. सविषयकत्वप्रयोजकोपाध्यपेक्षया अधिकसत्ताकत्वस्य तत्र प्रयोजकत्वात् म्ह० विषयसत्ताधिकसत्ताकत्व हें विषयीच्या विषयसंबंधावांचून अस्तित्वाचें प्रयोजक असतें, असें पूर्वीं सांगितलेंच आहे (१२।१७). घटत्वजातीचा घटव्यक्तीशीं जो संबंध आहे त्याचें प्रयोजक व्यक्ति होय. व्यक्ति आहे म्हणून तिच्याशीं जातीचा संबंध येतो. व्यक्ति नसती तर संबंध आला नसता. व्यक्ति सादि सान्त आहे. पण जाति तर अनादि अनन्त आहे. तेव्हां व्यक्ति जातीची निरूपक आहे, पण ती उपलक्षणविधया निरूपक आहे, विशेषणविधया नव्हे. म्हणून व्यक्ति कदाचित् नसली तरी जातीचें अडत नाही. ती स्वतः निरपेक्षच आहे असें ठरतें. (३१) या जातीच्या दृष्टान्तानेंच ज्ञानाची ज्ञेयसापेक्षता आणि ज्ञातृसापेक्षता बऱ्याच ठिकाणीं दिसत असली तरी ती स्वाभाविक नाही

स्वाभाविकम् । (३२) तथाहि– सज्ञेयत्वं तावत् ज्ञेयजन्यत्वं वा ज्ञेयव्याप्यत्वं वा ? (३३) नाऽऽद्यः, परोक्षज्ञाने ईश्वरज्ञाने चाभावात् । (३४) नापि द्वितीयः, 'यदा ज्ञानं तदा अर्थः' इति कालिकव्याप्तौ पूर्ववत् व्यभिचारात् । (३५) दैशिकव्याप्तिस्तु दूरनिरस्तैव । (३६) न च– 'यदा अपरोक्षज्ञानं तदाऽर्थः' इति कालिकव्याप्तौ नास्ति व्यभिचारः । आत्मा च 'यत् साक्षात् अपरोक्षात् ब्रह्म' इति श्रुतेरपरोक्षज्ञानरूप इति सोऽप्यर्थव्याप्त इति– वाच्यम्, (३७) ईश्वरज्ञाने योगिज्ञाने

असें दाखवितां येईल. (३२) म्हणजे असें – ज्ञान ज्ञेयसापेक्ष असतें म्ह० ज्ञेयावांचून ज्ञान असूं शकत नाही, ज्ञान सज्ञेयच असतें असें प्रतिवादी म्हणतो. आम्ही विचारतों कीं, सज्ञेयत्व म्ह० काय ? ज्ञान हें ज्ञेयजन्य असतें म्ह० ज्ञेय हें ज्ञानाचें जनक असतें असा अर्थ, कीं ज्ञान ज्ञेयव्याप्य असतें म्ह० ज्ञेय हें ज्ञानाचें व्यापक असतें असा अर्थ ? व्यापक नसल्यास व्याप्य नसणार आणि जनक नसल्यास जन्य नसणार. (३३) पैकीं ज्ञेयजन्यत्व हा पहिला अर्थ घेतां येणार नाही. कारण कीं, कोणतेंहि परोक्ष ज्ञान ज्ञेयजन्य नसतें. 'पर्वतो वह्निमान्' इत्याकारक वह्नीचें अनुमितिज्ञान ज्ञेयजन्य नाही. परोक्षस्थळीं इंद्रियाचा विषयाशीं संबंध नसतो. वह्नीचें प्रत्यक्ष ज्ञान ज्ञेयजन्य म्ह० वह्निजन्य आहे असें म्हणतां येईल. पण परोक्ष ज्ञान ज्ञेयजन्य नसतें. तसेंच ईश्वरज्ञान म्ह० ईश्वराला असलेलें विश्वाचें ज्ञान ज्ञेयजन्य नसतें. एक तर तें जन्यच नसतें, तें प्रागभावाप्रतियोगि असून ध्वंसाप्रतियोगि आहे म्ह० अनादि अनन्त आहे. आणि दुसरें, भूत–भविष्यविषयांचें ज्ञानहि ईश्वराला असतेंच. मग तें ज्ञेयजन्य कसें असेल ? म्हणून 'जें ज्ञान तें ज्ञेयजन्य' या व्याप्तीचा परोक्षज्ञानावर आणि ईश्वरज्ञानावर व्यभिचार येतो. (३४) ज्ञेयव्याप्यत्व हा सज्ञेयत्वाचा दुसरा अर्थहि घेतां येणार नाही. ज्ञान हें ज्ञेयव्याप्य असावयाचें म्ह० ज्ञेयनिरूपित व्याप्ति ज्ञानावर असावयाची म्ह० ज्ञेयाभाववदवृत्तित्व किंवा ज्ञानाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्व ज्ञानाला असावयाचें. येथें सिद्धान्तव्याप्ति दोन तऱ्हेनें संभवते, एक कालघटित आणि दुसरी देशघटित. 'यदा ज्ञानं तदा अर्थः' म्ह० अर्थाचें ज्ञानावच्छिन्नकालनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगितानवच्छेदकधर्मवत्त्व ही कालिकव्याप्ति. आणि 'यत्र ज्ञानं तत्र अर्थः' म्ह० अर्थाचें ज्ञानाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्व ही दैशिकव्याप्ति. यापैकीं कालिकव्याप्तीला पूर्वीप्रमाणें म्ह० 'यत् ज्ञानं तत् ज्ञेयजन्यम्' या व्याप्तीप्रमाणें भूत–भविष्यांच्या ज्ञानावर, परोक्षज्ञानावर आणि ईश्वरज्ञानावर व्यभिचार येतो. (३५) आतां दैशिकव्याप्ति घ्यावी तर तें अगदींच अशक्य. कारण कीं, ज्ञान होणार आत्म्यावर आणि अर्थ म्ह० विषय असणार बाहेर. ज्ञानाधिकरणीभूतात्मनिष्ठ अत्यन्ताभाव अर्थाचा सांपडतो आणि तत्प्रतियोगित्व अर्थाला येतें. किंवा अर्थात्यन्ताभाववदात्मनिरूपितवृत्तित्वच ज्ञानाला येतें, वृत्तित्वाभाव येत नाही. अर्थात् दैशिकव्याप्ति घेणें शक्य नाही. ती दूर फेकून देण्यालाच योग्य आहे. तात्पर्य, ज्ञान हें ज्ञेयव्याप्य नाही.

(३६) प्रतिवादी— परोक्ष ज्ञान सोडून द्या. पण 'यदा अपरोक्षज्ञानं तदा अर्थः' या कालिकव्याप्तीला पूर्वीसारखा व्यभिचार येत नाही. परोक्ष ज्ञान तर परोक्ष आहेच आणि भूतभविष्यांचें ज्ञानहि परोक्षच आहे. अर्थात् त्यांचा प्रवेशच व्याप्यकोटीमधें नाही. अपरोक्षज्ञानकाळीं म्ह० प्रत्यक्षज्ञानकाळीं विषय असावाच लागतो. म्हणून ही कालिकव्याप्ति ज्ञानावर ठीक येते. यावरून ज्ञान ज्ञेयव्याप्य आहे असें ठरतें. किंबहुना आत्मा म्ह० ब्रह्म देखील अर्थव्याप्य म्ह० ज्ञेयव्याप्य ठरतें. कारण कीं, 'साक्षादपरोक्षात् ब्रह्म' या बृहदारण्यश्रुतीवरून आत्मा अपरोक्षज्ञानरूप आहे. घट अपरोक्ष असतो पण तो ज्ञानाहून भिन्न असतो. ब्रह्म तर साक्षात् अपरोक्ष आहे म्ह० अपरोक्षज्ञानरूप आहे असें ठरलेलें आहे. म्हणून ज्ञान म्ह० अपरोक्ष ज्ञान ज्ञेयव्याप्य आहे. (३७) वादी— 'यदा अपरोक्षज्ञानं तदा अर्थः' या कालिकव्याप्तीला देखील ईश्वराच्या आणि महायोग्याच्या भूतभविष्यविषयकत्वावच्छिन्न ज्ञानावर व्यभिचार येतो. वर्तमानकाळीं नसलेल्या विषयांचेंहि

च व्यभिचारात्। (३८) 'यदैन्द्रियकं ज्ञानं तदाऽर्थः' इति तु व्याप्तिः सर्वसंमता। न चाऽऽत्मरूपे ज्ञाने ऐन्द्रियकत्वमस्तीति न तया विरोधः। (३९) ननु– 'यदा अपरोक्षं ज्ञानं तदाऽर्थः' इति व्याप्त्यनभ्युपगमे 'इदं रजतम्' इत्यपरोक्षज्ञानान्यथानुपपत्त्या अनिर्वचनीयरजतसिद्धिर्न स्यात्, अर्थं विनाऽप्यपरोक्षत्वोपपत्तेः– (४०) इति चेत्, न, 'इदं रजतमहं जानामि' इत्यनुसंधीयमानं यत् ज्ञानविषयत्वं तस्याऽऽश्रयान्तरानुपपत्त्या अनिर्वचनीयरजतसिद्धेर्वक्ष्यमाणत्वात्।

ज्ञान ईश्वराला किंवा योग्याला अपरोक्षच असतें आणि तें अर्थव्याप्त नसतें. 'यदा अपरोक्षज्ञानं तदा अर्थो नास्ति'. (३८) आतां जर ज्ञान ज्ञेय-व्याप्य असतें असें दाखवावयाचेंच असेल तर 'यदा इन्द्रियजन्यं ज्ञानं तदा विषयः' अशी कालिकव्याप्ति मांडतां येईल. आणि ती सर्वांना मान्य होण्यासारखी आहे. परंतु तिचा प्रकृताला विरोध मुळींच नाही. त्या व्याप्तीनें इन्द्रियजन्य ज्ञान ज्ञेयव्याप्य आहे असें ठरत असलें तरी सामान्य ज्ञान ज्ञेयव्याप्य ठरत नाही. अपरोक्षज्ञानरूप आत्मा किंवा आत्मरूप अपरोक्ष ज्ञान ऐन्द्रियक म्ह० इन्द्रियजन्य नाही. तें मुळांत जन्यच नाही, मग इन्द्रियजन्य कोठून असणार? तात्पर्य, ही व्याप्ति असली तरी कांहीच अडचण नाही. ह्या व्याप्तीनें ज्ञान ज्ञेयव्याप्त ठरत नाही.

(३९) प्रतिवादी — 'यदा अपरोक्षं ज्ञानं तदा अर्थः' म्ह० जेव्हां अपरोक्ष ज्ञान असतें तेव्हां विषय असतो अशी कालिकव्याप्ति मानली नाही तर 'इदं रजतम्' या ज्ञानाची अन्यथा म्ह० कालिक-व्याप्तीवांचून उपपत्ति लागत नसल्यानें अनिर्वचनीय रजताची जी सिद्धि अर्थापत्तीनें होत असते ती होणार नाही. विषयावांचूनच ज्ञानाच्या अपरोक्षत्वाची उपपत्ति लागेल. म्हणजे असें – 'यदा ऐन्द्रियकं ज्ञानं तदा अर्थः' ही व्याप्ति विरोध करीत नसेल, पण 'यदा अपरोक्षं ज्ञानं तदा अर्थः' या पूर्वीच्या व्याप्तीशीं विरोध येतो. ही व्याप्ति तर वादीला मानलीच पाहिजे. न मानली तर भ्रमस्थळीं वादी जें अनिर्वचनीय रजत मानीत असतो त्याची सिद्धि होणार नाही. अनिर्वच-नीयख्यातिवादी शुक्तीवर किंवा शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्या-वर अनिर्वचनीय अशा प्रातिभासिक रजताची उत्पत्ति मानीत असतो. तशी उत्पत्ति मानली नाही तर शुक्तिरजताचें 'इदं रजतम्' असें जें अपरोक्ष ज्ञान होत असतें त्याची उपपत्ति लागणार नाही. विषय समोर असल्यावांचून म्ह० इन्द्रियसंबद्ध असल्यावांचून त्याचें अपरोक्ष ज्ञान होत नसतें. सराफाच्या दुकानांतील खरें रजत तर समोर नाही. मनांतील रजत बाहेर भासतें असेंहि म्हणतां येणार नाही. नसलेलेंच रजत भासतें या म्हणण्यामधें तर कांहीच अर्थ नाही. रजताचें अपरोक्ष ज्ञान तर आहे. अर्थात् रजत समोर असलें पाहिजे. म्हणून प्रातिभासिक रजत उत्पन्न होतें असें मानलेंच पाहिजे. यावरून भ्रमस्थळीं होणाऱ्या 'इदं रजतम्' इत्याकारक अपरोक्ष ज्ञानाची उपपत्ति अनिर्वचनीय रजत मानल्या-वांचून लागणार नसल्यानें तें मानावें लागतें. आणि हें सर्व सिद्ध होण्याकरितां 'यदा अपरोक्षं ज्ञानं तदा अर्थः' ही व्याप्तीच प्रमाण म्हणून उपयोगी पडणार आहे. म्हणून ही व्याप्ति वादीला मानलीच पाहिजे. नाही तर विषयावांचूनच विषयाचें अपरोक्ष ज्ञान होतें असें मानावें लागेल. पण तें तर अशक्य आहे. म्हणून ही व्याप्ति मानावीच लागेल. पण ती मानण्याला तर व्यभिचाराचा विरोध आहे. (४०) वादी — इति चेन्न. अनिर्वचनीय रजत मानल्यावांचून 'इदं रजतम्' या अपरोक्ष ज्ञानाची उपपत्ति लागत नाही म्हणून तें मानावयाचें असें नाही. तर 'इदं रजतं अहं जानामि' इत्याकारक जो रजतज्ञानाचा अनुभव, ज्याला तार्किक अनुव्यवसाय म्हणतात, त्यावरून अनिर्वचनीय रजताची सिद्धि होते असें आम्ही सांगणार आहों. 'इदं रजतमहं जानामि' या अनुभवामधें ज्ञानविषयत्व भासत आहे, आणि तें इदंच्या ठिकाणीं भासत आहे. इदं या पदाशीं रजतं या पदाचें सामा-नाधिकरण्य आहे. तें अभेदार्थी आहे. अहं हा जानामीचा कर्ता म्ह० आश्रय आहे. या अनुव्यवसायामधें 'इदं रजतम्' असें व्यवसायात्मक ज्ञान प्रकारतया भासत असून अहंपदार्थ विशेष्यतया भासत आहे. अर्थात् अहंपदार्थ आणि रजत यांना अनुव्यवसायविषयत्व

(४१) अत एव परोक्षभ्रमेऽपि अनिर्वचनीयार्थसिद्धिः। (४२) जन्यापरोक्षत्वेन वा अर्थव्याप्यता, आर्षज्ञानस्यापरोक्षत्वानभ्युपगमात्। तथा च नानिर्वचनीयरजतसिद्ध्यनुपपत्तिः। (४३) एवं सज्ञातृकत्वमपि किं ज्ञातृजन्यत्वम्, ज्ञातृव्याप्यत्वम्, ज्ञातृसमवेतत्वं वा? (४४) आद्ये ईश्वरज्ञाने

आलें. परंतु अहंला कर्मत्वरूप विषयत्व नसून आश्रयत्वरूप विषयत्व आहे. अर्थात् कर्मत्वरूप विषयत्व रजतालाच असलें पाहिजे. पण जर शुक्तीवर रजत नसेलच तर कर्मतया विषयत्वाची वाट काय? रजतावांचून दुसरा कोणीहि कर्मतया विषयत्वाचा आश्रय नाही. अर्थात् शुक्तीवर रजत नवीन उत्पन्न होतें असें मानलेंच पाहिजे. आतां तें पारमार्थिक तर नाहीच, आणि व्यावहारिकहि नाही. तर 'मुरारेस्तृतीयः पन्थाः', तें प्रातिभासिकच असलें पाहिजे. तात्पर्य असें कीं, 'इदं रजतं अहं जानामि' या अनुव्यवसायावरून अनिर्वचनीय रजताची सिद्धि होते, 'इदं रजतम्' इत्याकारक व्यवसायावरून नव्हे. (४१) अपरोक्षभ्रमस्थळीं अनिर्वचनीय अर्थ सिद्ध होतो तसा त्याच पद्धतीनें परोक्षभ्रमस्थळीं देखील तो सिद्ध होतो. भ्रम परोक्ष देखील असतो. तो अपरोक्षच असतो असा कांही नियम नाही. (४२) किंवा ज्ञानाला जी अर्थव्याप्यता मानावयाची ती जन्यापरोक्षत्वानें मानावी म्ह० व्याप्यतावच्छेदक जन्यापरोक्षत्व मानावें. जन्यापरोक्षत्व म्ह० जन्यत्वे सति अपरोक्षत्व. जन्य असून जें अपरोक्ष असतें तें जन्यापरोक्ष होय. आतां व्याप्ति 'जें जन्यापरोक्ष असतें तें अर्थव्याप्य असतें' अशी झाली. 'यदा ज्ञानं तदा अर्थः' ही व्याप्ति व्यभिचरित आहे. 'यदा अपरोक्षज्ञानं तदा अर्थः' ही व्याप्ति देखील व्यभिचरित आहे. 'यदा ऐन्द्रियकं ज्ञानं तदा अर्थः' ही व्याप्ति पूर्वी स्वीकारिली आहे. आतां 'यदा जन्यापरोक्षं तदा अर्थः' अशी व्याप्ति मानावयाची आहे. या व्याप्तीवर शंका अशी आहे कीं– आर्षज्ञानावर व्यभिचार येतो. आर्षज्ञान म्ह० योगजधर्मजन्य ज्ञान. योगबलानें जें त्रिकालज्ञान होत असतें त्याला योगजधर्मजन्य ज्ञान असें म्हणतात. या आर्षज्ञानाचा विषय वर्तमानाप्रमाणें भूतभविष्यहि असतो. त्यामुळें आर्षज्ञान जन्यापरोक्ष असतें पण तें अर्थव्याप्य नसतें. कारण कीं, ज्ञान होतें तेव्हां कदाचित् अर्थ म्ह० विषय नसतोच. त्यामुळें आर्षज्ञान अर्थव्याप्य म्ह० विषयव्याप्तिमान् असूं शकत नाही. या शंकेवर उत्तर असें कीं– आर्षज्ञान हें वर्तमानविषयक असल्यास अपरोक्षहि असतें आणि अर्थव्याप्यहि असतेंच. परंतु भूतविषयक किंवा भविष्यविषयक असल्यास त्या अंशीं त्याला अपरोक्षत्व मानतां येणार नाही. आम्ही देखील त्या अंशीं आर्षज्ञानाला अपरोक्षत्व मानीत नाहीच. अर्थात् तें जन्य असलें तरी अपरोक्ष नाही आणि अर्थव्याप्यहि नाही, म्हणून व्यभिचार येत नाही. आतां 'इदं रजतम्' हें शुक्तिरजताचें ज्ञान जन्य असून अपरोक्ष आहे म्हणून तें अर्थव्याप्य असलें पाहिजे असें ठरतें. तथा च अनिर्वचनीय रजताची सिद्धि होण्याला आतां अडचण येणार नाही.

आतांपर्यंत सज्ञेयत्व हा ज्ञानाचा स्वभाव नव्हे हें सिद्ध झालें. आतां सज्ञातृकत्व हाहि ज्ञानाचा स्वभाव नव्हे हें सांगावयाचें.

(४३) सज्ञेयत्वाप्रमाणेंच सज्ञातृकत्वहि स्वाभाविक नाही. आम्ही विचारतों कीं, सज्ञातृकत्व म्ह० काय? ज्ञातृजन्यत्व, ज्ञातृव्याप्यत्व आणि ज्ञातृसमवेतत्व असे तीन अर्थ होऊं शकतील. ज्ञाता ज्ञानाचा जनक आणि ज्ञान हें ज्ञातृजन्य आहे. ज्ञाता ज्ञानाचें कारण आहे असा पहिला अर्थ. 'जो जो ज्ञानवान् तो तो ज्ञाता, जेथें ज्ञान तेथें ज्ञातृत्व' अशी व्याप्ति. अर्थात् ज्ञान हें ज्ञातृव्याप्य झालें हा दुसरा अर्थ. ज्ञान ज्ञात्यावर समवायसंबंधानें राहतें हा तिसरा अर्थ. ज्ञान सज्ञातृक असतें म्ह० ज्ञानाला उत्पत्तीकरितां, व्याप्तीकरितां किंवा आश्रयाकरितां ज्ञात्याची अपेक्षा असते. आतां यांपैकीं प्रतिवादी कोणता अर्थ घेणार? (४४) ज्ञातृजन्यत्व हा पहिला पक्ष धरला तर ईश्वरज्ञानावर व्यभिचार येईल. ईश्वरज्ञान हें ज्ञानच आहे, पण तें ज्ञातृजन्य म्ह० ईश्वरजन्य नाही. ईश्वराचें ज्ञान अनादि आहे. म्हणून 'जें ज्ञान तें ज्ञातृजन्य' या व्याप्तीचा ईश्वर-

व्यभिचारः, (४५) ज्ञाननित्यत्वस्य साधयिष्यमाणत्वाच्च। (४६) द्वितीयेऽपि अप्रयोजकता। (४७) न तृतीयः, ज्ञानजन्यत्ववत् ज्ञानसमवेतत्वस्यापि संभवात्। (४८) ज्ञानस्य गुणत्वक्रियात्वयोरनभ्युपगमेन द्रव्याश्रयत्वानुमानायोगात्, (४९) कदाचित् ज्ञातृज्ञेयसंबन्धेनैव अनुभवस्य विवरणवाक्यस्य च उपपत्तेः। (५०) 'अस्ति ब्रह्म' इति च लकारो न ब्रह्मसत्तां प्रति ब्रह्मणः कर्तृत्वमाह, नित्यत्वेन तदसंभवात्; किंतु साधुत्वार्थ इति द्रष्टव्यम्। (५१) ननु– प्रमाभ्रमभिन्नं न ज्ञानम्। न चाऽऽत्मरूपं ज्ञानं प्रमा, तद्विषयस्याविद्यादेस्तात्त्विकत्वापातात्। न च अप्रमा, दोष-

---

ज्ञानावर व्यभिचार आला. (४५) वास्तविक, 'कोणतेंच ज्ञान जन्य नसतें' असें आम्ही पुढें सिद्ध करणार आहों. एवं च ईश्वरज्ञानाचें राहूं द्या, पण कोणतेंच ज्ञान जन्य नसल्यानें 'यत् ज्ञानं तत् ज्ञातृजन्यम्' ही व्याप्ति मुळींच सिद्ध होत नाही. (४६) सज्ञातृकत्व म्ह० ज्ञातृव्याप्यत्व या दुसऱ्या पक्षावर अप्रयोजकता येते. 'जेथें ज्ञान तेथें ज्ञातृत्व' या व्याप्तीला अनुकूल तर्क नाही. स्वरूपज्ञान हें ज्ञान असून ज्ञातृव्याप्य नसतें. (४७) ज्ञातृसमवेतत्व हा तिसरा पक्षहि जमत नाही. ज्ञानजन्यत्वाप्रमाणें ज्ञातृसमवेतत्वहि संभवेल. वृत्तिरूप उपाधीमुळें ज्ञानाला जसें जन्यत्व मानतां येतें तसें वृत्तीमुळेंच ज्ञातृसमवेतत्वहि मानतां येईल. पण तेवढ्यावरून तें स्वाभाविक मानावें लागत नाही.

(४८) प्रतिवादी — 'ज्ञानं द्रव्याश्रितम्, गुणत्वात्, यो गुणः स द्रव्याश्रितः, यथा रूपं घटाश्रितम्' या अनुमानानें ज्ञानाचें ज्ञातृसमवेतत्व स्वाभाविक ठरतें. तसेंच ज्ञान हा ज्ञाधातूचा अर्थ आहे. धात्वर्थ हा क्रियारूप असतो. म्हणून 'ज्ञानं ज्ञातृसमवेतम्, क्रियात्वात्, फलपतनादिक्रियावत्' या अनुमानानें ज्ञानाचें ज्ञातृसमवेतत्व स्वाभाविक ठरतें. वादी — ज्ञानाचें गुणत्व किंवा क्रियात्व मानलें तर मग तुमच्या अनुमानांचा उपयोग. पण आम्ही तर ज्ञानाला गुणत्व आणि क्रियात्व मानीत नाही. अर्थात् अनुमानांचा कांहीच उपयोग नाही.

याप्रमाणें सज्ञातृकत्व स्वाभाविक नाही असें ठरलें.

(४९) आतां 'इदमहं जानामि' हा अनुभव आणि 'ज्ञातुः अर्थप्रकाशस्य ज्ञानत्वात्' ही विवरणपंक्ति यांची व्यवस्था लावावयाची. केव्हां तरी म्ह० उपाधिकाळीं ज्ञानाचा ज्ञात्याशीं किंवा ज्ञेयाशीं जो आध्यासिक संबंध असतो, त्यामुळें त्यांची व्यवस्था लागते. म्ह० अनुभव आणि विवरण हीं आध्यासिक संबंध धरून आहेत. अर्थात् त्यांवरून ज्ञानाचें सज्ञातृकत्व स्वाभाविक आहे असें ठरत नाही. (५०) आतां 'अस्ति ब्रह्म हा लट् लकार कर्त्रर्थक आहे' इत्यादि प्रतिवादीच्या पूर्वोक्त आक्षेपासंबंधानें इतकेंच सांगावयाचें कीं, तो लकार ब्रह्मसत्तेचें कर्तृत्व ब्रह्माला सांगत नाही. ब्रह्मसत्ता नित्य आहे, जन्य नाही. तिला कर्ता नको आहे. पण लकाराची उपपत्ति कशी? तर तो शब्दसाधुत्वार्थ आहे असें समजावें. वास्तविक, येथें 'अस् ब्रह्म' ब्रह्म सत्तारूप आहे इतकेंच सांगावयाचें आहे. पण अस् असा नुसत्या धातूचा प्रयोग व्याकरणानें असाधु म्ह० अशुद्ध ठरतो. प्रत्ययावांचून नुसत्या प्रकृतीचा किंवा प्रकृतीवांचून नुसत्या प्रत्ययाचा वाक्यामधें उपयोग करावयाचा नसतो. 'न केवला प्रकृतिः प्रयोक्तव्या, न प्रत्ययः' असा महाभाष्यकारांनीं नियम सांगितला आहे. प्रत्ययासह धातूचा प्रयोग केला तर तो प्रयोग साधु म्ह० शुद्ध ठरतो. एकः येथील सु-प्रत्यय, द्वौ यांतील औ-प्रत्यय, त्रयः यांतील जस्-प्रत्यय हे साधुत्वार्थच असतात. तसाच 'अस्ति ब्रह्म' येथील लट् लकार साधुत्वार्थ आहे, तो कर्त्रर्थक नाही. एकः द्वौ त्रयः या शब्दांतील सु औ जस् हे प्रत्यय जसे प्रातिपदिकार्थाचे केवळ अनुवादक आहेत तसाच अस्ति हा लकार धात्वर्थाचा अनुवादक आहे.

(५१) प्रतिवादी — आमची मुळावरच शंका आहे. आत्मस्वरूपभूत ज्ञान म्हणून कांही पदार्थ गृहीत धरतांच येत नाही. तो धरावयाचा तर प्रमारूप किंवा भ्रमरूप धरावा लागेल. कारण कीं, ज्ञानाचे प्रकार दोनच आहेत, प्रमा आणि भ्रम. तिसरा प्रकारच नाही. आतां जर आत्मस्वरूपभूत ज्ञान प्रमात्मक धरावें तर प्रमेचा विषय तात्त्विक

जन्यत्वापातात् - (५२) इति चेत्, न, तार्किकसिद्धेश्वरज्ञानवत् घटादिनिर्विकल्पकवच्च स्वभावत उभयवैलक्षण्येनाप्युपपत्तेः, (५३) तत्रापि ईश्वरज्ञानस्य प्रमात्वे गुणजन्यत्वस्य भ्रमत्वे दोषजन्यत्वस्य चाऽऽपत्तेः, (५४) निष्प्रकारके च निर्विकल्पके तद्वति तत्प्रकारकत्वस्य तदभाववति

असतो म्हणून त्या स्वरूपज्ञानाचा विषय म्ह० साक्षिभास्य असलेल्या अविद्या, अन्तःकरणवृत्ति इत्यादि पदार्थांना तात्त्विकत्व मानण्याचा प्रसंग येईल. बरें, आतां भ्रमरूप मानावें तर भ्रम हा दोषजन्य असल्यानें स्वरूपज्ञान दोषजन्य मानावें लागेल. तात्पर्य, स्वरूपज्ञान प्रमारूपहि मानतां येत नाही आणि भ्रमरूपहि मानतां येत नाही. अर्थात् स्वरूपज्ञान म्हणून कांही मानतांच येत नाही. (५२) वादी — प्रमा आणि भ्रम असे ज्ञानाचे दोनच प्रकार आहेत असें नाही. प्रमा—भ्रमभिन्न असा तिसराहि एक प्रकार आहे. आत्मस्वरूपभूत ज्ञान या तिसऱ्या प्रकारचें आहे असें म्हणतां येतें. तार्किकांना मान्य असलेलें ईश्वरज्ञान आणि घटत्वादिकाचें निर्विकल्पक ज्ञान हीं स्वभावतःच प्रमा आणि भ्रम या दोहोंपेक्षां विलक्षण आहेत. त्याचप्रमाणें आत्मस्वरूपभूत ज्ञानाचीहि उपपत्ति लागते. (५३) प्रमा आणि भ्रम यांहून भिन्न असें ज्ञान जर मानलें नाही तर ईश्वरज्ञानाला प्रमा किंवा भ्रम असें कांही तरी म्हणावें लागेल. त्यांपैकीं जर ईश्वरज्ञानाला प्रमा म्हणावें तर त्याला गुणजन्यत्व मानावें लागेल आणि भ्रम म्हणावें तर दोषजन्यत्व मानावें लागेल. (५४) निर्विकल्पक ज्ञान निष्प्रकारक ज्ञान होय. त्या ज्ञानामधें प्रकारतया भासणारा धर्मच नसतो. म्हणून त्याला प्रमात्व म्ह० तद्वति तत्प्रकारकत्व उपपन्न होत नाही, आणि भ्रमत्व म्ह० तदभाववति तत्प्रकारकत्वहि उपपन्न होत नाही. तात्पर्य, ईश्वरज्ञान किंवा निर्विकल्पक ज्ञान जसें प्रमा—भ्रम—उभयभिन्न असतें तसें आत्मस्वरूपज्ञानहि असतें. म्हणून कोणताहि दोष येत नाही.

येथें प्रमा, अप्रमा, तद्वति तत्प्रकारकत्व, तदभाववति तत्प्रकारकत्व आणि गुणजन्यत्व, दोषजन्यत्व असे शब्द आले आहेत, त्यांचें विवेचन करावयास पाहिजे.

प्रमा म्ह० खरें ज्ञान आणि अप्रमा म्ह० खोटें ज्ञान. प्रमेचें लक्षण 'तद्वति तत्प्रकारकत्व' असें मणिकारानें केलें आहे. आणि त्याचेंच स्पष्टीकरण सोप्या भाषेंत 'यत्र यत् अस्ति तत्र तस्य अनुभवः' असें मणिकारानेंच केलें आहे (प्रत्यक्ष पृ. ४०१). ज्या ठिकाणीं जें असतें त्या ठिकाणीं तें आहे अशा अनुभवाला प्रमा म्हणतात. रजताच्या ठिकाणीं रजतत्व हा धर्म असतो. त्याला अनुसरून 'इदं रजतम्' असें जर ज्ञान झालें तर तें ज्ञान प्रमा होय. हाच अर्थ 'तद्वति तत्प्रकारकत्व' या नव्यन्यायाच्या भाषेमधें सांगितलेला आहे. तद्वति ही सप्तमी आहे. सप्तमीचा अर्थ विशेष्यतारूप विषयता असा आहे. तद्वत् आणि तत्प्रकारक या दोन्ही तत्शब्दांनीं एकच प्रकार धरावयाचा. तद्वान् म्ह० तो प्रकार ज्याच्यावर आहे तो. तद्वति म्ह० तद्वद्विशेष्यक. हें ज्ञानाचें विशेषण. तद्वद्विशेष्यक ज्ञान. ज्या ज्ञानामधें तद्वान् पदार्थ विशेष्यतया भासत असतो तें ज्ञान. तत्प्रकारक म्ह० तोच धर्म ज्या ज्ञानामधें प्रकारतया भासत असेल तें ज्ञान. 'इदं रजतम्' या ज्ञानामधें इदं हें विशेष्य आहे, आणि त्याच्या ठिकाणीं रजतत्व हा धर्म आहे. म्हणून 'इदं रजतम्' हें ज्ञान तद्वद्विशेष्यक आहे. आतां जो रजतत्व धर्म इदं या विशेष्यावर वास्तविक आहे तोच रजतत्व धर्म 'इदं रजतम्' या ज्ञानामधें प्रकार म्हणून भासतो आहे. म्हणून हें ज्ञान रजतत्वप्रकारक आहे. एवं च रजते 'इदं रजतम्' हें ज्ञान रजतत्ववद्विशेष्यक असून रजतत्वप्रकारक आहे म्हणून तें प्रमा होय. चिंतामणीमधें (पृ. ४०१) अप्रमेचें लक्षण 'यत्र यत् नास्ति तत्र तस्य ज्ञानम्, तदभाववति तत्प्रकारकज्ञानं वा अप्रमा' असें सांगितलें आहे. ज्या ठिकाणीं जें नाही त्या ठिकाणीं त्याचें ज्ञान म्ह० तदभाववति तत्प्रकारकज्ञान हें अप्रमा होय. समोर शिंप असून 'इदं रजतम्' असें ज्ञान झालें आहे. इदंवर म्ह० शिंपीवर रजतत्व हा धर्म नाही. पण 'हें रजत आहे' म्ह० इदंवर रजतत्व आहे असें ज्ञान झालें आहे. इदंवर रजतत्व नसून म्ह० इदंवर रजतत्वाचा अभाव असून इदंवर रजतत्वाचें

तत्प्रकारकत्वस्य चानुपपत्तेः, (५५) जन्यसविकल्पकत्वेन भ्रमप्रमान्यतरत्वनियमे चास्माकं क्षत्यभावात्, (५६) विलक्षणवृत्तिद्वयोपरागेण च स्वभावतो भ्रमप्रमाविलक्षणस्याप्यात्मज्ञानस्य तदुभयरूपेण व्यवहारोपपत्तेः। (५७) न च- ज्ञानपदवाच्यभिन्नत्वविवक्षायामुपाधेरपि ज्ञानपद-

---

ज्ञान झालें आहे. म्हणून तें ज्ञान अप्रमा म्ह० भ्रम होय. तदभाववति तत्प्रकारक, रजतत्वाभाववति रजतत्व-प्रकारक ज्ञान आहे म्हणून तो भ्रम होय.

प्रामाण्य गुणजन्य असतें असें नैयायिक मानतात. गुण–शब्दानें प्रत्यक्षस्थळीं भूयोवयवेन्द्रियसंनिकर्ष म्ह० ज्याचें ज्ञान व्हावयाचें त्या द्रव्याचे बरेचसे अवयव इंद्रियाच्या आटोक्यांत येणें असें धरावें. अनुमिति-स्थळीं खरा हेतु हा गुण होय. उपमितिस्थळीं खरें सादृश्य हा गुण. आणि शब्दस्थळीं यथार्थ अशा वाक्यार्थाचें ज्ञान हा गुण मानावयाचा.

अप्रामाण्य दोषजन्य असतें असें सर्वच शास्त्रकार मानतात. दूरत्व, अतिसामीप्य, पित्त इत्यादि दोष नानाप्रकारचे आहेत. गुणामुळें प्रमा उत्पन्न होते आणि दोषामुळें अप्रमा उत्पन्न होते असें नैयायिकांचें मत आहे. मीमांसक प्रामाण्य स्वतःसिद्ध मानतात आणि अप्रामाण्य दोषजन्य मानतात. इन्द्रियादिकांच्या ठिकाणीं किंवा विषयाच्या ठिकाणीं कांही दोष असल्यास अप्रमा म्ह० भ्रम उत्पन्न होतो आणि दोष नसेल तर कारणसामग्रीमुळें उत्पन्न होणारें ज्ञान प्रमाच असतें असें मीमांसकांचें मत.

(५५) प्रतिवादी — 'ज्ञान म्हटलें कीं तें भ्रम तरी असलें पाहिजे किंवा प्रमा तरी असलें पाहिजे' असा जो नियम त्याचें नियामक म्ह० अवच्छेदक जन्यसविकल्पकत्व म्ह० 'जन्यत्वे सति सविकल्पकत्व' हें मानूं. जें जें ज्ञान जन्य असून सविकल्पक असतें तें भ्रम–प्रमा–अन्यतर असतें. जन्य या विशेषणानें ईश्वरज्ञानावर व्यभिचार येणार नाही. ईश्वरज्ञान जन्य नसतें. सविकल्पक या विशेषणानें निर्विकल्पकाची व्यावृत्ति होते. वादी — 'जें जन्यसविकल्पक असतें तें भ्रमप्रमान्यतर असतें' असा नियम तुम्ही खुशाल करा. त्यामुळें आमचें कांही बिघडत नाही. कारण कीं, आत्मस्वरूपभूत ज्ञान जन्यहि नाही आणि सविकल्पकहि नाही. त्यामुळें तुमचा नियम आत्मरूपज्ञानावर मुळींच लागू पडत नाही. (५६) आतां असा प्रश्न येईल कीं — व्यवहारामधें घटपटादिकांचें आणि शुक्तिरजतादिकांचें ज्ञान होत असतें. पैकीं घटपटादिकांचें ज्ञान प्रमारूप असतें, आणि शुक्तिरजतादिकांचें ज्ञान भ्रमरूप असतें. आत्मज्ञान तर भ्रमप्रमाभिन्न असतें. तर या ज्ञानांची व्यवस्था कशी लागणार? तर यावर आमचें उत्तर असें आहे कीं, उपाधिद्वारा व्यवस्था लागते. मनोवृत्ति हा उपाधि. मनोवृत्ति अनेक प्रकारच्या असतात. कांही 'तद्वति तत्प्रकारक' तर कांही 'तदभाववति तत्प्रकारक' असतात. त्यांपैकीं ज्या मनोवृत्ति तद्वति तत्प्रकारक म्ह० प्रमारूप असतात त्यांच्यामुळें स्वरूपज्ञानाचा प्रमात्वानें व्यवहार होतो. आणि ज्या मनोवृत्ति तदभाववति तत्प्रकारक म्ह० भ्रमात्मक असतात त्यांच्यामुळें स्वरूपज्ञानाचा भ्रमत्वानें व्यवहार होतो. परंतु स्वरूपज्ञान स्वतः भ्रम–प्रमांहून विलक्षण असेंच आहे. तात्पर्य, स्वरूप-ज्ञानाला प्रमात्व किंवा भ्रमत्व स्वभावतः नसून औपाधिक आहे. उपराग म्ह० संबंध. विलक्षण अशा ज्या दोन प्रकारच्या वृत्ति, त्यांचा संबंध आल्यामुळें भ्रम प्रमा अशा उभयरूपानें आत्मज्ञानाच्या व्यव-हाराची उपपत्ति लागते. तात्पर्य, आत्मज्ञान स्वभावतः भ्रम–प्रमांहून विलक्षण असलें तरी त्याच्या द्विविध व्यवहाराची उपपत्ति लागते.

(५७) प्रतिवादी— 'विमतं मिथ्या, जडत्वात्' या अनुमानामधील जडत्वाचा अर्थ अज्ञानत्व असा वादीनें धरला आहे. अज्ञानत्व म्ह० ज्ञानभिन्नत्व. पण आतां प्रश्न असा कीं, ज्ञान शब्दाचा वाच्यार्थ घेणार कीं लक्ष्यार्थ घेणार? 'गंगायां स्नाति' या वाक्यांतील गंगा– शब्दाचा प्रवाह किंवा जल असा वाच्य अर्थ घ्यावयाचा असतो. 'गङ्गायां घोषः' या वाक्यांतील गंगा– शब्दाचा तीर किंवा गंगातीर असा लक्ष्य अर्थ घ्यावा लागतो. त्याप्रमाणें ज्ञान-शब्दाचा वाच्यार्थ धरल्यास अज्ञानत्व म्ह० ज्ञान-पदवाच्यभिन्नत्व असा हेतु होईल. आतां वृत्त्युपरक्त चैतन्याला जसें ज्ञानशब्दवाच्यत्व आहे तसें चैतन्याला उपाधिभूत जी वृत्ति तिला देखील ज्ञानपदवाच्यत्व

वाच्यत्वात्तत्रासिद्धिः, (५८) ज्ञानपदलक्ष्यभिन्नत्वविवक्षायां तु घटादेरपि ज्ञानपदलक्ष्यत्वात्तत्राप्यसिद्धिरिति- वाच्यम्, (५९) ज्ञानपदजन्यप्रतीतिविशेष्यभिन्नत्वविवक्षायामुक्तदोषाभावात्। (६०) एवमानन्दभिन्नत्वरूपमनात्मत्वमुपपाद्यम्, वैषयिकानन्दस्यापि ब्रह्मरूपत्वात्, तदुपाधि-

असल्यानें तिच्यावर अज्ञानत्व म्ह० ज्ञानपदवाच्यभिन्नत्व हा हेतु येत नाही. कारण, वृत्ति वृत्तिभिन्न म्ह० वृत्तित्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदविशिष्ट नाही. वृत्ति तर मिथ्या आहे. अर्थात् ती पक्षापैकींच आहे, परंतु तिच्यावर हेतु येत नाही. म्हणून हेतूवर स्वरूपासिद्धि येते. (५८) आतां जर वाच्यार्थ न घेतां लक्ष्यार्थ घ्यावयाचा असेल तर अज्ञानत्व म्ह० ज्ञानपदलक्ष्यार्थभिन्नत्व असा हेतु झाला. आतां वृत्तीवर स्वरूपासिद्धि येणार नाही. कारण, चैतन्योपाधिभूत वृत्ति ज्ञानपदलक्ष्यार्थभिन्न आहे, ती ज्ञानपदवाच्य आहे. परंतु आतां घटपटादिकांनाहि ज्ञानपदलक्ष्यत्व असल्यानें त्यांच्यावर स्वरूपासिद्धि येईल. शुद्ध चैतन्य जसें ज्ञानपदाचा लक्ष्यार्थ आहे तसा घटादि विषयहि ज्ञानपदाचा लक्ष्यार्थ म्ह० लक्षणावृत्तीनें घ्यावयाचा अर्थ आहे असें म्हणतां येतें. 'गङ्गायां घोषः' येथील गंगा-शब्दानें नदीचें पैलतीर किंवा ऐलतीर लक्षणेनें घ्यावयाचें असतें, तसें ज्ञानशब्दानें वृत्तीच्या पलीकडील चैतन्य हा लक्ष्यार्थ घेतां येतो आणि वृत्तीच्या अलीकडील म्ह० वृत्तीचा विषय जो घटादि, तोहि ज्ञानपदाचा लक्ष्यार्थ म्हणून घेतां येईल. परंतु घटादिक तर मिथ्यात्वानुमानामधील पक्ष आहे. पण त्याच्यावर ज्ञानपदलक्ष्यार्थभिन्नत्व हा हेतु नाही. म्हणून स्वरूपासिद्धि आली. (५९) वादी-- येथें वाच्यार्थ-लक्ष्यार्थाची कांहीच भानगड नको आहे. अज्ञानत्व या पदाचा अर्थ ज्ञानपदजन्यप्रतीतिविशेष्यभिन्नत्व असा विवक्षित धरल्यास स्वरूपासिद्धि येत नाही. ज्ञान या पदाच्या श्रवणानें जी प्रतीति म्ह० ज्ञान उत्पन्न होतें त्यामधें विशेष्य म्हणून जें भासत असेल, त्याच्याहून भिन्न असा अज्ञानत्व-शब्दाचा अर्थ आम्हांला विवक्षित आहे. अज्ञानत्व या पदामधील ज्ञान-शब्दानें लक्षणेनें ज्ञानपदजन्यप्रतीतिविशेष्य असा अर्थ घ्यावयाचा, आणि 'न' चा अर्थ भेद असा घ्यावयाचा.

ज्ञानपदवाच्यत्व म्ह० अभिधावृत्तीनें ज्ञानपदजन्यप्रतीतिविषयत्व होय, आणि ज्ञानपदलक्ष्यत्व म्ह० लक्षणावृत्तीनें ज्ञानपदजन्यप्रतीतिविषयत्व होय. या दोहोंमधें विषयता सामान्यरूपानें धरलेली दिसते. विषयताशब्दानें विशेष्यता, विशेष्यतावच्छेदकता, प्रकारता, प्रकारतावच्छेदकता किंवा संसर्गता यांपैकीं कोणतीहि विषयता येईल. म्हणून ज्ञानपदाच्या वाच्यार्थ-लक्ष्यार्थांमधें मनोवृत्ति, उपरक्त चैतन्य, किंवा घटादि विषय असें वाटेल तें येऊं शकतें. आणि तद्भिन्नत्व वृत्त्यादिकांना न आल्यानें स्वरूपासिद्धि येते. पण आम्ही विषयतासामान्य न धरतां विशेष्यतारूप विषयताच घेतों आणि पदाची वृत्ति अभिधा न धरतां लक्षणा धरतों. त्यामुळें आतां अज्ञानत्वघटक ज्ञानत्व म्ह० लक्षणावृत्तीनें ज्ञानपदजन्य जो प्रतीति, तन्निरूपित विशेष्यता ही ब्रह्मचैतन्याला म्ह० आत्मस्वरूपभूत चैतन्यालाच येईल आणि विशेष्यभिन्नत्वरूप अज्ञानत्व उपरक्त चैतन्य, उपरंजक मनोवृत्ति आणि घटादि विषय या सर्वांवर येईल. म्हणून त्यांच्यावर स्वरूपासिद्धि येणार नाही, आणि स्वरूपज्ञानावर व्यभिचारहि येणार नाही.

आतांपर्यंत जडत्वाचा अर्थ अज्ञानत्व असा धरून त्याची उपपत्ति सांगितली. आतां अनात्मत्व असा अर्थ धरून त्याची उपपत्ति लावावयाची.

(६०) अज्ञानत्वाप्रमाणें अनात्मत्वाची देखील उपपत्ति लावतां येईल. म्ह० जडत्व-शब्दाचा अर्थ अनात्मत्व असा केला तरी दोष येणार नाही. अनात्मत्व म्ह० आत्मभिन्नत्व आणि त्यामधील आत्मत्व म्ह० आनंदत्व. एवं च जडत्व म्ह० अनात्मत्व आणि अनात्मत्व म्ह० आनन्दभिन्नत्व. वैषयिक म्ह० विषयेन्द्रियसंबन्धानें उत्पन्न होणारा आनंद देखील ब्रह्मरूपच असल्यानें आनन्दभिन्न या हेतूचा वैषयिक आनंदावर व्यभिचार नाही. वैषयिकानंद आनंदरूपच आहे, आनंदभिन्न नाही. तसेंच आनंदाला उपाधिभूत जी वृत्ति तिच्यावरहि स्वरूपासिद्धि येणार नाही. कारण कीं, ती स्वरूपानंदाहून भिन्न आहे. या उपाधिभूत वृत्तीला उत्पत्तिविनाश आहेत. ती उत्पत्ति-

मात्रस्यैवोत्पत्तिविनाशप्रतियोगित्वात्। (६१) न च- ज्ञानभिन्नत्वस्याऽऽनन्दभिन्नत्वस्य च काल्पनिकस्य ब्रह्मणि सत्त्वात् तत्र व्यभिचार इति- वाच्यम्, (६२) धर्मिसमानसत्ताकतद्भेदस्य हेतुत्वात्। (६३) अनौपाधिकत्वेन वा भेदो विशेषणीयः। (६४) तुच्छे पञ्चमप्रकाराविद्यानिवृत्तौ च व्यभिचारपरिहारः पूर्ववत्। (६५) एवमस्वप्रकाशत्वं वा जडत्वम्, तच्च पूर्वमेवोपपादितमिति शिवम्।

इति जडत्वहेतूपपत्तिः।

प्र. १४ – परिच्छिन्नत्वहेतूपपत्तिः

(१) परिच्छिन्नत्वमपि हेतुः। तच्च देशतः कालतो वस्तुतश्चेति त्रिविधम्।

प्रतियोगी आणि विनाशप्रतियोगी आहे. ज्याची उत्पत्ति तें उत्पत्तिप्रतियोगि. ज्याचा विनाश होतो तें विनाशप्रतियोगि. तात्पर्य, उपाधिभूत वृत्ति उत्पत्ति-विनाशशाली असल्यानें मिथ्या आहे आणि ब्रह्मभिन्न आहे. परंतु वृत्तीमधें अभिव्यक्त झालेला जो वैषयिक आनंद, तो ब्रह्मरूप असल्यानें तात्त्विक आहे. (६१) प्रतिवादी—जडत्व म्ह० ज्ञानभिन्नत्व किंवा आनंद-भिन्नत्व या दोन्हीपक्षीं ब्रह्मावर व्यभिचार येतो. ब्रह्मावर काल्पनिक म्ह० उपाधिविशिष्ट ज्ञानाचा किंवा आनंदाचा भेद येतो. (६२) वादी—ज्ञानाचा किंवा आनंदाचा जो भेद धरावयाचा तो धर्मिसमान-सत्ताक असा धरावयाचा आहे. म्ह० धर्मिसमानसत्ताक ज्ञानभेद किंवा धर्मिसमानसत्ताक आनंदभेद असा हेतु धरावयाचा आहे. धर्मी म्ह० ब्रह्म. ब्रह्माची सत्ता पार-मार्थिक आहे. परंतु औपाधिक ज्ञानभेद किंवा औपाधिक आनन्दभेद यांची सत्ता पारमार्थिक नसून व्यावहारिक आहे. अर्थात् ब्रह्मावर धर्मिसमानसत्ताक असा ज्ञानभेद किंवा आनंदभेद हा हेतु येत नसल्यानें व्यभिचार नाही. (६३) किंवा भेदाला अनौपाधिक असें विशेषण द्यावें. ब्रह्मावर औपाधिक असा ज्ञानभेद किंवा आनन्द-भेद असेल परंतु अनौपाधिक भेद येत नाही. म्हणून व्यभिचार नाही. उपाधिना निर्वृत्तः औपाधिकः, तद्भिन्नः अनौपाधिकः. अनौपाधिक म्ह० स्वाभाविक. (६४) शशशृंगादिक तुच्छावर किंवा सत्, असत्, सदसत्, अनिर्वचनीय या चार प्रकारांहून निराळ्याच अर्थात् पांचव्या प्रकारची अविद्यानिवृत्ति धरली तर तिच्यावर येणाऱ्या व्यभिचाराचा परिहार पूर्वी-प्रमाणेंच करावा. 'दृश्यत्वहेतूपपत्ति' या प्रकरणाच्या शेवटीं 'अस्तित्वप्रकारकधीविषयत्वसमानाधिकरण' असें हेतूला विशेषण दिलें असतां तुच्छावर व्यभिचार येत नाही असें सांगितलें आहे. कारण, तुच्छाला अस्तित्वप्रकारकधीविषयता नाही. अज्ञानकाल-वृत्तित्व असें हेतूला विशेषण दिलें तर पांचव्या प्रकारच्या अविद्यानिवृत्तीवर व्यभिचार येणार नाही. कारण, अविद्यानिवृत्ति अज्ञानकालवृत्ति नाही, अज्ञान असतें त्यावेळीं अज्ञानाची निवृत्ति असूं शकणार नाही, असें सांगितलें आहे. तसेंच जडत्वहेतूलाहि विशेषणें द्यावयाचीं असल्यानें व्यभिचार येणार नाही.

(६५) जडत्वाचा अर्थ अज्ञानत्व किंवा अनात्मत्व हा जसा धरतां येतो तसा अस्वप्रकाशत्व असाहि धरतां येईल. आतां अस्वप्रकाशत्वाचें विवेचन केलें पाहिजे. पण दृश्यत्वाचा अर्थ अस्वप्रकाशत्व असा पूर्वी केला होता त्याचवेळीं त्याचें विवेचन केलें होतें, तेंच येथेंहि समजावें. इति शिवम्.

तात्पर्य, दृश्यत्वाप्रमाणें जडत्व हा हेतूहि निर्दोष ठरला.

प्र. १४

मिथ्यात्वानुमानामधील जडत्व या हेतूचें विवेचन केलें. आतां परिच्छिन्नत्व या हेतूचें विवेचन करावयाचें.

(१) परिच्छिन्नत्व हाहि हेतु धरतां येईल 'विमतं मिथ्या, परिच्छिन्नत्वात्' असें अनुमान. ज्याचा परिच्छेद होतो म्ह० ज्याला मर्यादा घालतां येते तें परिच्छिन्न होय. हा परिच्छेद देशानें, कालानें आणि वस्तूनें होत असतो. म्हणून तें परिच्छिन्नत्व त्रिविध

(२) तत्र देशतः परिच्छिन्नत्वमत्यन्ताभावप्रतियोगित्वम्। कालतः परिच्छिन्नत्वं ध्वंसप्रतियोगित्वम्। वस्तुतः परिच्छिन्नत्वमन्योन्याभावप्रतियोगित्वम्। (३) ननु– समवायसंबन्धेनात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमात्मनि व्यभिचारि, तस्याप्याकाशादिवत् क्वाप्यसमवेतत्वात्। (४) संयोगसंबन्धेनात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमाकाशादावसिद्धम्, तस्य यावन्मूर्तयोगित्वनियमात्। (५) अमूर्तनिष्ठात्यन्ताभाव-

---

आहे. (२) त्यापैकीं देशतः परिच्छिन्नत्व म्ह० अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व, कालतः परिच्छिन्नत्व म्ह० ध्वंसप्रतियोगित्व आणि वस्तुतः परिच्छिन्नत्व म्ह० अन्योन्याभावप्रतियोगित्व होय.

घट स्वयंपाकघरांत असतो त्यावेळीं तो ओटीवर नसतो. म्हणून तो घट स्वयंपाकघरानें परिच्छिन्न झाला. घटाचा नाश होतो. तो एका विशिष्टकाळींच असतो. म्हणून तो विशिष्ट काळानें मर्यादित झाला. म्हणून तो कालपरिच्छिन्न आहे. घट हा पट नव्हे. तो पटाहून भिन्न आहे. म्हणून घट पट या वस्तूनें परिच्छिन्न झाला.

ज्याचा अत्यन्ताभाव कोठेंतरी असतो, अर्थात् जो अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी असतो, तो देशपरिच्छिन्न असतो. तो सर्वत्र नसतो. म्हणून देशपरिच्छिन्नत्व म्ह० देशकृतपरिच्छेदवत्त्व असा अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचा अर्थ झाला. जें पूर्वी नसतें, ज्याचा प्राक् अभाव असतो, जें प्रागभावप्रतियोगि असतें, तें कालपरिच्छिन्न होय. किंवा ज्याचा ध्वंस म्ह० नाश होतो, जें ध्वंस-प्रतियोगि असतें, तें कालपरिच्छिन्न होय. जें इतराहून भिन्न असतें, किंवा ज्याच्याहून इतर भिन्न असतें, त्याला इतरवस्तूनें मर्यादा घातली जाते म्हणून तें वस्तुकृतपरिच्छेदविशिष्ट म्ह० वस्तुपरिच्छिन्न झालें. वस्तुपरिच्छिन्नत्व म्ह० अन्योन्याभावप्रतियोगित्व म्ह० भेदप्रतियोगित्व होय.

ब्रह्म सर्वत्र आहे. कोठें नाही असें नाही. ब्रह्माचा अत्यन्ताभावच नसतो. म्हणून तें अत्यन्ताभावाप्रतियोगि आहे. ब्रह्म सर्वदा आहे. म्हणून त्याचा प्रागभाव किंवा प्रध्वंसाभाव नाही. म्हणून तें प्रागभावाप्रतियोगि आणि ध्वंसाप्रतियोगि आहे. ब्रह्म सर्वात्मक आहे. ब्रह्माहून भिन्न असें कांहीच नाही. म्हणून तें वस्तुपरिच्छिन्न नाही. तें भेदप्रतियोगि नाही. परंतु पृथिव्यादिक पदार्थ देशतः, कालतः आणि वस्तुतः परिच्छिन्न आहेत. म्हणून ते मिथ्या आहेत.

(३) प्रतिवादी –– देशतः परिच्छिन्नत्व म्ह० अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व. परंतु हा जो अत्यन्ताभाव घ्यावयाचा तो संयोगसंबंधानें कीं समवायसंबंधानें? म्ह० संयोगसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक अत्यन्ताभाव घ्यावयाचा कीं समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक अत्यन्ताभाव घ्यावयाचा? पैकीं ज्याची प्रतियोगिता समवायसंबंधानें अवच्छिन्न आहे असा अत्यन्ताभाव धरावयाचा असेल तर आत्म्यावर व्यभिचार येतो. आकाश जसें समवायसंबंधानें कोठेंहि राहत नाही म्हणून आकाशाचा समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक अत्यन्ताभाव सर्वत्र आहे, आणि त्या अभावाचें प्रतियोगित्व आकाशाला आहे, त्याप्रमाणें आत्मा देखील कोठेंहि समवेत नसतो म्ह० समवायसंबन्धानें कोठेंहि राहत नसतो म्हणून आत्म्यालाहि समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व आलें. अर्थात् आत्म्यावर हेतु आला. पण आत्मा मिथ्या नाही. म्हणून आत्मान्तर्भावानें परिच्छिन्नत्व या हेतूवर व्यभिचाररूप हेत्वाभास आला. 'साध्याभाववद्वृत्तित्वं व्यभिचारः'. (४) आतां जर संयोगसंबन्धानें अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व म्ह० संयोगसंबन्धावच्छिन्नात्यन्ताभावप्रतियोगित्व धरावयाचें असेल तर आत्मा विभु असल्यानें त्याचा सर्वांशीं संयोगसंबंध असणार. 'सवमूर्तद्रव्यसंयोगित्वं विभुत्वम्'. अर्थात् त्याचा संयोगावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव कोठेंहि नाही. म्हणून आत्म्यावर संयोगावच्छिन्नाभावप्रतियोगित्व न आल्यानें व्यभिचार येणार नाही. परंतु आकाशादिकांवर स्वरूपासिद्धि येईल. आत्म्याप्रमाणें आकाशकालादिकाचाहि संयोगावच्छिन्नाभाव नाही. आकाश, काल, दिक् हे न्यायमतानें विभु आहेत. विभुत्व म्ह० सर्वमूर्तसंयोगित्व. ज्याचा सर्व मूर्त द्रव्यांशीं संयोग असतो तो विभु होय असा नियम आहे. त्यामुळें आकाशादिकांवर संयोगसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकात्यन्ताभावप्रतियोगित्व नाही. अर्थात् आकाशादिक मिथ्या असून त्यांच्यावर हेतु नाही म्हणून स्वरूपासिद्धि आली. (५) वादी म्हणेल कीं, मूर्त पदार्थांना आकाशादिसंयोगित्व असल्यानें त्यांच्यावर

प्रतियोगित्वाभिप्राये तु आत्मनि व्यभिचारस्तदवस्थः । (६) सर्वसंबन्धित्वाभावविवक्षायामपि सर्वसंबन्धशून्ये परमात्मनि व्यभिचारः, (७) अज्ञाने सर्वसंबन्धिन्यसिद्धिश्च । (८) ध्वंसप्रतियोगित्वमपि आकाशादावसिद्धम्, तेषां परैर्नित्यत्वाभ्युपगमात् । (९) अन्योन्याभावप्रतियोगित्वं चाऽऽत्मनि व्यभिचारि, तस्य जडनिष्ठान्योन्याभावप्रतियोगित्वात्, अन्यथा जडत्वापत्तेः– (१०) इति चेत्, न, अत्यन्ताभावे अन्योन्याभावे च प्रतियोगिसमसत्ताकत्वविशेषणेन आत्मनि व्यभिचार-

---

आकाशादिसंयोगित्वाभाव नसेल आणि आकाशादिकांना मूर्तनिष्ठसंयोगित्वाभावप्रतियोगित्वहि नसेल, परंतु अमूर्तपदार्थांना आकाशादिसंयोगित्व नाही. तेव्हां आकाशादिकांना अमूर्तनिष्ठसंयोगित्वाभावप्रतियोगित्व आलें. म्ह० आकाशादिकांचा संयोगसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकात्यन्ताभाव अमूर्त पदार्थांवर आहे आणि त्याचें प्रतियोगित्व आकाशादिकांवर आलें, म्हणून स्वरूपासिद्धि नाही. परंतु अमूर्तनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व धरल्यास आत्म्यावरील व्यभिचार पूर्वीप्रमाणें तसाच राहणार म्ह० आत्म्यावर व्यभिचार येईल. आकाशादिकांचा अमूर्तांशीं संयोग नसेल पण आत्म्याचा संयोग मूर्त अमूर्त अशा सर्वांशींच मानला पाहिजे. अर्थात् अमूर्तनित्यसंयोगात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप हेतु आत्म्यावर आला, परंतु त्याच्यावर मिथ्यात्व हें साध्य नाही, म्हणून आत्म्यावर व्यभिचार. (६) आतां जर वादी सर्वसंबन्धित्वाभावाची विवक्षा धरणार असेल म्ह० यावत्संबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक अत्यन्ताभाव धरणार असेल तर आत्म्याचा मूर्त–अमूर्तांशीं कोणता तरी संबंध असणारच. त्यामुळें उपाधिविशिष्ट आत्म्यावर व्यभिचार येणार नाही, परंतु परमात्म्यावर म्ह० शुद्ध चैतन्यावर व्यभिचार येईल. कारण, परमात्मा सर्वसंबन्धशून्य आहे. शुद्ध चैतन्याचा कोणाशींहि कसलाहि संबंध नसतो. त्यामुळें सर्वनिष्ठसर्वसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभावाचें प्रतियोगित्व शुद्ध चैतन्यावर आलें. पण मिथ्यात्व हें साध्य नाही म्हणून व्यभिचार. (७) शिवाय, अज्ञानावर स्वरूपासिद्धि येईल. अज्ञानाचा सर्व विश्वाशीं सर्वप्रकारचा संबंध असतो. सर्व पदार्थ आविद्यक आणि सगळे संबंधहि आविद्यकच. म्हणून अज्ञान कोणत्या तरी संबंधानें कोणाशीं तरी संबंधि आहेच. अर्थात् अज्ञानाला सर्वसंबन्धित्व असल्यानें त्याच्यावर सर्वसंबन्धित्वाभाव नाही. म्हणून अज्ञानावर हेतु येत नाही. त्यामुळें स्वरूपासिद्धि येते. एकूण देशतः परिच्छिन्नत्व म्ह० अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें वादीचें म्हणणें चूक आहे.

(८) कालतः परिच्छिन्नत्व म्ह० ध्वंसप्रतियोगित्व किंवा प्रागभावप्रतियोगित्वे सति ध्वंसप्रतियोगित्व असें वादीचें म्हणणें. परंतु त्याची आकाशादिकांवर स्वरूपासिद्धि येते. तार्किक आकाशादिकांना नित्य मानतात. त्यांचा प्रागभावहि नाही आणि ध्वंसहि नाही. अर्थात् आकाशादिकांवर मिथ्यात्व असून हेतु नाही म्हणून स्वरूपासिद्धि आली.

(९) वस्तुपरिच्छेद म्ह० अन्योन्याभावप्रतियोगित्व असें वादीचें म्हणणें. परंतु आत्म्यावर व्यभिचार येतो. आत्मा कांही जड नाही. अर्थात् जड पदार्थ आत्मभिन्न आहेत असें म्हटलेंच पाहिजे. नाही तर आत्म्याला जडत्व मानावें लागेल. तर जडनिष्ठ भेदप्रतियोगित्व हा हेतु आत्म्यावर आहे, पण मिथ्यात्व हें साध्य नाही.

तात्पर्य, परिच्छिन्नत्व म्ह० त्रिविध परिच्छिन्नत्व हा हेतु चुकीचा आहे.

(१०) वादी –– परिच्छिन्नत्व–हेतु चुकीचा नाही. परिच्छिन्नत्वाच्या अर्थामध्यें अत्यन्ताभाव, अन्योन्याभाव आणि ध्वंस असे तीन अभाव आले आहेत. त्यांपैकीं देशतः परिच्छिन्नत्वामधें अत्यन्ताभाव आणि वस्तुतः परिच्छिन्नत्वामधें अन्योन्याभाव आला आहे. त्यांना प्रतियोगिसमानसत्ताक असें विशेषण द्यावयाचें आहे. त्यामुळें आत्म्यावर येणाऱ्या व्यभिचाराचा परिहार होईल. ज्या अत्यन्ताभावाचें किंवा अन्योन्याभावाचें म्ह० भेदाचें प्रतियोगित्व दाखवावयाचें, त्याची सत्ता प्रतियोगीच्या सत्तेच्या जातीची असली पाहिजे.

प्रतियोगीची सत्ता पारमार्थिक धरली तर अभावाची पण सत्ता पारमार्थिकच धरली पाहिजे,

परिहारात्, (११) अज्ञानाकाशादौ च स्वसमानसत्ताकात्यन्ताभावान्योन्याभावप्रतियोगित्वसत्त्वेन असिद्ध्यभावात् । (१२) अविद्याकाशादेर्व्यावहारिकस्य पारमार्थिकाभावपक्षे 'स्वान्यूनसत्ताक' इति विशेषणं देयम् । (१३) अत एव प्रातिभासिकशुक्तिरूप्यादेर्व्यावहारिकाभावप्रतियोगित्वेऽपि न साधनवैकल्यम् । (१४) निरुक्तमिथ्यात्वप्रकाराणामेवंरूपत्वाभावात् न साध्याविशिष्टता ।

आणि व्यावहारिक धरली तर व्यावहारिक धरली पाहिजे. प्रतिवादीच्या आक्षेपाप्रमाणें आत्म्याला अभावप्रतियोगित्व दाखवावयास पाहिजे. आत्म्याची सत्ता तर पारमार्थिक आहे. पण द्विविध अभावांची सत्ता पारमार्थिक नसून व्यावहारिक आहे. अर्थात् पारमार्थिकसत्ताक अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व किंवा परमार्थसत्ताक अन्योन्याभावाचें प्रतियोगित्व आत्म्यावर येत नाही, आणि मिथ्या नसलेल्या आत्म्यावर हेतु आला नाही, म्हणून व्यभिचार नाही. या पक्षीं प्रतियोगितावच्छेदकसंबन्धाचा विचार करण्याचें कारणच नाही. (११) प्रतिवादीनें संयोगसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाची आकाशादिकांवर आणि अज्ञानावर असिद्धि दाखविली. पण तीहि आतां येणार नाही. अज्ञान किंवा आकाशादिक यांची सत्ता व्यावहारिक आहे आणि अभावाची सत्ता पण व्यावहारिकच आहे. अर्थात् स्वसमानसत्ताक म्ह० प्रतियोगिसमानसत्ताक अशा अत्यन्ताभावाचें किंवा अन्योन्याभावाचें प्रतियोगित्व अज्ञान, आकाश इत्यादिकांवर आहे. म्हणून असिद्धि नाही. (१२) आतां प्रतिवादीची शंका येईल कीं, स्वसमानसत्ताकत्व असें विशेषण दिलें तरी 'व्यावहारिक पदार्थाचा अभाव व्यावहारिक नसून पारमार्थिक असतो' असा पक्ष धरला तर अज्ञानादिकांवर असिद्धि येतेच. अविद्या, आकाश, काल हे पदार्थ व्यावहारिक आहेत. त्यांचा अभाव पारमार्थिकच धरला पाहिजे. म्हणून स्वसमानसत्ताक म्ह० व्यावहारिकसत्ताक अभावाचें प्रतियोगित्व अविद्यादिकांवर येत नाही. या शंकेवर आमचें उत्तर असें कीं, स्वसमानसत्ताक असें जें अभावाला विशेषण दिलें तें व्यावहारिकपदार्थाच्या अभावाची सत्ता व्यावहारिकच असते असा पक्ष धरावयाचा असल्यास दिलें आहे. पण जर व्यावहारिकाच्या अभावाची सत्ता पारमार्थिक असते असा पक्ष धरावयाचा असेल तर स्वान्यूनसत्ताक असें अत्यन्ताभावाला आणि अन्योन्याभावाला विशेषण द्यावयाचें आहे. स्व म्ह० प्रतियोगी. न्यून नव्हे ती अन्यून. ज्या अभावाची सत्ता प्रतियोगीच्या सत्तेहून कमी प्रतीची नसेल, तसल्या अभावाचें प्रतियोगित्व घ्यावयाचें. आतां अज्ञानाकाशादिक व्यावहारिकपदार्थांचा अभाव व्यावहारिक असो किंवा पारमार्थिक असो, पण प्रातीतिक नाही. म्हणून तो अभाव स्व-अन्यून-सत्ताक झाला, आणि त्याचें प्रतियोगित्व अविद्यादिकांवर आलें, म्हणून असिद्धि नाही.

(१३) अत एव म्ह० प्रतियोगिसमानसत्ताक असें विशेषण न देतां स्वान्यूनसत्ताक हें विशेषण दिल्यामुळें स्वान्यूनसत्ताक अत्यन्ताभावाचें किंवा स्वान्यूनसत्ताक अन्योन्याभावाचें प्रतियोगित्व धरल्यास अज्ञानाकाशादिकांवर असिद्धि तर येत नाहीच, पण शुक्तिरजत या दृष्टान्तावर साधनवैकल्यहि येत नाही. प्रतियोगिसमानसत्ताक असें अभावाला विशेषण दिलें तर साधनवैकल्य येईल. कारण, शुक्तिरजताच्या अभावाची सत्ता व्यावहारिक असून शुक्तिरजताची सत्ता प्रातिभासिक आहे. अभाव आणि प्रतियोगी यांची सत्ता समान नाही. परंतु स्वान्यूनसत्ताक असें अत्यन्ताभावाला आणि अन्योन्याभावाला विशेषण द्यावयाचें आहे. स्व म्ह० प्रतियोगी शुक्तिरजत. त्याची सत्ता प्रातिभासिक. रजतप्रतियोगिक अभावाची सत्ता व्यावहारिक. अभावाची व्यावहारिक सत्ता प्रतियोगीच्या प्रातिभासिक सत्तेहून न्यून नसून अधिक आहे. अर्थात् शुक्तिरजत हा दृष्टान्त स्वान्यूनसत्ताक अत्यन्ताभावाचा किंवा स्वान्यूनसत्ताक अन्योन्याभावाचा प्रतियोगीच आहे. म्हणून दृष्टान्तें साधनवैकल्य नाही. (१४) प्रतिवादी म्हणेल कीं, मिथ्यात्व या साध्याचें स्वरूप वादीनें अनेकप्रकारचें धरलें असलें तरी त्याचें पर्यवसित स्वरूप अभावप्रतियोगित्व असेंच आहे. आणि हेतुहि अभावप्रतियोगित्व हाच आहे. म्हणून हेतु साध्याहून भिन्न होत नाही. हेतूला

(१५) ध्वंसप्रतियोगित्वं चाऽऽकाशादौ नासिद्धम्, 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः' इति श्रुतिसिद्धजन्यत्वेनानुमितत्वात्। (१६) 'आकाशवत्सर्वगतश्च नित्यः' इत्यत्र चाऽऽत्मनिदर्शनत्वं स्वसमानकालीनसर्वगतत्वेन आभूतसंप्लवावस्थायित्वेन चेति द्रष्टव्यम्, (१७) 'अतो-

---

साध्याविशिष्टता आली. विशिष्टता म्ह० भेद. अविशिष्टता म्ह० अभेद. साध्याविशिष्टता म्ह० साध्याशीं अभेद. 'पर्वतो वह्निमान्, वह्नेः' असें अनुमान मांडतां येत नाही. पक्षावर हेतूचा निश्चय असतो, पण साध्याचा निश्चय नसतो. वादी — हेतूला साध्याविशिष्टता येत नाही. शब्द भिन्न आहेत आणि त्यांचें अर्थहि भिन्नच आहेत. सांगितलेल्या मिथ्यात्वाच्या प्रकारांपैकीं एकहि प्रकार स्वान्यूनसत्ताकाभावप्रतियोगित्वाशीं एकरूप नाही. म्हणून हेतूला साध्याविशिष्टता येत नाही.

(१५) परिच्छिन्नत्वाच्या तीन प्रकारांपैकीं देशतः आणि वस्तुतः अशा द्विविध परिच्छिन्नत्वाचा विचार झाला. आतां कालतः परिच्छिन्नत्वाचा विचार करावयाचा. कालतः परिच्छिन्नत्व म्ह० ध्वंसप्रतियोगित्व. प्रतिवादीचें म्हणणें असें कीं, आकाशादिक पदार्थ नित्य आहेत. म्हणून त्यांना ध्वंसप्रतियोगित्व नाही. त्यावर उत्तर असें— 'आकाशादिकं ध्वंसप्रतियोगि, जन्यत्वात्' अशा अनुमानानें आकाशादिकांचें ध्वंसप्रतियोगित्व सिद्ध होतें. प्रतिवादी म्हणेल कीं, आकाशादिक जन्य नाहीत. जन्यत्व या हेतूवरहि स्वरूपासिद्धि येते. पण तें म्हणणें खरें नाही. 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः' या तैत्तिरीयारण्यकाच्या ब्रह्मवल्लीमधील वचनावरून आकाशादिकांचें जन्यत्व सिद्धच आहे. 'न ह पुरा ततः संवत्सर आस' या बृहदारण्यकश्रुतीवरून कालाचेंहि जन्यत्व सिद्ध आहे. या श्रुतिसिद्धजन्यत्वावरून कालाकाशादिकांच्या ध्वंसप्रतियोगित्वाचें अनुमान करतां येतें. तात्पर्य, कालाकाशादिक भाव असून जन्य आहेत म्हणून ते ध्वंसप्रतियोगी आहेत. (१६) प्रतिवादी — कालाकाशादिक ध्वंसप्रतियोगी नाहीत. 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः' या श्रुतीमधें आत्म्याला आकाशाचें निदर्शन म्ह० दृष्टान्त दिला आहे, आत्म्याला आकाशाची उपमा दिली आहे. सर्वगतत्व आणि नित्यत्व हे धर्म आकाश आणि आत्मा यांचे समान आहेत असें म्हटलें आहे. सर्वगतत्व म्ह० अत्यन्ताभावाप्रतियोगित्व आणि नित्यत्व म्ह० ध्वंसाप्रतियोगित्व. वादी— तैत्तिरीयश्रुति आकाशाला जन्यत्व सांगून ध्वंसप्रतियोगित्व सुचविते आणि 'आकाशवत्' ही श्रुति आकाशाला ध्वंसाप्रतियोगित्व सांगते. दोन श्रुतींमधें विरोध आला. आतां 'सावकाशनिरवकाशयोः निरवकाशं बलीयः' या न्यायानें निर्णय करावयाचा. 'आकाशवत्' ही श्रुति सावकाश असून तैत्तिरीयश्रुति निरवकाश आहे. 'आकाशवत्' या श्रुतीनें सांगितलेलें सर्वगतत्व स्वसमानकालीन म्ह० आकाशसमानकालीन धरावयाचें. जेव्हां आकाश असतें त्यावेळीं तें सर्वगत असतें. विद्यमान पदार्थच उपमान होऊं शकतो. आकाश असतें त्यावेळीं तें सर्वगत असतें, पण आकाश असतें आणि नसतें अशा दोन्ही वेळीं आत्मा सर्वगत असाच असतो. तात्पर्य, 'आकाशवत्' या श्रुतीनें सांगितलेलें सर्वगतत्व सापेक्ष आहे. त्या श्रुतीनें सांगितलेलें नित्यत्वहि सापेक्षच आहे. आकाश नित्य आहे म्हणजे तें आभूतसंप्लव स्थायि आहे. महाप्रलय किंवा प्राकृतिक प्रलय जेव्हां होतो तेव्हां पंचमहाभूतांचाहि संप्लव म्ह० प्रलय होतो. ज्याला नित्य असें म्हणतात तो आकाशादिक कोणताहि आत्मभिन्न पदार्थ भूतसंप्लव होईपर्यंत टिकतो. आभूतसंप्लवस्थायित्व हेंच आत्मभिन्न पदार्थांचें नित्यत्व होय. आत्मपदार्थ भूतोत्पत्तीच्या पूर्वी असतो, भूतसंप्लवोत्तर असतो आणि आभूतसंप्लवहि असतो. पैकीं आभूतसंप्लवस्थायित्व हा अंश घेऊन श्रुतीनें आकाशाची आत्म्याला उपमा दिली आहे असें समजावें. (१७) प्रतिवादी म्हणेल कीं, आकाशादिकांचें ध्वंसप्रतियोगित्व तैत्तिरीयश्रुतीनें सुचविलें आहे आणि 'आकाशवत्' ही श्रुति आकाशादिकांचें नित्यत्व म्ह० ध्वंसाप्रतियोगित्व कंठतः सांगत आहे. म्हणून तैत्तिरीयश्रुतीपेक्षां 'आकाशवत्' ही श्रुति बलिष्ठ मानली पाहिजे. म्हणून आकाशादिकांचें नित्यत्व सापेक्ष

ऽन्यदार्तम्' इति श्रुत्या अनात्ममात्रस्यैव विनाशित्वप्रतिपादनात्। (१८) अत एव 'घटादयः स्वानुगतप्रतिभासे वस्तुनि कल्पिताः, विभक्तत्वात्, यथा सर्पमालादिकं स्वानुगतप्रतिभासे रज्ज्वा इदमंशो विभज्यते; एवं ब्रह्मण्यनुगच्छाति घटादिकं विभज्यते सन् घटः सन् पटः' इति आनन्द-

---

मानतां येत नाही. तर यावर वादीचें उत्तर असें कीं, 'अतोऽन्यदार्तम्' असें वाक्य बृहदारण्यकामधील अन्तर्यामिब्राह्मणामधें आणि अक्षरब्राह्मणामधें असें दोनदां आलें आहे. आणि अभ्यस्त वाक्य आत्मभिन्न अशा सर्व पदार्थांना आर्तत्व म्ह० ध्वंसप्रतियोगित्व कंठतःच सांगत आहे. म्हणून एकट्या 'आकाशवत्' या श्रुतीनें सांगितलेलें नित्यत्व सापेक्षच मानलें पाहिजे. सारांश, आकाशादिकांवर ध्वंसप्रतियोगित्वाची असिद्धि येत नाही.

(१८) ज्यापेक्षां अत्यन्ताभावाला आणि अन्योन्याभावाला स्वसमानसत्ताकत्व किंवा स्वान्यून-सत्ताकत्व असें विशेषण दिलें आहे, त्यापेक्षां आनंद-बोधाचार्यांनीं प्रमाणमाला—नांवाच्या ग्रंथामधें घटा-दिकांचें कल्पितत्व सिद्ध करण्याकरितां जो न्याय-प्रयोग दिला आहे तोहि बरोबरच आहे. तो न्याय असा — घटादिक पक्ष. स्वानुगतप्रतिभासवस्तूवर कल्पितत्व हें साध्य. स्व म्ह० घटादि. घटादिकांमधें म्ह० त्यांच्या भानामधें ज्याचा प्रतिभास म्ह० भान अनुगत असतें, जें घटपटादिकांबरोबर सामान्यरूपानें अवश्यमेव भासतें, अशा वस्तूवर म्ह० सद्-वस्तूवर घटादि पदार्थ कल्पित असतात. सामान्यावर विशेष कल्पित असतात. सत् ब्रह्मावर घटादिक पदार्थ कल्पित आहेत अशी प्रतिज्ञा. विभक्तत्व हा हेतु. विभक्त म्ह० भिन्न. घटाहून पट भिन्न आहे आणि पटाहून घट भिन्न आहे. माळेंतील फुलें परस्परभिन्न असतात. पण सगळ्या फुलांमधें एकच सूत अनुगत असतें. किंवा परस्परभिन्न अशा अनेक अलंकारांमधें सामान्यरूपानें एकच सुवर्ण अनुस्यूत असतें. तसें घटपटादि विशेषांमधें सत् हें एकच तत्त्व अनुगत आहे, तें सामान्य होय. घटपटादि पदार्थ परस्परविभक्त असतात. म्हणून त्यांच्यामधें अनुगत असलेल्या सद्-वस्तूवर म्ह० ब्रह्मावर ते कल्पित असले पाहिजेत. जे परस्परविभक्त असतात ते एका सामान्यावर कल्पित असतात अशी व्याप्ति. सर्प, धारा, दण्ड, माला हा दृष्टान्त. अर्धवट अंधार पडलेला असावा. रस्त्यावर हात दोन हात लांबीचा एक दोरीचा तुकडा वाकडा-तिकडा पडलेला असावा. अशा वेळीं रस्त्यावरून जाणाऱ्या एकाद्याच्या मनांत हा साप आहे अशी कल्पना येईल. कोणाच्या मनांत ही पाण्याची धार पडली आहे असें वाटेल. कोणाच्या मनांत वाकडी-तिकडी काठी पडली आहे असें येईल. तर कोणाला ही फुलांची माळ पडली आहे असें वाटेल. आतां हे सर्पधारादंडमाला पदार्थ परस्परभिन्न आहेत आणि ते सगळे कल्पित आहेत. कल्पित कोणावर? तर स्वानुगतप्रतिभास अशा रज्जूच्या इदमंशावर. दोरीवर सर्पादिक भासत असतात त्यावेळीं रज्जूची रज्जुत्वानें ओळख नसतें, तर 'इदम्' या सामान्यरूपानें असतें. या इदंत्वालाच 'इदमंश' म्हणतात. एवं च दोरीच्या इदमंशावर सर्पादि भासतात. तो इदमंश परस्परभिन्न अशा सर्प-धारा-दंड-माला या सर्वांमधें अनुगत आहे. 'अयं सर्पः, इयं माला, अयं दण्डः, इयं जलधारा' या सर्व अनुभवांमधें 'इदम्' या सर्वनामानें इदमंशाचा उल्लेख आहे. सर्पमालादिक परस्परविभक्त असून इदमंशावर कल्पित आहेत. हें अनुमानांतील उदा-हरण झालें.

'सन् घटः, सन् पटः' इत्यादिप्रमितीमधें भास-णारे घटपटादि पदार्थ परस्परविभक्त असून सर्वां-मधें सामान्यरूपानें सत्-वस्तु म्ह० ब्रह्म भासत आहे, हा उपनय. म्हणून घटपटादि विशेष अनुगत सद्-वस्तूवर कल्पित आहेत, हें निगमन.

घटादि पदार्थ स्वानुगतप्रतिभास अशा वस्तूवर कल्पित असले पाहिजेत. कारण ते परस्परविभक्त असतात. जसे सर्पमालादिक पदार्थ परस्परविभक्त असून स्वानुगतप्रतिभास अशा रज्जूच्या इदमंशावर कल्पित असतात, तसे घटपटादि पदार्थहि परस्परविभक्त आहेत म्हणून ते 'सन् घटः, सन् पटः' अशा रितीनें अनुगत असलेल्या ब्रह्मावर कल्पित आहेत, असें आनंदबोधांचें अनुमान.

बोधोक्तमपि साधु । (१९) विभक्तत्वशब्देन स्वसमानसत्ताकभेदप्रतियोगित्वरूपवस्तुपरिच्छेदस्य विवक्षितत्वात् न ब्रह्मतुच्छयोर्व्यभिचारः।' (२०) न च- 'खण्डो गौर्मुण्डो गौः' इत्येवमादिस्वानुगतप्रतिभासे गोत्वादौ व्यक्तीनामकल्पितत्वात् व्यभिचार इति- वाच्यम्, (२१) सत्सामान्यातिरिक्तगोत्वादिसामान्यानभ्युपगमात्, (२२) गोत्वाद्यभ्युपगमेऽपि गोत्वादिव्यञ्जकतावच्छेदकसामान्यानभ्युपगमात्, (२३) व्यक्तिविशेषाणामेवाननुगतानां सास्नादिमत्त्वाद्युपाध्यनुगतानां वा

---

(१९) प्रतिवादी— विभक्तत्व हा हेतु तुच्छ आणि ब्रह्म यांच्यावर व्यभिचरित आहे. शशशृंगादिक तुच्छ पदार्थ इतरांहून विभक्त म्ह० भिन्न आहे. पण तो कोणावरहि कल्पित नाही. ब्रह्महि घटादिकांहून विभक्त असून कोणावरहि कल्पित नाही. वादी— विभक्तत्व या शब्दानें स्वसमानसत्ताकभेदप्रतियोगित्वरूप वस्तुपरिच्छेद विवक्षित आहे. म्हणून तुच्छ किंवा ब्रह्म यांच्यावर व्यभिचार येत नाही. स्व म्ह० घटादिक. घटादिकांची सत्ता व्यावहारिक आहे. घटादिकांच्या भेदाची सत्ता देखील व्यावहारिकच धरावयाची आहे. व्यावहारिकसत्ताकभेदाचें प्रतियोगित्व घटादिकांना आहे. म्हणून ते कल्पित आहेत. तुच्छ पदार्थ जर स्वसमानसत्ताकभेदप्रतियोगी असेल तर तो मिथ्या नसल्यानें त्याच्यावर व्यभिचार येईल. परंतु तुच्छाला सत्ताच नसते. मग त्याचा स्वसमानसत्ताक असा भेद कसा असणार ? आणि तसल्या भेदाचें प्रतियोगित्वहि तुच्छाला कसें येणार ? आतां ब्रह्माची सत्ता पारमार्थिक आहे. स्वसमानसत्ताक भेद म्ह० पारमार्थिकसत्ताक ब्रह्मभेद घटादिकांवर धरावा लागेल. पण तो तसा धरतां येत नाही. अर्थात् ब्रह्माला पारमार्थिकसत्ताकभेदप्रतियोगित्व नाही म्हणून ब्रह्मावरहि व्यभिचार येत नाही.

(२०) प्रतिवादी— स्वसमानसत्ताकभेदप्रतियोगित्व या हेतूवर व्यभिचार येतो. खंड आणि मुंड या नांवांचें दोन बैल. खंडप्रतियोगिक भेद मुंडावर आहे आणि मुंडभेद खंडावर आहे. आणि तो स्वसमानसत्ताक म्ह० खंडमुंडसमानसत्ताक म्ह० व्यावहारिकसत्ताक आहे. म्हणून खंड आणि मुंड हे स्वसमानसत्ताकभेदप्रतियोगी आहेत. 'खण्डो गौः' 'मुण्डो गौः' या प्रत्येक प्रतीतीमधें खंड आणि मुंड या विशेष व्यक्तींच्या बरोबर गोत्व हें सामान्यहि भासत आहे. म्हणून गोत्वसामान्य हें स्वानुगतप्रतिभास म्ह० खंडमुंडानुगतप्रतिभास असें आहे. परंतु खंडादि व्यक्ति गोत्वसामान्यावर कल्पित नाहीत. म्हणून हेतूवर साध्याभाववद्वृत्तित्वरूप व्यभिचार आला. (२१) वादी— व्यभिचार येत नाही. कारण, आम्ही गोत्व म्हणून कांही सामान्य मानीत नाही. सत् हें एकच सामान्य आहे. जगामधें दुसरें सामान्य वास्तविक नाहीच. (२२) कदाचित् गोत्व, अभाव इत्यादि पदार्थ स्वतंत्र मानले तरी पुन्हां गोत्वादिकांच्या व्यंजकतेचें अवच्छेदक असें सामान्य म्ह० गोत्वादिपदार्थांची ओळख ज्याच्यामुळें पटेल असें कांही तरी सामान्य आम्ही मानीत नाहीच. सास्ना म्ह० गळ्याखालील मांसल पोळी आणि शिंगें पाहून गोत्व ओळखतां येतें. मानेवर आयाळ असलेल्या चपळ पण क्रूर नव्हे अशा सुंदर शरीरावरून अश्वत्वाची ओळख पटते. हे सास्नादि धर्म गोत्वादिकांचें व्यंजक आहेत असें म्हणतां येतें. (२३) वास्तविक, त्या त्या व्यक्तीच गोत्वादिकांच्या व्यंजक म्हणून मानणें शक्य आहे. मग त्या अनुगत म्ह० अनेकांमधें अनुस्यूत नसणाऱ्या अशा शुद्ध व्यक्तीच असोत किंवा सास्नादिरूप उपाधीनें विशिष्ट अशा व्यक्ति असोत. व्यक्तीचें ज्ञान झालें कीं गोत्वादिकांचें ज्ञान होतें. म्हणून शुद्ध व्यक्ति म्हणा किंवा सास्नाकेसरादिविशिष्ट व्यक्ति म्हणा, गोत्वादिकांच्या व्यंजक आहेत. पण शुद्ध किंवा विशिष्ट व्यक्ति या कांही सामान्यरूप नव्हेत. म्हणून 'खंडया बैल' किंवा 'मुंडया बैल' असा जो सामान्य व्यवहार त्याचें जनक म्हणून कांही एक सामान्य सिद्ध होत नाही. त्यामुळें विभक्तत्व या हेतूवर व्यभिचाराचा संभव नाही. आतां असा प्रश्न येईल कीं, 'बैल बैल' किंवा 'अश्व अश्व' अशा सामान्यव्यवहाराची म्ह० अनेक व्यक्तींना एकच नांव दिलें जातें त्याची

तद्व्यञ्जकत्ववत् व्यक्तिविशेषविशिष्टत्वेन सत्सामान्यस्यैव तत्तद्व्यवहारजनकत्वोपपत्तेः । (२४) अत एव 'घटादिकं सद्रूपे कल्पितम्, प्रत्येकं तदनुविद्धत्वेन प्रतीयमानत्वात्, प्रत्येकं चन्द्रानुविद्धजलतरङ्गचन्द्रवत्' इति ब्रह्मसिद्धिकारोक्तमपि साधु। (२५) ननु– सदर्थस्य ब्रह्मणः रूपादिहीनस्याऽऽसंसारमज्ञानावृतस्य शब्दैकगम्यस्य कथं 'घटः सन्' इत्यादिबुद्धिविषयता स्यात्? तथा च

उपपत्ति ज्याच्यामुळें लागेल असें सामान्य कोणतें? तर यावर आमचें म्हणणें असें कीं, तें सामान्य सत्तत्त्व होय. 'खण्डः सन्, मुण्डः सन्, गौः सन्, अश्वः सन्' अशा समान शब्दप्रयोगावरून किंवा तसें ज्ञान होतें त्यावरून एक सत् नांवाचा जो पदार्थ भासतो त्याच्यामुळेंच समान शब्दप्रयोग होत असतो. मात्र तें सत् तत्तद्व्यक्तिविशिष्ट असें धरावयाचें. 'खंड्या घोडा' या शब्दप्रयोगाचें जनक खंडव्यक्तिविशिष्ट सत्-तत्त्व होय, आणि 'मुण्डो गौः' या शब्दप्रयोगाचें जनक मुण्डव्यक्तिविशिष्ट सत्-तत्त्व होय असें समजावें. सामान्य आहे, पण तें गोत्व, अश्वत्व इत्यादि नसून सत्तत्त्वच होय. तत्तद्व्यक्तिविशिष्ट असें तें सत्-तत्त्वच त्या त्या समानशब्दप्रयोगाचें जनक आहे. व्यवहार म्ह० शब्दप्रयोग. जसें विशिष्ट व्यक्तींना गोत्वादिव्यंजकत्व आणि गवादिशब्दव्यवहारजनकत्व मानतां येतें, तसें विशिष्ट सत्-तत्त्वाला व्यवहारजनकत्व मानतां येतें. खंडव्यक्ति आहे, मुंडव्यक्ति आहे, गोत्वहि एक पदार्थ असेल, पण 'खण्डो गौः' 'मुण्डो गौः' अशा सामान्यशब्दप्रयोगाचें कारण खण्डव्यक्तिविशिष्ट किंवा गोत्वविशिष्ट असें सत्-तत्त्वच असतें. आणि खंडमुंड व्यक्ति किंवा गोत्व–अश्वत्वासारखे उपाधि हे सगळे त्या सत्तत्त्वावरच कल्पित आहेत. गोत्वावर खंडमुंडव्यक्ति कल्पित नाहीत. एवं च विभक्तत्व या हेतूवर व्यभिचार नाही. सारांश, आनन्दबोधाचार्यांनीं सांगितलेला न्यायप्रयोग निर्दोष आहे.

(२४) सत्सामान्यावर घटादि सर्व विशेष कल्पित आहेत हा मुद्दा निर्दोष आहे म्हणून ब्रह्मसिद्धि नांवाच्या ग्रंथामधें मंडनाचार्यांनीं सांगितलेलें अनुमानहि निर्दोषच आहे. अनुमान असें– घटादिक पक्ष. सद्रूपे कल्पितत्व हें साध्य. घटादिक पदार्थ सद्रूपसामान्यावर कल्पित असतात. कारण, तो घटादि प्रत्येक पदार्थ सत्तत्त्वानें अनुविद्ध म्ह० अनुस्यूत असाच प्रतीतीला येतो. पाण्याच्या अनेक लाटांमधें भासणारी चंद्राचीं प्रतिबिंबें आकाशस्थ चंद्रानें अनुविद्ध अशींच भासत असून तीं अनुगत चंद्रावर कल्पित असतात त्याप्रमाणें.

घटपटादिकांची येणारी प्रतीति सत्तत्त्वानें अनुविद्ध असते म्ह० तिच्यामधें सत्तत्त्वाचा अनुवेध, अनुगति, अनुस्यूतता भासते. सत्तत्त्वानें भरलेली अशीच ती प्रतीति असते. घट भासतो तो 'असणारा' या रूपानेंच भासतो. म्ह० घट भासतो तेव्हां तो अस्तित्वानेंच भासतो. अस्तित्वरहित घट भासणें शक्य नाही. नास्तित्वानें अभाव भासतो. पण घट अभाव नव्हे. आतां अभावाची कल्पना धरली तरी त्या अभावामधेंहि अस्तित्वाचें भान असणारच. तात्पर्य, प्रत्येक पदार्थ सतानें अनुविद्ध असाच भासतो. सत् हें सामान्य असून घटपटादिक विशेष आहेत. म्हणून अनुवेधक सतावर अनुविद्ध असलेले घटादिक कल्पित आहेत. रात्रीच्या वेळीं नदीच्या पाण्यावर जरा मोठाल्या लाटा उचंबळत असाव्यात. पश्चिम क्षितिजापासून १०–१५ अंशांवर चंद्र असावा. अशा वेळीं पाण्याच्या पूर्वेस पश्चिमाभिमुख द्रष्टयाला प्रत्येक लाटेमधें एक एक चंद्राचें प्रतिबिंब दिसतें. पण प्रत्येक प्रतिबिंबामधें आकाशांतील चंद्राचा अनुवेध असतो. अर्थात् प्रत्येक जलतरंगामधील चंद्र आकाशांतील चंद्रानें अनुविद्ध असतो. जलतरंगांमधील चंद्र तर कल्पित आहेत हें सिद्धच आहे. तसेंच घटपटादिकांचें समजावें.

(२५) प्रतिवादी — 'घटः सन्' या वाक्यांतील सत् या पदाचा अर्थ वादीच्या मतानें ब्रह्म असा आहे. ब्रह्म तर रूपस्पर्शादिगुणांनीं रहित आहे. म्हणून त्याचें ज्ञान होणें मुळींच शक्य नाही. तसेंच संसार आहे तोंपर्यंत म्ह० सर्वदाच ब्रह्म अज्ञानानें झाकोळलेलेंच असणार. म्हणूनहि त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणें अशक्य आहे. तर मग ब्रह्म आहे कशावरून?

'घटोऽनित्यः' इत्यनेन घटगतानित्यतेव 'घटः सन्' इत्यनेनापि घटगतमेव सत्त्वं गृह्यते। (२६) न च- स्वरूपेणाप्रत्यक्षस्य राहोश्चन्द्रावच्छेदेनेव ब्रह्मणोऽपि घटाद्यवच्छेदेनैव प्रत्यक्षतेति- वाच्यम्, (२७) शब्दाद्यवच्छिन्नस्यापि गगनादेः श्रावणत्वाद्यापातात्। (२८) राहोस्तु दूरदोषेणाज्ञातस्य नीलस्य योग्यस्य शुक्लभास्वरचन्द्रसंबन्धाच्चाक्षुषता युक्ता- (२९) इति चेत्, न; यतः सदात्मना न ब्रह्मणो मूलाज्ञानेनाऽऽवृतत्वम्, किंतु घटाद्यवच्छिन्नशक्त्यज्ञानेनैव, तथा च चक्षुरादिजन्यवृत्त्या

तर शब्दावरून. तें शब्दैकगम्य आहे. श्रुतीवरूनच केवळ ब्रह्माचें अस्तित्व मानावयाचें आहे. मग तें ब्रह्म 'घटः सन्' या ज्ञानामधें कसें भासेल? जें ब्रह्म बुद्धीचा विषयच नाही तें 'घटः सन्' या प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय कसें होणार? वास्तविक असें आहे कीं, 'घटः सन्' या ज्ञानामधें जी सत्ता भासते ती घटाचीच स्वतःची सत्ता आहे, तें ब्रह्म नव्हे. आम्ही असें विचारतों कीं, 'घटः अनित्यः, पटः अनित्यः, पर्वतः अनित्यः' इत्यादि ज्ञानांमधें सामान्यरूपानें जें अनित्यत्व भासतें तेंहि ब्रह्मरूपच मानणार काय? जर तसें मानणार नाही तर त्या अनित्यत्वाप्रमाणेंच सत्तेचेंहि समजावें. अनित्यत्व जसें घटपटादिकांचें स्वतःचें आहे म्ह० अनित्यत्व ब्रह्मगत नसून घटगतच आहे, त्याप्रमाणें 'घटः सन्' इत्यादि ज्ञानामधें भासणारी सत्ता देखील घटाची स्वतःचीच आहे, ब्रह्माची नव्हे. अर्थात् सत्-सामान्यावर म्ह० ब्रह्मावर घटादिक कल्पित आहेत हें म्हणणें खोटें आहे. (२६) वादी — राहु म्हणून जो एक ग्रह आहे, तो स्वतंत्र रितीनें प्रत्यक्ष दिसत नाही. परंतु जेव्हां राहुमंडळ चन्द्रावच्छिन्न होतें, राहुमंडळ आणि चंद्रमंडळ हीं दोन्ही मंडळें जेव्हां परस्पर शरशून्य आणि न्यूनाधिकभोगशून्य होतात, जेव्हां दोघांचें पूर्वपश्चिमान्तर आणि दक्षिणोत्तर अंतर शून्य होतें, तेव्हां तो राहु चंद्रकृत अवच्छेदानें प्रत्यक्ष दिसतो. चंद्रग्रहणाचे वेळीं जें कृष्णवर्णाचें मंडळ दिसतें तोच राहु होय. तात्पर्य, राहु जसा इतर वेळीं अप्रत्यक्ष असला तरी चन्द्रावच्छेदानें प्रत्यक्ष होतो, त्याप्रमाणें ब्रह्म जरी अन्यत्र अप्रत्यक्ष असलें तरी घटाद्यवच्छेदानें प्रत्यक्ष होतें असें म्हटलें तर कांही बिघडत नाही. (२७) प्रतिवादी — स्वतः प्रत्यक्ष होण्याला योग्य नसलेला पदार्थहि प्रत्यक्षयोग्य अशा पदार्थाच्या अवच्छेदानें प्रत्यक्ष होतो असें जर धरलें तर आकाशालाहि शब्दावच्छेदानें श्रावणत्व म्ह० श्रवणेन्द्रियजन्यज्ञानविषयत्व आलें पाहिजे. शब्दाबरोबर आकाशहि कानाला कळलें पाहिजे. तसेंच त्वगिन्द्रियाला ज्यांचें ज्ञान होतें अशा घटादिपदार्थांच्या अवच्छेदानें आकाशाला त्वगिन्द्रियग्राह्यत्व आलें पाहिजे म्ह० घटाबरोबर आकाशाचेंहि ज्ञान त्वगिन्द्रियाला व्हावयास पाहिजे. आणि रूपयुक्तद्रव्यावच्छेदानें आकाशाला चक्षुर्ग्राह्यत्वहि मानावें लागेल म्ह० रूपविशिष्टद्रव्यावरोबर डोळ्यानें आकाशहि दिसतें असें मानावें लागेल. पण जर असें मानतां येत नसेल तर प्रत्यक्ष नसलेलें ब्रह्महि घटाद्यवच्छेदानें प्रत्यक्ष होतें असें मानतां येणार नाही. (२८) आतां तुम्ही राहूचा दृष्टान्त दिला पण वास्तविक राहुमण्डल स्वतःच प्रत्यक्ष होण्याला योग्य आहे. कारण, तें नीलत्वगुणानें युक्त आहे. नीलगुणाचे कोळसा, इन्द्रनीळ इत्यादि पदार्थ प्रत्यक्ष असतात. राहुमंडळ प्रत्यक्षयोग्य असूनहि ग्रहणाशिवाय न दिसण्याचें कारण दूरत्व हा दोष आहे. जवळून दिसणारी सुई एका कोसावरून नुसत्या डोळ्याला दिसत नाही. राहुमंडळ फार दूर असून शुक्लभास्वररूपाचें नाही. म्हणून तें चंद्रग्रहणाशिवाय दिसत नाही. आतां चंद्रमंडळ शुक्लभास्वररूपानें युक्त आहे. शुक्लभास्वर अशा चंद्राशीं राहूचा संबंध आल्यामुळें राहूचें चाक्षुष ज्ञान होऊं शकतें. यावरून राहूचा दृष्टान्त ब्रह्माला लागू पडत नाही. तात्पर्य, ब्रह्म संसारकाळीं अज्ञानावृत असल्यानें केव्हांहि प्रत्यक्ष होणार नाही. म्हणून त्याच्यावर घटादिक कल्पित आहेत हें विधान चुकीचें आहे. (२९) वादी — प्रतिवादीची शंका योग्य नाही. मूलाज्ञान ब्रह्माचें सद्रूपानें आवरण करीत नसून घटाद्यवच्छिन्न शक्त्यज्ञान ब्रह्माचें सद्रूपानें आवरण करीत असतें. त्यामुळें जेव्हां चक्षुरादि-इन्द्रियजन्य अशा अन्तःकरणवृत्तीमुळें

तदावरणभङ्गे सति 'सन् घटः' इत्यत्र ब्रह्मणः स्फुरणे बाधकाभावात्। (३०) न च– रूपादिहीनतया चाक्षुषत्वाद्यनुपपत्तिः बाधिकेति– वाच्यम्, (३१) प्रतिनियतेन्द्रियग्राह्येष्वेव रूपाद्यपेक्षानियमात्, सर्वेन्द्रियग्राह्यं तु सद्रूपं ब्रह्म, नातो रूपादिहीनत्वेऽपि चाक्षुषत्वाद्यनुपपत्तिः,

---

घटाद्यवच्छिन्नशक्त्यज्ञानानें केलेल्या आवरणाचा भंग होतो, तेव्हां 'सन् घटः' इत्याकारकज्ञानामधें ब्रह्माचें स्फुरण होण्याला कांहीच अडचण नसते.

ब्रह्म सदात्मक, चिदात्मक म्ह० भानात्मक, आणि आनन्दात्मक आहे. अज्ञान दोन प्रकारचें आहे– मूलाज्ञान आनि तूलाज्ञान. तूल म्ह० गवताच्या मधल्या काडीच्या टोकाशीं असलेला कापसासारखा एक पदार्थ. येथें तूल शब्दाचा 'कार्य' असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. या तूलाज्ञानालाच शक्ति–अज्ञान, अवस्था–अज्ञान असेंहि म्हणतात. मूलाज्ञान (मूलभूत अज्ञान) एकच असून शक्त्यज्ञानें व्यक्तिशः अनंत आहेत. ब्रह्माच्या आनंदाचें आवरण दोन्ही अज्ञानें करतात, परंतु सदात्मकतेचें आणि चिदात्मकतेचें म्ह० सदंश आणि भानांश यांचें आवरण मूलाज्ञान करीत नाही. परंतु शक्त्यज्ञान म्ह० तूलाज्ञान ब्रह्माच्या सदंशाचें आणि भानांशाचेंहि आवरण करतें. ज्यावेळीं घटाचें ज्ञान नसतें त्यावेळीं घटामधेंहि सत्ता किंवा चित् भासत नाही. कारण कीं, ते अंश शक्त्यज्ञानानें आवृत झालेले असतात. आतां जेव्हां अन्तःकरणाची वृत्ति चक्षुरादि इंद्रियाच्या द्वारानें घटादिकावर जाऊन घटादिकाच्या आकाराची होते, त्यावेळीं घटावच्छिन्न ब्रह्माच्या ठिकाणीं असलेलें शक्त्यज्ञानकृत आवरण भंग पावतें. आवरणभंग झाल्यामुळें ब्रह्माचे सदंश आणि भानांश व्यक्त होतात. आणि अशा रितीनें ब्रह्म घटाद्यवच्छेदानें 'सन् घटः, घटो भाति' अशा ज्ञानामधें भासतें. तात्पर्य, घटाद्यवच्छेदानें सत्तत्व म्ह० ब्रह्म प्रत्यक्ष होतें असें म्हणावयास कांही अडचण नसते. (३०) प्रतिवादी –– तुमचें ब्रह्म निर्गुण आहे. त्याच्या ठिकाणीं रूप, स्पर्श इत्यादि कोणताहि गुण नाही. रूपादिगुणशून्य द्रव्याचें ज्ञान चक्षु, त्वक् इत्यादि कोणत्याहि इन्द्रियानें होत नसतें. ब्रह्माला रूपादिशून्यत्व असल्यानें त्याच्या चाक्षुषत्व, स्पार्शनत्व, श्रावणत्व इत्यादिकांची उपपत्ति लागत नाही. तर हीच अनुपपत्ति 'ब्रह्म प्रत्यक्ष होतें' या तुमच्या म्हणण्याला अडचण आहे. (३१) वादी — अडचण नाही. जीं द्रव्यें प्रतिनियत अशा इंद्रियांनीं ग्राह्य असतात त्यांच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाला मात्र रूपादिकांची अपेक्षा असते. रूप हें चक्षुर्मात्रग्राह्य आहे. स्पर्श त्वगिन्द्रियमात्रग्राह्य आहे. शब्द श्रोत्रेन्द्रियमात्रग्राह्य आहे. एवं च रूप, स्पर्श, शब्द इत्यादिकांचें ज्ञान एकेका ठराविक इन्द्रियानेंच होत असतें. वाटेल त्या गुणाचें वाटेल त्या इन्द्रियानें ज्ञान होत नाही. रूपादिक गुण प्रतिनियतेन्द्रियग्राह्य आहेत. प्रति म्ह० प्रत्येक गुणाचें. नियत म्ह० नियमानें युक्त म्ह० त्या त्या गुणाचें निरनिराळें, ठराविक. प्रतिनियत असेंच चक्षुरादिक इंद्रिय. त्यानें ग्राह्य. रूपगुणाचें द्रव्य चक्षुर्ग्राह्य असतें. स्पर्शगुणाचें द्रव्य नव्यन्यायमतानें त्वगिन्द्रियग्राह्य असतें. याप्रमाणें जीं द्रव्यें किंवा गुण प्रतिनियतेन्द्रियग्राह्य असतात त्या द्रव्यगुणादिकांचें ज्ञान उत्पन्न करणाऱ्या इन्द्रियाला रूपादिकांची कारणत्वानें अपेक्षा असते. चक्षूनें रूपि द्रव्याचें ज्ञान होण्याला रूपाची अपेक्षा असते, इत्यादि. एवं च 'प्रतिनियतेन्द्रियग्राह्याणां रूपाद्यपेक्षा' असा नियम. परंतु हा नियम ब्रह्माला लागू नाही. कारण, सद्रूप ब्रह्म नियतेन्द्रियग्राह्य नसून सर्वेन्द्रियग्राह्य आहे. सर्वच विश्व ब्रह्म आहे. ब्रह्म सर्वपदार्थात्मक आहे. आणि सर्व पदार्थांचें ज्ञान सर्व इन्द्रियांनीं यथायोग होत असतें. म्हणून ब्रह्म सर्वेन्द्रियग्राह्य आहे. किंवा असें म्हणतां येईल कीं, साती पदार्थ यथायोग सर्वेन्द्रियग्राह्य असल्यानें तत्तत्पदार्थावच्छेदानें ब्रह्महि सर्वेन्द्रियग्राह्य आहे. रूपज्ञानामधें जशी स्वरूपानें सत्ता भासते तशीच रसज्ञान, गन्धज्ञान, स्पर्शज्ञान, शब्दज्ञान, सुखदुःखांचें ज्ञान, प्रत्यक्ष अनुमिति उपमिति शाब्द अशा सर्वप्रकारच्या ज्ञानामधें स्वरूपानें सत्ता भासते. शशशृंगासारख्या तुच्छाचें भानच नसतें. अर्थात् तेथें सत्ताभानहि नाहीच. पण सप्त पदार्थांच्या ज्ञानामधें सत्तेचें म्ह० सत्तत्वाचें भान आहेच. म्हणून

(३२) सत्तायाः परैरपि सर्वेन्द्रियग्राह्यत्वाभ्युपगमाच्च। (३३) तदुक्तं वार्तिककृद्भिः– ' अतोऽनुभव एवैको विषयोऽज्ञातलक्षणः। अक्षादीनां स्वतः सिद्धो यत्र तेषां प्रमाणता॥ ' इति। (३४) कालस्य च रूपादिहीनस्य मीमांसकादिभिः सर्वेन्द्रियग्राह्यत्वाभ्युपगमात्। (३५) न च– शब्दावच्छिन्नस्याऽऽकाशस्यापि श्रावणत्वं स्यादिति– वाच्यम्; (३६) स्वभावतो योग्यस्य हि केनचिन्निमित्तेन प्रतिरुद्धयोग्यताकस्यावच्छेदकादिना योग्यता संपाद्यते, यथा दूरत्वदोषेण प्रतिरुद्धयोग्यताकस्य राहोश्चन्द्रसंबन्धेन। (३७) एवं चाऽऽवरणेन प्रतिरुद्धयोग्यताकं ब्रह्म घटाद्यवच्छेदेन योग्यं भवति,

---

सत् ब्रह्म सर्वज्ञानविषय आहे, अर्थात् सर्वेन्द्रियग्राह्य आहे. याकरितां जरी ब्रह्म रूपादिहीन असलें तरी त्याला चाक्षुषत्व, स्पार्शनत्व, श्रावणत्व, एवं च प्रत्यक्षत्व मानण्याला कांहीच अडचण नाही. (३२) उदाहरणार्थ, सत्ता हें सामान्य मीमांसक, प्राभाकर, वैशेषिक, नैयायिक हे देखील सर्वेन्द्रियग्राह्य मानतात. पण सत्ता तर रूपादिहीन आहे. तसेंच ब्रह्माचें समजावें. (३३) आत्मा सर्वेन्द्रियग्राह्य आहे असें वार्तिककारांनीं म्हटलेंच आहे. 'यत्र तेषां प्रमाणता स स्वतः सिद्धः अनुभव एव अक्षादीनां एकः विषयः। स च अज्ञातलक्षणः' असा वार्तिकश्लोकाचा अन्वय. जो असल्यामुळें प्रत्यक्षादिप्रमाणांना प्रमाणत्व येतें तो स्वतःसिद्ध अनुभवच म्हृ० अनुभवरूप आत्माच प्रत्यक्षादिप्रमाणांचा खरा विषय आहे. मात्र हा अनुभवरूप आत्मा अज्ञातलक्षण आहे, अज्ञात म्हृ० अज्ञातता ज्याचें लक्षण आहे. असा आत्मा विषय. प्रत्यक्षादिकांचा विषय वास्तविक आत्माच आहे. पण तो अज्ञाततया विषय आहे. घटावच्छिन्न आत्मा अवस्था–अज्ञानानें प्रथमतः आवृत असतो. अन्तःकरणवृत्तिरूप प्रमाणानें घटाला व्यापल्यावर जो अनुभव व्यक्त होतो तोच चिदात्मा होय. त्याच्यामुळें अवस्था–अज्ञानकृत आवरणाचा भंग होऊन घटादिक भासतात म्हृ० त्या त्या घटादिरूपानें चिदात्माच विषयतया पण ज्ञाततया भासतो. पूर्वी अज्ञाततया भासत होता, आतां ज्ञाततया भासतो. घटादिक जड असल्यानें स्वतःसिद्ध नाहीत, पण चिदात्मा स्वतःसिद्ध आहे. म्हणून आवरणभंग होण्याबरोबर प्रथम चिदात्माच भासतो आणि त्या चिदात्म्याच्या भानामुळें आत्मावच्छेदक घटादिकहि मागाहून भासतात.

तात्पर्य, वार्तिककारांच्या सिद्धांताचा आमच्या पूर्वविधानाला आधार आहे.

(३४) आणखी एक उदाहरण असें– काल हा पदार्थ रूपादिहीन आहे. पण त्याला मीमांसकादिक सर्वेन्द्रियग्राह्य मानतात. कालाप्रमाणें ब्रह्महि रूपादिहीन असलें तरी तेंहि सर्वेन्द्रियग्राह्य असेल. यावरून 'जें सर्वेन्द्रियग्राह्य असतें त्याचें प्रत्यक्ष रूपादिनिरपेक्ष असतें' असा नियम निघतो.

(३५) प्रतिवादी — घटाद्यवच्छेदानें सत्तत्त्वाला जर चाक्षुषत्वादिक मानावयाचें असेल तर आकाशालाहि शब्दावच्छेदानें श्रावणत्व म्हृ० श्रोत्रेन्द्रियग्राह्यत्व म्हृ० श्रोत्रेन्द्रियजन्यज्ञानविषयत्व मानावें लागेल, त्याची वाट काय? (३६) वादी — यांतील तत्त्व असें आहे– एखादा पदार्थच स्वभावतःच प्रत्यक्षयोग्य असतो. पण कांही कारणानें त्याची प्रत्यक्षयोग्यता प्रतिरुद्ध होते. परंतु घटासारखें एखादें अवच्छेदक मिळालें म्हणजे त्या योग्यतेचा प्रतिबंध नाहीसा होतो, ती योग्यता प्रतिबंधशून्य होते. जसें राहुमंडळ नीलगुणाचें असल्यानें प्रत्यक्ष दिसण्यास योग्य आहे. परंतु दूर असल्यानें म्हृ० दूरत्व या दोषामुळें त्याची प्रत्यक्षयोग्यता स्थगित झालेली असते. पण शुक्लभास्वर अशा चंद्राशीं संबंध आला म्हणजे मग चन्द्रावच्छेदानें राहुमंडळाची प्रत्यक्षयोग्यता व्यक्त होते, ती फलोपधानामधें परिणत होते, राहुमंडळ दिसूं लागतें. (३७) तात्पर्य, सत् ब्रह्माची प्रत्यक्षयोग्यता अवस्था–अज्ञानकृत आवरणामुळें प्रतिबद्ध झालेली असते, ती घटावच्छेदानें व्यक्त होते. त्यामुळें तें ब्रह्म योग्य म्हृ० प्रत्यक्ष होतें. परंतु आकाश स्वभावतः प्रत्यक्षयोग्य नाही. कारण तें घटाप्रमाणें जड आहे. त्याची प्रत्यक्षयोग्यता अवरुद्ध म्हृ० प्रतिबद्ध झालेली आहे असें नव्हे. आतां जर तें स्वभावतःच प्रत्यक्षयोग्य असतें

नभस्तु स्वभावायोग्यमेव, न प्रतिरुद्धयोग्यताकम्, येन शब्दावच्छेदेन योग्यं भवेत्। (३८) यद्वा–द्रव्यग्रहे चक्षुषो रूपापेक्षा, न त्वन्यग्रहे। ब्रह्म तु न द्रव्यम्, 'अस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घम्' इति श्रुत्या चतुर्विधपरिमाणनिषेधेन द्रव्यत्वप्रतिषेधात्। अतो नानुपपत्तिः। (३९) अस्तु वा द्रव्यम्, तथाप्यध्यस्तद्रव्यत्ववति गुणादौ रूपानपेक्षचाक्षुषत्वदर्शनेन धर्म्यन्यूनसत्ताकद्रव्यत्ववत्येव चक्षू रूपमपेक्षते, (४०) ब्रह्मणि च द्रव्यत्वं धर्म्यपेक्षया न्यूनसत्ताकमेवेति न तद्ग्रहे रूपाद्यपेक्षा।

तर तें देखील शब्दावच्छेदानें प्रत्यक्ष झालें असतें. परंतु तें आकाश स्वभावतः प्रत्यक्षयोग्य नाही.

(३८) घटादि पदार्थ सद्रूपावर कल्पित आहेत हें सिद्ध करण्याकरितां ब्रह्माला सर्वेन्द्रियग्राह्यत्व सांगितलें, तें 'ब्रह्म हें द्रव्य आहे' असें गृहीत धरून सांगितलें. परंतु ब्रह्म हें द्रव्य नव्हे. त्याला द्रव्य म्हणतां येत नाही. प्रतिवादीचा नियम 'चाक्षुष ज्ञानाला रूपाची अपेक्षा असते' असा आहे. आमचें म्हणणें असें कीं, द्रव्याचें ज्ञान उत्पन्न करण्याच्या कामांत चक्षूला रूपाची अपेक्षा असते. द्रव्यभिन्न पदार्थाचें ज्ञान करण्याच्या कामामधें चक्षूला रूपाची अपेक्षा नाही. ब्रह्म तर द्रव्य नव्हे. तें द्रव्यभिन्न आहे. कारण, बृहदारण्यकामधील 'अस्थूलं अनणु अह्रस्वं अदीर्घम्' (बृ. उ. ३।८) हें वाक्य स्थूलत्व, अणुत्व, ह्रस्वत्व आणि दीर्घत्व या चारी परिमाणांचा ब्रह्मावर निषेध करीत आहे. परिमाणाचा निषेध केल्यानें ब्रह्माच्या द्रव्यत्वाचा अर्थातच निषेध झाला. तात्पर्य, ब्रह्माला द्रव्यभिन्नत्व असल्यानें त्याच्या चाक्षुषत्वाची अनुपपत्ति येत नाही. ब्रह्माला सर्वेन्द्रियग्राह्यत्व सिद्ध होतें. (३९) आतां जरी ब्रह्माला द्रव्यत्व मानलें तरी त्याला चाक्षुषत्व मानावयास अडचण येणार नाही. चक्षूला रूपाची अपेक्षा असते. परंतु ज्या द्रव्यत्वाची सत्ता धर्मीच्या सत्तेहून न्यून नसतें असें द्रव्यत्व ज्याच्यावर असतें त्याच्या ज्ञानाकरितांच चक्षूला रूपाची अपेक्षा असते. म्ह० 'धर्म्यन्यूनसत्ताकद्रव्यत्ववतः चाक्षुषे रूपापेक्षा' असा नियम मानावयास पाहिजे. कारण, ज्यांच्यावर द्रव्यत्वाचा अध्यास झालेला आहे अशा गुणकर्मादिकांचें चाक्षुष ज्ञान रूपाची अपेक्षा न करतांच झालेलें दिसतें. (४०) आतां ब्रह्माच्या ठिकाणीं जें द्रव्यत्व आहे त्याची सत्ता धर्मीच्या म्ह० ब्रह्माच्या सत्तेहून न्यून आहे, अन्यून नाही. म्हणून घटाद्यवच्छेदानें ब्रह्माचें ज्ञान होण्याला रूपाची अपेक्षा नाही.

मीमांसक शब्दाला द्रव्य मानतात. तसा एखाद्याला गुण किंवा कर्म हें द्रव्यच आहे असा भ्रम झाला आहे असें समजा. तर त्या अध्यस्तद्रव्यत्वक गुणादिकाचें जें चाक्षुष ज्ञान होईल तें ज्ञान द्रव्याचें म्हणून त्याला होणार. तो तसें समजणार. पण त्या ज्ञानाला रूपाची अपेक्षा नसणारच. प्राचीनन्यायमतानें बाह्य द्रव्याचें ज्ञान होण्याला रूपाची अपेक्षा असते. म्हणून ते रूपशून्य वायूचें प्रत्यक्ष ज्ञान मानीत नसतात. परंतु मीमांसकांच्या मतानें शब्दरूप द्रव्याचें ज्ञान श्रोत्रेन्द्रियानें होतें आणि त्याला रूपाची अपेक्षा नसते. म्हणून 'द्रव्यचाक्षुषे रूपापेक्षा' असा नियम न करतां 'धर्म्यन्यूनसत्ताकद्रव्यत्ववतः चाक्षुषे रूपापेक्षा' असाच नियम मानावा. 'ज्याच्यावरील द्रव्यत्वाची सत्ता धर्मीच्या सत्तेहून न्यून नसेल, अर्थात् समान असेल, त्याच्या चाक्षुषज्ञानाला रूपाची अपेक्षा असते' असा नियम. घटाचें चाक्षुष ज्ञान व्हावयाचें आहे. घटाची सत्ता व्यावहारिक आहे. घटावरील द्रव्यत्वाची सत्ता देखील व्यावहारिकच आहे. म्हणून घट धर्म्यन्यूनसत्ताकद्रव्यत्ववान् आहे. धर्मी घट. आतां घटकाभर असें समजूं कीं, 'घटावरील घटत्व हें एक द्रव्यच आहे' असा भ्रम झाला असून द्रव्य असलेल्या घटत्वाचें चाक्षुष ज्ञान व्हावयाचें आहे. येथें धर्मी घटत्व. त्याची सत्ता व्यावहारिक आहे. घटत्वावरील अध्यस्त द्रव्यत्वाची सत्ता प्रातिभासिक आहे. म्हणून घटत्वावरील द्रव्यत्व धर्मिन्यूनसत्ताक झालें, अन्यूनसत्ताक नाही. धर्मिन्यूनसत्ताकद्रव्यत्ववान् अशा घटत्वाच्या चाक्षुषज्ञानाला रूपाची अपेक्षा लागणार नाही. आतां ब्रह्मावर जरी द्रव्यत्व मानलें तरी तें तात्त्विक नसून व्यावहारिकच

(४१) कल्पितत्वं च स्वाभाववति प्रतीयमानत्वं वा स्वरूपज्ञाननिवर्त्यत्वं वेत्यन्यदेतत्।
(४२) तस्मात् परिच्छिन्नत्वमपि भवति हेतुरिति सिद्धम्।

इति परिच्छिन्नत्वहेतूपपत्तिः।

प्र. १५ – अंशित्वहेतूपपत्तिः

(१) चित्सुखाचार्यैस्तु– 'अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी, अंशित्वात्, इतरांशिवत्' इत्युक्तम्। तत्र तन्तुपदमुपादानपरम्। एतेनोपादाननिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वलक्षण-

---

असणार. धर्मी ब्रह्म. धर्मीची सत्ता पारमार्थिक. ब्रह्मावरील द्रव्यत्वाची सत्ता व्यावहारिक. अर्थात् ब्रह्मावरील द्रव्यत्व घटत्वावरील द्रव्यत्वाप्रमाणें धर्मिन्यूनसत्ताक झालें, धर्म्यन्यूनसत्ताक नाही. म्हणून ब्रह्माच्या घटाद्यवच्छेदानें होणाऱ्या चाक्षुषज्ञानाला रूपाची अपेक्षा नाही असें ठरतें. (४१) आतां जें द्रव्यत्वाचें कल्पितत्व म्ह० अध्यस्तत्व सांगितलें तें स्वाभाववति प्रतीयमानत्व किंवा स्वरूपज्ञाननिवर्त्यत्व यांपैकीं कोणतेंहि धरलें तरी चालेल ही गोष्ट निराळी.

ब्रह्म द्रव्य आहे. ब्रह्मावर द्रव्यत्व कल्पित आहे असें आतांच पूर्वी सांगितलें. या कल्पितत्वाचें स्वरूप काय? असा प्रश्न. त्याचें एक उत्तर स्वाभाववति प्रतीयमानत्व असें आहे. घटत्वावर द्रव्यत्वाचा भ्रम झाला आहे. तें द्रव्यत्व घटत्वावर वास्तविक नसून कल्पित आहे. स्व म्ह० द्रव्यत्व. स्वाभाववान् द्रव्यत्वाभाववान् घटत्व. घटत्वावर द्रव्यत्वाची प्रतीति आहे. म्हणून घटत्वावरील द्रव्यत्वाला स्वाभाववति प्रतीयमानत्वरूप कल्पितत्व जमलें. ब्रह्मावर द्रव्यत्व मानलें. स्व म्ह० द्रव्यत्व. स्वाभाववान् द्रव्यत्वाभाववान् ब्रह्म. ब्रह्मावर द्रव्यत्वाची प्रतीति आहे. म्हणून ब्रह्मावरील द्रव्यत्वाला कल्पितत्व जमलें. किंवा कल्पितत्व म्ह० स्वरूपज्ञाननिवर्त्यत्व असें दुसरें उत्तर. घटत्वावरील द्रव्यत्व स्वरूपज्ञानानें निवर्त्य आहे. स्वरूपाच्या म्ह० घटत्वाच्या 'घटत्व हें द्रव्य नसून सामान्य आहे' इत्याकारकज्ञानानें घटत्वावरील द्रव्यत्वाची निवृत्ति होते. घटत्व हें वस्तुतः द्रव्य नाही असें कळतें. तसेंच ब्रह्मावरील द्रव्यत्व स्वरूपाच्या ज्ञानानें म्ह० ब्रह्माच्या ज्ञानानें निवृत्त होतें. ब्रह्म वस्तुतः द्रव्य नव्हे असें कळतें.

एवं च कल्पितत्व म्ह० स्वाभाववति प्रतीयमानत्व किंवा स्वरूपज्ञाननिवर्त्यत्व होय.

तात्पर्य, सत्तत्त्वाला म्ह० ब्रह्माला रूपादिशून्यत्व असलें तरी सर्वेन्द्रियग्राह्यत्व जमतें म्हणून सर्वत्र अनुगतत्वानें प्रतीयमान अशा सत्तत्वावर सर्व पदार्थ कल्पित आहेत असें ठरतें. त्यामुळें ब्रह्मसिद्धिकार मण्डनमिश्रांनीं मांडलेलें अनुमान योग्यच आहे.

(४२) अशा रितीनें दृश्यत्व, जडत्व यांच्याप्रमाणें परिच्छिन्नत्व–हेतु देखील मिथ्यात्वाचा साधक आहे हें सिद्ध झालें.

प्र. १५

आतां अंशित्व या हेतूचें निरूपण करावयाचें.

(१) तत्त्वप्रकाशिका (चित्सुखी) या ग्रंथामधें चित्सुखाचार्यांनीं 'अंशिनः स्वांशगात्यन्ताभावस्य प्रतियोगिनः। अंशित्वादितरांशीव दिगेषैव गुणादिषु॥' (पृ. ४० पं. १०) या श्लोकामधें विश्वमिथ्यात्वानुमान मांडलें आहे. अनुमान असें– 'अयं पटः' हा पक्ष. एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें साध्य. साध्यामधील तन्तुशब्दानें उपादानकारण असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. म्हणून स्वोपादाननिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व असें साध्य झालें. स्व म्ह० 'हा पट'. ह्या पटाचें उपादानकारण 'हे तन्तु'. स्वोपादानभूत ह्या तन्तूंवर ह्या पटाचा अत्यन्ताभाव पूर्वी तर होताच, पण आतांहि वस्तुतः असला पाहिजे, आणि त्या स्वोपादाननिष्ठ अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व ह्या पटाला असलें पाहिजे अशी प्रतिज्ञा. अंशित्व हा हेतु. पट ज्यापेक्षां अंशी म्ह० सावयव आहे त्यापेक्षां तो स्वोपादाननिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी असला पाहिजे. 'इतर अंशी'

मिथ्यात्वसिद्धिः। (२) न च– कार्यस्य कारणाभेदेन तदनाश्रितत्वात् सिद्धसाधनम्, (३) अनाश्रितत्वेनान्याश्रितत्वेन वा उपपत्त्या अर्थान्तरं च इति– वाच्यम्, (४) अभेदे कार्यकारणभावव्याहत्या कथंचिदपि भेदस्यावश्याभ्युपेयत्वात्। (५) न च 'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः' (ब्र. सू.

दृष्टान्त. घट अंशी म्ह० सावयव आहे आणि तो स्वोपादान जें कपाल तन्निष्ठ अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी असतो. म्हणून जो जो अंशी असतो तो तो स्वोपादाननिष्ठात्यन्ताभावाचा प्रतियोगी असतो. हा पटहि अंशी आहे म्हणून तोहि एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी असलाच पाहिजे. असा न्यायप्रयोग.

या अनुमानानें पटादि विश्वाचें मिथ्यात्व सिद्ध होतें. मिथ्यात्व म्हणजे स्वोपादाननिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व. पट जेथें असतो तेथें तो वस्तुतः नसतो. तेथें तो भासतो इतकेंच. अर्थात् तो भास आहे, मिथ्या आहे. (२) **प्रतिवादी** — सांख्यांचा परिणामवाद धरला तर या अनुमानावर सिद्धसाधन हा दोष येतो. परिणामवादाप्रमाणें तंतु आणि पट म्ह० कारण आणि कार्य यांचा अत्यंत अभेद असल्यानें त्यांच्यामधें आश्रयाश्रयिभाव नाही. तंतु हा पटाचा आश्रय नव्हे आणि पट हा तंतूंचा आश्रित नव्हे. आतां जसा तंतूवर तोच तंतु नसल्यानें तंतूवर तंतूचा अत्यन्ताभाव असतो असें म्हणतां येतें, किंवा पटावर पटाचा अत्यन्ताभाव असतो असें म्हणता येतें, तसें पट तंतूंशीं अत्यन्त अभिन्न असल्यानें तन्तूंवर पटाचा अत्यन्ताभाव आहे असें म्हणतां येईल. अर्थात् पटाला तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व असतें. तरी पण तो पट मिथ्या नसतो. भूतलनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व असलें तरी त्यामुळें जसें पटाला मिथ्यात्व येत नाही, तसेंच हें आहे. पट मिथ्या नसला तरी त्याचें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व परिणामवादाला मान्यच आहे, म्हणून सिद्धसाधन आलें. (३) आतां नैयायिकांचा आरंभवाद धरला आणि तन्तुपटांचा भेद मानला तर सिद्धसाधनता येणार नाही, पण अर्थान्तरता हा दोष येईल. एतत्पटाचा अत्यन्ताभाव जर एतत्तन्तूंवर असेल तर एतत्पट एतत्तन्तूंवर नसणार, अर्थात् पट मुळीं अनाश्रितच असेल म्ह० त्याला कोणी आश्रय नसेलच. किंवा फार तर तो अन्याश्रित म्ह० इतरतन्तुनिष्ठ किंवा भूतलनिष्ठ असेल. परंतु तेवढ्यानें त्याचें मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही. घट अनाश्रित मानला किंवा अन्याश्रित मानला तरी त्याच्या उपादाननिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाची उपपत्ति लागते आणि सत्यत्वहि मानतां येतें म्हणून अर्थान्तरत्व आलें. एवं च चित्सुखांच्या अनुमानानें मिथ्यात्व सिद्ध न होतां मिथ्यात्वाहून निराळें जें अनाश्रितत्व किंवा अन्याश्रितत्व यांची उपपत्ति लागेल. म्हणून अर्थान्तरता हा दोष आला. (४) **वादी**— सिद्धसाधन येत नाही. परिणामवादी असले तरी तन्तुपटांमधें कार्यकारणभाव मानतातच. आतां जर तन्तु–पटांचा अत्यन्त अभेद मानला तर कार्यकारणभावाचा व्याघात येतो. कार्यकारणभावाचा अत्यन्त अभेदाशीं विरोध आहे. अर्थात् तन्तु–पटांमधें जर कार्यकारणभाव मानावयाचा आहे तर कसेंहि करून म्ह० भेदाभेदपक्ष मानून तन्तु–पटांमधें भेदहि मानलाच पाहिजे. आणि असा भेद मानला कीं स्वोपादाननिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्वहि सिद्ध होणारच. आणि तें परिणामवाद्यांना मान्य नाही. म्हणून सिद्धसाधन येत नाही. (५) **प्रतिवादी**— कार्यकारणांच्या मधें भेद मानल्यास 'तदनन्यत्वं०' (ब्र. सू. २।१।६।१४) या अधिकरणाशीं विरोध येईल. म्हणून भेद मानतां येत नाही. तदनन्यत्वम्– तत् म्ह० कारण. अन्यत्व म्ह० भेद. अनन्यत्व म्ह० भेदाभाव. कार्याचें कारणाशीं अनन्यत्व म्ह० अभेद असतो. कां ? तर 'आरम्भणशब्दादिभ्यः'. आरम्भणशब्द म्ह० 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयम्' हें वाक्य. विकार हा केवळ वाचारम्भण आहे. वाणीनें आरंभिला जातो, शब्दानें केवळ उच्चारला जातो. विकार म्ह० घटादिक कार्य तात्त्विक नसून केवळ शाब्दिक आहे, विकार नाममात्र आहे, असें तें वाक्य सांगतें. आदिशब्दावरून 'एकाच्या ज्ञानानें सर्व विश्वाचें ज्ञान होतें' ही प्रतिज्ञा घ्यावयाची आहे. या प्रतिज्ञेवरूनहि कार्याचा कारणाशीं अभेद मानावा लागतो. घटाहून पट भिन्न असल्यानें घटाच्या ज्ञानानें पटाचें

२।१।६।१४) इत्यधिकरणविरोधः, (६) उपादानव्यतिरेकेणोपादेयं नास्तीत्यस्यैव तदर्थत्वात्। (७) बाधात्तन्मात्राश्रितत्वेन पक्षविशेषणाद्वा नार्थान्तरम्। (८) न च प्रकृतेऽपि बाधः, तस्योद्धरिष्यमाणत्वात्। (९) न चात्यन्ताभावस्य प्रामाणिकत्वाप्रामाणिकत्वविकल्पावकाशः, तस्य प्रागेव निरस्तत्वात्। (१०) न च- कस्यचित् पटस्य संयोगवृत्त्यैतत्तन्तुषु सत्त्वेन तत्र व्यभिचार इति- वाच्यम्, (११) तत्समवेतस्य तन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमङ्गीकुर्वतः तत्संयोगिनस्तन्निष्ठात्यन्ता-

---

ज्ञान होणार नाही. परंतु कार्य उपादानकारणाहून भिन्न नसल्यानें उपादानाच्या ज्ञानानें उपादेय ज्ञात होतें. तात्पर्य, तदनन्यत्वाधिकरणाशीं विरोध न यावा म्हणून कार्यकारणांचा भेद मानतां येत नाही. अर्थात् सिद्धसाधन येणार. (६) वादी — प्रतिवादी म्हणतो तसें तदनन्यत्वाधिकरणाचें तात्पर्य नाही. उपादानाहून उपादेय म्ह० कार्य तत्त्वतः निराळें नाही इतकेंच आरम्भणाधिकरणाचें तात्पर्य आहे. अर्थात् व्यवहारामधें भेदाभेद मानावा लागतो. म्हणून कार्यकारणांच्या मधें भेद मानला तरी अधिकरणविरोध येत नाही. (७) प्रतिवादीनें अनाश्रितत्व सिद्ध होत असल्यानें अर्थान्तरता येते असें सांगितलें आहे. परंतु तोहि दोष येत नाही. कारण, 'उपादेयं न अनाश्रितम्' या ज्ञानानें कार्याच्या अनाश्रितत्वाचा बाध होतो. कार्याला उपादानाचा आश्रय अवश्य आहे. कार्य असून त्याला कोणीच आश्रय नाही असें मानतांच येत नाही. अनाश्रितत्वाप्रमाणें अन्याश्रितत्वानेंहि अर्थान्तरता येत नाही. कारण, साध्यकोटीमधें 'तन्मात्राश्रितत्वे सति' असें विशेषण द्यावयाचें आहे. तन्मात्राश्रितत्व म्ह० एतत्तन्तुमात्राश्रितत्व. एवं च एतत्तन्त्वाश्रितत्वे सति अन्यानाश्रितत्वं म्ह० हा पट या तन्तूंचा आश्रित आहे, अन्याश्रित नाही, आणि एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी आहे असें साध्य. अर्थात् अन्याश्रितत्व मानून येणारी अर्थान्तरता येत नाही. (८) प्रतिवादी — प्रकृतस्थळीं म्ह० एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व या साध्याचा 'इह तन्तुषु पटः' या प्रत्यक्षज्ञानानें बाध होतो. आमच्या अनाश्रितत्वावर जसा वादीनें बाध दिला, तसा वादीच्या अनुमानावरहि बाध हा हेत्वाभास येतो. वादी — न च बाधः. आमच्यावर बाध येत नाही. तो बाध आम्ही पुढें काढून टाकणार आहों. एवं च आमच्यावर बाध नाही. (९) प्रतिवादी — तन्तूंवर पटाचा प्रागभाव असतो आणि स्वप्रागभावाधिकरणावर स्वात्यन्ताभाव राहण्याला प्रमाण आहे, नाही, याविषयीं मतभेद आहे. म्ह० स्वप्रागभावाधिकरणावर स्वात्यन्ताभाव प्रामाणिक म्ह० प्रमाणसिद्ध आहे असें एक मत, तर प्रामाणिक नाही असें दुसरें मत आहे. तेव्हां हा एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभाव विकल्पाच्या घोटाळ्यामधें पडतो आणि त्यामुळें मिथ्यात्वाचा निर्णय करतां येत नाही. वादी — तुम्ही म्हणतां त्या विकल्पाला अवकाश मुळींच मिळत नाही. विकल्प मानण्याचें कांहीच कारण नाही. प्रागभावाधिकरणावर अत्यन्ताभाव राहण्याला विरोध नाही हा मुद्दा आम्ही चतुर्थमिथ्यात्वप्रकरणामधें सिद्ध केला आहे. विकल्पाचा निरास पूर्वी झाला आहे. अर्थात् विकल्पाचा घोटाळा नसल्यानें मिथ्यात्वाचा निर्णय होतो. (१०) प्रतिवादी — पक्षभूत पटाच्या उपादानकारणीभूत तंतूंवर दुसरा एखादा पट संयोगसंबधानें राहूं शकेल. अर्थात् या संयुक्त असलेल्या दुसऱ्या पटाचा अत्यन्ताभाव एतत्तन्तूंवर नसणार म्हणून या दुसऱ्या पटावर साध्य नाही, परंतु अंशित्व हा हेतु आहे. त्यामुळें साध्याभाववद्वृत्तित्वरूप व्यभिचार अंशित्वहेतूवर येतो. (११) वादी — इति न च वाच्यम्. कारण, तो दुसरा पटहि पक्षतावच्छेदकपटत्वावच्छिन्न असल्यानें पक्षसम म्ह० तो पट आत्तां पक्ष म्हणून धरला नसला तरी पक्ष म्हणून धरण्यासारखाच आहे, पक्षासारखाच आहे म्ह० तो पक्षापैकींच आहे. म्हणजे असें कीं— जो वादी एतत्तन्तूंवर समवायसंबंधानें राहणाऱ्या पटाला एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व मानतो, तो एतत्तन्तूंवर संयोगसंबंधानें राहणाऱ्या पटावर देखील एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप साध्य मानावयास भिईल कीं काय? तो तादृशप्रतियोगित्वाचा अंगीकार सहज करील. एवं च त्या दुसऱ्या संयुक्त

भावप्रतियोगित्वाङ्गीकारेण पक्षसमत्वात्। (१२) न चाव्याप्यवृत्तित्वेनार्थान्तरम्, (१३) पटतदभावयोरेकाधिकरणवृत्तौ विरोधस्य जगति दत्तजलाञ्जलित्वप्रसङ्गात्, (१४) संयोगतदभावयोरप्येकाधिकरणवृत्तित्वानभ्युपगमात्। (१५) अभ्युपगमे वा एतत्तन्तुत्वावच्छिन्नवृत्तित्वमत्यन्ताभावस्य विशेषणं देयम्। (१६) एवमेतत्कालीनत्वमपि। तेन कालान्तरीयाभावमादाय नार्थान्तरम्। (१७) न च

पटावरहि साध्य आहेच. म्हणून व्यभिचार येत नाही. (१२) प्रतिवादी— संयुक्त पटावर व्यभिचार येत नसला तरी अर्थान्तरत्व येतें. तुमच्या अनुमानानें पटाचें अव्याप्यवृत्तित्व सिद्ध होईल, पण मिथ्यात्व सिद्ध होणार नाही. कपिसंयोग वृक्षवृत्ति असून वृक्षनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी पण असतो. म्हणून कपिसंयोग अव्याप्यवृत्ति असतो. अव्याप्यवृत्तित्व म्ह० स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्व होय. एकाच अधिकरणावर स्वात्यन्ताभाव असून स्वहि असेल तर तें स्व अव्याप्यवृत्ति समजावें. दुसऱ्या पटाचा अत्यन्ताभाव एतत्तन्तूंवर असून तो पटहि तेथें आहे म्हणून तो संयुक्त पट अव्याप्यवृत्ति ठरेल. त्यामुळें अर्थान्तरत्व येतें. (१३) वादी — अर्थान्तरत्व मुळींच येत नाही. पटासारख्या कोणत्याहि द्रव्याला अव्याप्यवृत्तित्व मानल्यास लोकामधें पट आणि पटाभाव यांच्या एका अधिकरणावर राहण्याला जो विरोध प्रसिद्ध आहे, त्याला जलांजलि म्ह० तिलांजलि देण्याचा प्रसंग येईल. तात्पर्य, पटाला अव्याप्यवृत्तित्व मानतां येत नाही. म्हणून अव्याप्यवृत्तित्वानें येणारें अर्थान्तरत्व नाही. (१४) प्रतिवादी — पट आणि पटाभाव यांना जर एकाधिकरणत्व मानावयाचें नसेल तर संयोग आणि संयोगाभाव यांच्या एकाधिकरणवृत्तित्वालाहि तिलांजलि देणें तुम्हांला भाग पडेल. वादी — संयोगतदभावांच्या ऐकाधिकरण्याला तिलांजलि देण्याला आम्ही सिद्धच आहों. घटतदभावांच्या प्रमाणें संयोगतदभावांचें एकाधिकरणवृत्तित्वहि आम्ही मानीत नाहीच. (१५) प्रतिवादी— पण नैयायिक संयोगतदभावांचें ऐकाधिकरण्य मानतात. वादी— नैयायिक मानतात तर आम्हीहि मानूं. पण त्यापक्षीं साध्यघटक अत्यन्ताभावाला एतत्तन्तुत्वावच्छिन्नवृत्तित्व असें विशेषण देऊं. त्यामुळें अव्याप्यवृत्तित्वानें अर्थान्तरता येणार नाही. संयोगतदभाव वृक्षवृत्ति आहेत. पण संयोगाचें वृक्षवृत्तित्व अग्रावच्छिन्न आहे आणि संयोगाभावाचें वृक्षवृत्तित्व मूलावच्छिन्न आहे असें नैयायिक मानतात. म्ह० ते संयोगतदभावांचें वृक्षवृत्तित्व भिन्न अवच्छेदकांनीं अवच्छिन्न मानतात. वृक्षत्वावच्छिन्नवृत्तित्व म्ह० एकावच्छेदकावच्छिन्नत्व ते मानीत नाहीत. आम्ही तर अत्यन्ताभावाला एतत्तन्तुत्वावच्छिन्नवृत्तित्व असें विशेषण दिलें आहे. अर्थात् संयोगतदभावांचें वृत्तित्व एकावच्छेदकावच्छिन्नच मानतों. त्यामुळें नैयायिकमतानें देखील अर्थान्तरत्व दोष आमच्यावर येत नाही. (१६) प्रतिवादी— अव्याप्यवृत्तित्व दोन प्रकारचें असतें— दैशिक म्ह० देशकृत आणि कालिक म्ह० कालकृत. कपिसंयोग वृक्षाच्या अग्रावर असला तर मूलावर नसतो. हें संयोगाचें दैशिक अव्याप्यवृत्तित्व समजावें. तसेंच संयोगाभावाचेंहि समजावें. आतां वृक्षाच्या अग्रावर कपिसंयोग या घटकेला असला तर दुसऱ्या घटकेला नसेल. हें संयोगाचें कालकृत अव्याप्यवृत्तित्व झालें. या दोन प्रकारांपैकीं तुमच्या एतत्तन्तुत्वावच्छिन्नवृत्तित्व या विशेषणामुळें दैशिक अव्याप्यवृत्तित्व येणार नाही, परंतु कालिक अव्याप्यवृत्तित्व येईल. तन्तूंवर आत्तां पट आहे पण इतर वेळीं नव्हता किंवा नसेल. त्यामुळें कालान्तरीय म्ह० अन्यकालीन पटाभाव घेऊन अव्याप्यवृत्तित्व येईल आणि अर्थान्तरत्व दोष येईल. वादी — साध्यांतील अभावाला जसें एतत्तन्तुत्वावच्छिन्नवृत्तित्व हें विशेषण दिलें, (एवं) त्याचप्रमाणें एतत्कालीनत्व म्ह० या वेळचा म्ह० एतत्कालावच्छिन्नवृत्तित्व असें दुसरें विशेषण आम्ही देऊं. तुम्ही अन्यकालीन पटाभाव घेऊन अव्याप्यवृत्तित्व आणतां, पण आम्ही म्हणतों कीं, एतत्कालीन असाच अत्यन्ताभाव घ्यावयाचा. त्यामुळें कालिक अव्याप्यवृत्तित्व येत नाही आणि अर्थान्तरत्वहि नाही. (१७) प्रतिवादी — चित्सुखांच्या अनुमानावर सिद्धसाधनादि दोष येत नसले तरी बाध हा मोठाच दोष येतो. 'या तंतूंवर

'इह तन्तुषु पटः' इतिप्रत्यक्षबाधः, (१८) तस्य भ्रमसाधारणतया चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षव-

पट आहे' असें चाक्षुष प्रत्यक्ष आहे. अनुमानापेक्षां प्रत्यक्ष प्रबळ असतें. तंतूंवर पटाचें प्रत्यक्षत्व असल्यानें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व या अनुमानसाध्य धर्माचा बाध होतो. 'यस्य साध्याभावः प्रमाणान्तरेण निश्चितः स बाधितः'. (१८) वादी— न च बाधः. तुम्ही सांगितलेलें प्रत्यक्ष चित्सुखांच्या अनुमानापेक्षां प्रबळ नाही. 'इह तन्तुषु पटः' हें प्रत्यक्षज्ञान प्रमात्मकहि असूं शकेल आणि भ्रमात्मकहि असूं शकेल. म्ह० तें प्रत्यक्षत्व भ्रमप्रमासाधारण आहे. प्रमेचा किंवा भ्रमाचा आकार सारखाच असतो. 'हा साप आहे' असें प्रत्यक्ष ज्ञान सळसळणाऱ्या खऱ्या सापाला पाहूनहि होतें आणि साधारण अंधारामधील दोरीच्या तुकड्याला पाहूनहि होतें. भ्रमोत्तर यथार्थज्ञान झाल्यावर पूर्वज्ञानाचें अप्रामाण्य म्ह० भ्रमत्व कळून येतें. 'इह तन्तुषु पटः' या ज्ञानावरहि अप्रामाण्याची शंका येणें शक्य आहे. कारण, या आकाराचें ज्ञान भ्रमात्मकहि असतें. तेव्हां 'इह तन्तुषु पटः' हें प्रत्यक्षहि भ्रमात्मक नसेल कशावरून? अशी शंका येईल. पृथ्वीवरील माणसाला आकाशस्थ २,४०,००० मैल दूर असलेला चंद्र टीचभर व्यासाचा दिसतो. पण नव्य ज्योर्तिविद् सांगतात कीं, तो जवळजवळ २॥ –३ हजार मैल व्यासाचा आहे. अर्थात् चन्द्राच्या प्रादेशिकत्वाचें प्रत्यक्ष ज्ञान आहे पण तो भ्रम आहे. तें चन्द्रप्रादेशिकत्वाचें ज्ञान अप्रामाण्यशंकेनें आस्कन्दित म्ह० घेरलेलें आहे. 'इह तन्तुषु पटः' हें ज्ञानहि प्रत्यक्षच आहे म्हणून तेंहि अप्रामाण्याच्या शंकेनें आस्कन्दित असणार. आणि अप्रामाण्यशङ्काकलुषित प्रत्यक्ष अनुमानाचें बाधक होऊं शकत नाही. म्हणून बाध येत नाही.

बाध्यबाधकभावाचा नियम – 'अनाहार्य– अप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दित– तद्धर्मिकतदभावनिश्चयः लौकिकसंनिकर्षाजन्य–दोषविशेषाजन्य– तद्धर्मिकतद्वत्ताज्ञानस्य प्रतिबन्धकः' असा आहे. 'समोरच्या भूतलावर घट नाही' असें ज्ञान झालें तर 'समोरच्या भूतलावर घट आहे' असें ज्ञान उत्पन्न होणार नाही. आणि तसें ज्ञान आधींच झालेलें असेल तर त्याचें भ्रमत्व ठरेल. प्रतिबन्ध दोन प्रकारचा संभवतो– उत्पत्तीचा प्रतिबन्ध आणि प्रामाण्याचा प्रतिबन्ध. घटाभावाचें ज्ञान घटज्ञानाला उत्पन्न होऊं देणार नाही, किंवा पूर्वोत्पन्न घटज्ञानाच्या प्रामाण्यज्ञानाला उत्पन्न होऊं देणार नाही अर्थात् घटज्ञानाचें अप्रामाण्य ठरवील. तद्धर्मिक= भूतलधर्मिक तदभाववत्ताज्ञान= घटाभाववत्ताज्ञान तद्धर्मिक= भूतलधर्मिक तद्वत्ताज्ञानाचें = घटवत्ताज्ञानाचें प्रतिबन्धक असतें. आहार्य ज्ञान म्ह० घटकाभर मानलेलें ज्ञान हें केवळ ऐच्छिक असतें. म्हणून बाधकज्ञानाला अनाहार्य असें विशेषण दिलें आहे. दुसरें असें – ज्या ज्ञानाचें अप्रामाण्य कळलें असेल तें ज्ञान बाधक होणार नाही. बाधकज्ञानाच्या अप्रामाण्याची शंका देखील येतां कामा नये म्ह० बाधक ज्ञान अप्रामाण्यशंकेनें अनास्कन्दित असलें पाहिजे. म्हणून अप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दित असें विशेषण दिलें आहे. तिसरें असें – संशयात्मक ज्ञान बाधक होऊं शकत नाही म्हणून बाधक ज्ञान निश्चयरूपच असतें. मात्र हा निश्चय भ्रमात्मक असला तरी चालेल. पण त्याचें भ्रमत्व कळलेलें नसावें. यासाठीं नुसतें 'ज्ञान' असें न म्हणतां निश्चय असें म्हटलें आहे. एवं च बाधक ज्ञान म्ह० प्रतिबन्धक ज्ञान अनाहार्य, अप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दित, निश्चयरूप असलें पाहिजे. आतां बाध्यज्ञानाविषयीं पाहूं. तद्धर्मिक तद्वत्ताज्ञान हें बाध्य होय. एतद्भूतलधर्मिक एतद्घटाभाववत्ताज्ञानाचें म्ह० या भूतलावरील या घटाच्या अभावाच्या ज्ञानाचें अन्यभूतलधर्मिक एतद्घटवत्ताज्ञान किंवा एतद्भूतलधर्मिक अन्यघटवत्ताज्ञान बाध्य होणार नाही, कारण, त्यांच्यामधें विरोध नाही. म्हणून 'तद्धर्मिकतद्वत्ताज्ञानस्य' असें म्हटलें आहे. तद्धर्मिकतद्वत्ताज्ञान जर लौकिकसंनिकर्षजन्य असेल म्ह० चक्षुरादि इंद्रियांचा संयोगादि संबंध येऊन घटादिकांचें ज्ञान झालेलें असेल, तर त्याचा बाध होणार नाही. कारण, हें प्रत्यक्ष प्रमाणसिद्ध असल्यानें बलिष्ठ असणार. म्हणून बाध्यज्ञान लौकिकसंनिकर्षजन्य नसावें, तर लौकिकसंनिकर्षाजन्य असावें. तसेंच बाध्य ज्ञान दोषविशेषजन्य नसावें. दोषजन्य ज्ञानाचा

दप्रामाण्यशङ्कास्कन्दितत्वेनाबाधकत्वात्। (१९) बाधोद्धारे च विस्तरेणैतद्वक्ष्यामः। (२०) न च-अन्यासमवेतस्यांशित्वमेतत्तन्तुसमवेतत्वं विना न युक्तमिति विरुद्धो हेतुरिति- वाच्यम्, (२१) एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वेऽप्येतत्तन्तुसमवेतस्य सत्त्वेनांशित्वस्य साध्येनाविरोधात्। (२२) एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वं हि एतत्समवेतत्वे प्रयोजकं न भवति, परमते केवलान्वयिधर्ममात्रस्य एतत्समवेतत्वापत्तेः; (२३) किंत्वेतन्निष्ठप्रागभावप्रतियोगित्वादिकम्। तच्चैतन्निष्ठात्यन्ता-

---

बाध होत नाही म्ह० त्याची उत्पत्ति थांबत नाही. 'कापूस पांढरा असतो' असें हजारों वेळां पाहिलेलें असलें तरी कावीळ किंवा कामीण झाल्यानें पित्त-दोषामुळें कापूस पिवळा दिसावयाचाच. कार्पास-पीतत्वज्ञानाचें अप्रामाण्य म्ह० भ्रमत्व लक्षांत येईल, पण कापसाच्या पीतत्वाचें ज्ञान होणारच. म्हणून बाध्य ज्ञानाला दोषविशेषाजन्य असें विशेषण दिलें आहे. आतां बाध्य ज्ञान संशय किंवा निश्चय असें कोणतेंहि असूं शकेल. म्हणून संशयाचा आणि निश्चयाचाहि संग्रह करण्याकरितां 'ज्ञान' असा सामान्य शब्द योजला आहे. एवं च लौकिकसंनिकर्षा-जन्य-दोषविशेषाजन्य-तद्धर्मिकतद्वत्ताज्ञान बाध्य असतें.

आतां प्रकृत. 'इह तन्तुषु पटः' हें प्रत्यक्ष ज्ञान निश्चयात्मक आहे, आहार्य नाही, परंतु अप्रामाण्य-शङ्कास्कन्दित आहे, अप्रामाण्यशङ्कानास्कन्दित नाही, म्हणून तें 'विमतं मिथ्या, अंशित्वात्' या अनुमानाचें बाधक नाही. अर्थात् प्रत्यक्षानें बाध होत नाही. (१९) या विषयीं आम्ही 'बाधोद्धार' या प्रकरणा-मधें विस्तरानें सांगणार आहों.

(२०) **प्रतिवादी** — अंशित्व हा हेतु एतत्तन्तु-निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व या साध्याशीं विरुद्ध आहे. अंशित्वहेतूवर विरोध हा हेत्वाभास येतो. पट जर अंशी म्ह० सावयव असेल तर तो कोठेंतरी —अर्थात् अवयवांवर— समवेत म्ह० समवायसंबंधानें राहणारा असलाच पाहिजे. पट जर सर्वथा अन्या-समवेत असेल म्ह० तो कोठेंहि समवायसंबंधानें राहत नसेल तर त्याचें अंशित्व मानणेंच अयुक्त ठरेल. पट जर अन्यासमवेत असेल म्ह० तन्तूंहून इतरत्र समवेत नसेल तर त्याच्या अंशित्वाची उपपत्ति एतत्तन्तुसमवेतत्वावांचून लागणार नाही. पट जर सावयव आहे, तर अन्यासमवेत असला तरी एतत्तन्तुसमवेत असलाच पाहिजे. आतां जर पट एतत्तन्तुसमवेत आहे तर त्याचा अत्यन्ताभाव एतत्त-न्तुनिष्ठ असणें शक्य नाही. म्हणून अंशित्व हा हेतु विरुद्ध आहे. 'साध्यासमानाधिकरणत्वं विरुद्धत्वम्'. किंवा अंशित्व हें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वा-भावाचें व्याप्य असणार, तादृशप्रतियोगित्वाचें व्याप्य नसणार म्हणून विरुद्धत्व. 'साध्याभावव्याप्यत्वं विरुद्धत्वम्'. (२१) **वादी** — विरुद्धत्व येत नाही. पट जरी एतत्तन्तुनिष्ठ अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी असला म्ह० पटाचा अत्यन्ताभाव एतत्तन्तूंवर असला तरी तो पट एतत्तन्तुसमवेत असूं शकतो, म्हणून एतत्तन्तुसमवेतत्वाचा आणि अंशित्वाचा एतत्तन्तु-निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाशीं विरोध नाहीं. म्हणून हेतु साध्यविरुद्ध नाही. (२२) अंशित्वाचा एतत्तन्तु-निष्ठ अत्यन्ताभावाच्या प्रतियोगित्वाशीं विरोध कसा नाही हें पाहूं. प्रथमतः एतत्समवेतत्वाचें म्ह० एतत्त-न्तुसमवेतत्वाचें प्रयोजक कोण हें पहावयाचें. आमचें म्हणणें असें कीं, एतन्निष्ठ म्ह० एतत्तन्तुनिष्ठ अत्यन्ता-भावाचें अप्रतियोगित्व हें एतत्समवेतत्वाचें प्रयोजक नाही. तें प्रयोजक मानलें तर प्रमेयत्व, अभिधेयत्व यासारखे जे धर्म केवलान्वयी म्ह० अत्यन्ताभावा-प्रतियोगी असतात, त्यांनाहि एतत्समवेतत्व म्ह० किंचित्समवेतत्व मानावें लागेल. पण प्रमेयत्वादिक केवलान्वयी धर्म परमतीं म्ह० नैयायिकमतीं समवेत नसतात. कारण, ते धर्म विषयतारूप असल्यानें स्वरूपसंबन्धानें राहणारे असतात, समवायानें नव्हे. तात्पर्य, एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्व म्ह० एत-त्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभाव म्ह० प्रकृत-साध्याभाव हा एतत्समवेतत्वाचा प्रयोजक नव्हे. (२३) तर मग कोण प्रयोजक? तर एतन्निष्ठ-प्रागभावप्रतियोगित्व हें एतत्समवेतत्वाचें प्रयोजक समजावें. कार्याचा प्रागभाव कार्याच्या समवायि-कारणावर असतो. 'ध्वंसप्रागभावौ स्वप्रतियोगि-

भावप्रतियोगित्वेऽपि न विरुद्धमित्युपपादितमधस्तात्। (२४) एतत्समवेतत्वं चैतदुपादानकत्वम्, न तु नित्यसंबन्धशालित्वम्, तस्यानभ्युपगमात्। (२५) ननु– 'अयं पट एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभाव-

समवायिकारणवृत्ती'. पटाचें समवायिकारण तन्तु, पटाचा प्रागभाव तन्तूंवर असतो, म्हणून नंतर पट तन्तूंवर समवायसंबंधानें उत्पन्न होतो अशी नैयायिकांची प्रक्रिया आहे. म्हणून एतत्समवेतत्वाचें प्रयोजक एतन्निष्ठप्रागभावप्रतियोगित्वच असतें. आतां जर प्रागभावच मानावयाचा नसेल तर सांख्यानुसारानें अवस्थान्तराक्रान्तत्व म्ह० निराळ्या अवस्थेनें आक्रान्त म्ह० युक्त असणें, किंवा वेदान्तानुसारानें अव्यक्तनामरूपाक्रान्तत्व (उपादानकारणामध्यें कार्याचीं नामरूपें अव्यक्तस्थितीमध्यें असणें) हें एतत्समवेतत्वाचें प्रयोजक मानावें. तन्तूच्या अनेक अवस्था असतात. तो प्रथमतः कापसाच्या अवस्थेमध्यें होता. नंतर तो तंतूच्या अवस्थेमध्यें आला. नंतर खळीनें युक्त अशा अवस्थेमध्यें गेला. नंतर ताण्याच्या अवस्थेमध्यें गेला. पुढें वयनाच्या म्ह० वाण्याच्या (वाणा) अवस्थेमध्यें गेला. आणि मग तो तन्तु पटाच्या अवस्थेमध्यें व्यक्त झाला. अर्थात् पटावस्थेपूर्वी तन्तु अवस्थान्तराक्रान्त होता. तंतु अवस्थान्तराक्रान्त होता म्हणून नंतर मग त्या तन्तूवर पट समवायसंबंधानें परिणत झाला. अर्थात् एतत्तन्तुसमवेतत्वाचें प्रयोजक अवस्थान्तराक्रान्तत्व हें होय. पटाची नामरूपें तन्तु-अवस्थेमध्यें व्यक्त नसून अव्यक्त होतीं. नंतर तीं व्यक्त झालीं. अर्थात् तन्तु पटाच्या अव्यक्तनामरूपांनीं आक्रान्त होते. मग कोष्टी, धोटा यांच्या व्यापारानें तो पट तन्तूंवर समवेत झाला. म्हणून पटाच्या एतत्तन्तुसमवेतत्वाचें प्रयोजक अव्यक्तनामरूपाक्रान्तत्व हें मानावें. आतां एतन्निष्ठप्रागभावप्रतियोगित्व, अवस्थान्तराक्रान्तत्व किंवा अव्यक्तनामरूपाक्रान्तत्व हें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाशीं विरुद्ध नाहीं या मुद्द्याचें उपपादन आम्हीं पूर्वी केल्यासारखेंच आहे. कारण, प्रागभाव आणि अत्यन्ताभाव यांच्यामध्यें विरोध नसल्यानें तंतूंवर पटप्रागभाव आणि पटात्यन्ताभाव एकाकाळींहि असूं शकतात असें द्वितीयमिथ्यात्वामध्यें सांगितलें आहे. तात्पर्य, एतन्निष्ठप्रागभावप्रतियोगित्वादिक एतत्समवेतत्वाचें प्रयोजक असल्यानें अंशित्व हा हेतु आणि एतन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें साध्य यांच्यामध्यें विरोध नाही. (२४) आतां प्रसंगानें एतत्समवेतत्व म्हणजे काय तें पाहूं. एतत्समवेतत्व म्ह० याच्यावर समवायसंबंधानें राहणें म्ह० नित्यसंबन्धशालित्व होय. समवाय हा एक संबन्ध आहे. पण तो संयोगाप्रमाणें अनित्य नाही. समवाय म्ह० नित्यसंबन्ध. आणि समवेतत्व म्ह० नित्यसंबन्धशालित्व म्ह० समवायिकारणावर समवायसंबंधानें राहणें असें नैयायिक मानतात. परंतु आम्ही एतत्समवेतत्वाचा अर्थ एतदुपादानकत्व असा करतों, नित्यसंबन्धशालित्व असा करीत नाही. कारण, आम्ही समवायसंबन्धच मानीत नाही. स्वरूपसंबंधानेंच समवायाचें काम भागतें. नाही तरी समवाय आणि त्याच्या अनुयोगिता–प्रतियोगिता, येथवेरीं गेल्यावर पुढें नैयायिकांना देखील स्वरूपसंबंधच मानावा लागतो. मग मधला खटाटोप कशाला? म्हणून तत्समवेतत्व म्ह० तदुपादानकत्वच होय. तन्तु पटाचें उपादानकारण आहे. पट तन्तूपादानक आहे.

सारांश, प्रागभावप्रतियोगित्वाचा प्रागभावाशीं विरोध आहे, एतन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचा एतन्निष्ठात्यन्ताभावाशीं विरोध आहे, परंतु प्रागभावप्रतियोगित्व हें प्रयोजक आणि अंशित्व हें त्याचें प्रयोज्य यांचा एतन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाशीं विरोध नाही. म्हणून अंशित्व हा हेतु विरुद्ध नाही.

(२५) प्रतिवादी— वादीच्या हेतूवर बाध किंवा विरोध येत नसला तरी सत्प्रतिपक्ष हा हेत्वाभास येतो. प्रतिरोध म्ह० प्रतिबन्ध हें प्रतिपक्षाचें कार्य आहे. सत्प्रतिपक्षाला प्रतिपक्षाचा अडथळा असतो. 'शब्दः नित्यः, श्रावणत्वात्, शब्दत्ववत्' असें मीमांसकांचें अनुमान. त्याच्यावर 'शब्दः अनित्यः, जन्यत्वात्, घटवत्' असें विरोधी अनुमान नैयायिक देतात. श्रावणत्व म्ह० श्रवणविषयत्व म्ह० श्रोत्रेन्द्रियजन्यज्ञानविषयत्व हा हेतु शब्दत्व या दृष्टान्तानें नित्यत्व सिद्ध करतो. तर जन्यत्व हा हेतु नित्यत्वाच्या अभावाला म्ह० अनित्यत्वाला सिद्ध करतो. जन्यत्व हा श्रावणत्वाचा प्रतिपक्ष आहे. म्हणून श्रावणत्व सत्प्रतिपक्ष झालें. सन् म्ह० अस्ति प्रतिपक्षः यस्य. सत्प्रतिपक्ष-

प्रतियोगी न, एतत्तन्त्वारब्धत्वात्, व्यतिरेकेण पटान्तरवत्' इति प्रतिरोधः । (२६) न चाप्रसिद्धविशेषणत्वम्, (२७) 'एतन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि,

---

स्थळीं कांहीच निर्णय होत नाही. दोन हेतु परस्परविरुद्ध असतात. सत्प्रतिपक्षहेत्वाभासाचें पर्यवसान साध्यानुमितीच्या अभावामधें किंवा संशयामधें होत असतें. वादीच्या अंशित्व-हेतूवर सत्प्रतिपक्षता हा दोष येत असल्यानें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप साध्याचा निश्चय होणार नाही. वादीच्या अनुमानाचें प्रतिपक्षभूत अनुमान असें – 'अयं पटः' हा पक्ष. 'एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभाव' हें साध्य. हें साध्य वादीच्या अनुमानांतील साध्याचा अभाव आहे. 'एतत्तन्त्वारब्धत्व' हा हेतु. एतत्-तन्तु-आरब्धत्व म्ह० या तन्तूंनीं आरंभिणें. या प्रतिपक्षानुमानामधील साध्य आणि हेतु एकव्यक्तिरूप असल्यामुळें अन्वयदृष्टान्त मिळणार नाही म्हणून व्यतिरेकव्याप्ति मांडली पाहिजे. 'साध्याभावहेत्वभावयोर्व्याप्तिः व्यतिरेकव्याप्तिः'. जेथें साध्याभाव तेथें हेत्वभाव अशी व्यतिरेकव्याप्ति मांडावयाची असते. व्यतिरेकव्याप्तीला पटान्तर हा दृष्टान्त. व्यतिरेकेण पटान्तरवत्. जो एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावाचा प्रतियोगी नसतो असें नाही, तर एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी असतो, तो एतत्तन्त्वारब्ध नसतो, जसा दुसरा पट. या दुसऱ्या पटाचा अत्यन्ताभाव एतत्तन्तूंवर असतो आणि हा दुसरा पट एतत्तन्त्वारब्ध नसतो, असें व्यतिरेकी उदाहरण. परंतु हा पट एतत्तन्त्वारब्ध नसतो असें नाही, म्हणून हा पट एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी नसतो. तात्पर्य, वादीच्या अनुमानावर सत्प्रतिपक्षता दोष येतो. (२६) **वादी** — 'अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी न' या प्रतिवादीच्या अनुमानांतील साध्यामधें अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभाव हा अंश विशेष्य असून त्यांतील अत्यन्ताभावाला एतत्तन्तुनिष्ठत्व हें विशेषण दिलें आहे. पण तें विशेषण अप्रसिद्ध आहे. अप्रसिद्ध असलेला पदार्थ अनुमानामधें प्रायः साध्य ठेवतां येत नाही. न्यायमतानें एतत्पटाचा अत्यन्ताभाव एतत्तन्तूंवर प्रसिद्ध नाही. विशेष्यांश अप्रसिद्ध असेल तर विशेष्यासिद्धि आणि विशेषणांश अप्रसिद्ध असेल तर विशेषणासिद्धि हा दोष येतो. येथें विशेषणाप्रसिद्धि म्ह० अप्रसिद्धविशेषणकत्व हा दोष येतो. किंवा 'एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी न' या साध्यामधें 'न' म्ह० अभाव हा विशेष्यांश असून एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हा अंश प्रतियोगितासंबन्धानें नञर्थावर विशेषण आहे. आम्ही (वादी) एतत्पटाला एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व मानतों, पण न्यायमतानें तें अप्रसिद्ध आहे. म्हणून अप्रसिद्धविशेषणत्व हा दोष येतो. (२७) **प्रतिवादी** — सर्वांशीं अप्रसिद्धि नाही. विशेषरूपानें म्ह० एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभावत्वरूपानें आमच्या अनुमानांतील साध्य प्रसिद्ध नसेल (आविष्कार १४।२६ पहा), परंतु किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व या सामान्यरूपानें विशेषणासह विशेष्य प्रसिद्ध आहे. पट अत्यन्ताभावप्रतियोगी असतोच आणि त्यांतील अत्यन्ताभाव कोठेंतरी राहणारा असतोच. मग तो एतत्तन्तुनिष्ठ असो, अन्यतन्तुनिष्ठ असो किंवा भूतलनिष्ठ असो. तो कोठेंतरी आहे, किंचिन्निष्ठ आहे हें निश्चित. हा मुद्दा सामान्यरूप अनुमानानें सिद्ध करतां येतो. अनुमान असें – 'एतन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' हा पक्ष. 'किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व' म्ह० कोठेंतरी असणाऱ्या अत्यन्ताभावानें निरूपित प्रतियोगित्व हें साध्य. एतद्भूतलावर पीत घट आहे आणि तद्भूतलावर नील घट आहे. एतद्भूतलावर नीलघटाभाव आहे आणि तद्भूतलावर पीतघटाभाव आहे. नील घट एतद्भूतलनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी आहे. नीलघटावर एतद्भूतलनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व आहे, परंतु तें प्रतियोगित्व पीतघटावर नाही, म्हणून एतद्भूतलनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचा अभाव पीतघटावर आहे. आणि म्हणून एतद्भूतलनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें पीतघटनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि आहे. त्याचप्रमाणें पीतघटावर तद्भूतलनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व आहे, परंतु तें प्रतियोगित्व नीलघटावर नाही, म्हणून तद्भूतलनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचा अभाव नीलघटावर आहे. आणि म्हणून तद्भूतलनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें नीलघट-

(२८) संसर्गाभावप्रतियोगित्वव्याप्यत्वात् , प्रागभावप्रतियोगित्ववत्’ इति सामान्यतस्तत्प्रसिद्धेः। (२९) न च– आकाशात्यन्ताभावस्य घटादौ संसर्गाभावप्रतियोगित्वव्याप्यत्वग्रहात् तस्य च केवलान्वयित्वेन किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभावात् तत्र व्यभिचार इति– वाच्यम् , (३०) संसर्गाभावप्रतियोगित्वानधिकरणे केवलान्वयिनि धर्मे सत्त्वेनाऽऽकाशात्यन्ताभावस्य संसर्गाभावप्रतियोगित्वाव्याप्य-

---

निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि आहे. यापैकीं पीतघटनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व किंवा नीलघटनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व यांतील अत्यन्ताभाव क्वचित् पीतघटनिष्ठ आणि क्वचित् नीलघटनिष्ठ असेल. म्हणजे प्रत्येक अत्यन्ताभाव किंचिन्निष्ठ झालाच म्ह० तो कोठेंतरी राहणाराच आहे. त्यामुळें किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हा साध्यांश प्रसिद्ध झाला. आणि ‘एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि’ अशी प्रतिज्ञा सिद्ध झाली. (२८) संसर्गाभावप्रतियोगित्वव्याप्यत्व हा हेतु आहे. संसर्गाभाव तीन प्रकारचा असतो– प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव आणि अत्यन्ताभाव. अर्थात् प्रतियोगित्वहि तीन प्रकारचें असणार– प्रागभावप्रतियोगित्व, ध्वंसप्रतियोगित्व आणि अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व. संसर्गाभावप्रतियोगित्व हें व्यापक असून प्रागभावप्रतियोगित्वादिक व्याप्य आहेत. एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हा पक्ष अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप असल्यानें तो संसर्गाभावप्रतियोगित्वाचा व्याप्य आहे. ‘तदभाववदवृत्तित्वं व्याप्यत्वम्’ जें जें संसर्गाभावप्रतियोगित्वव्याप्य असतें तें तें किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि असतें अशी व्याप्ति. प्रागभावप्रतियोगित्व हा दृष्टान्त. आकाश, काल इत्यादि पदार्थांचा प्रागभाव नसतो. म्हणून त्यांना प्रागभावप्रतियोगित्व नाही. पण घटाला प्रागभावप्रतियोगित्व आहे. म्हणून घटनिष्ठ प्रागभावप्रतियोगित्व हें आकाशादिनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि आहे. म्हणून प्रागभावप्रतियोगित्व संसर्गाभावप्रतियोगित्वव्याप्य असून किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि आहे अशी व्याप्ति सिद्ध झाली. एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हा पक्ष देखील संसर्गाभावप्रतियोगित्वव्याप्य आहे, म्हणून तो किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी असलाच पाहिजे असें अनुमान पूर्ण झालें. सारांश, अनुमानानें किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें सामान्यरूपानें प्रसिद्ध असल्यानें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभाव या साध्यावर विशेषणासिद्धि येत नाही. (२९) वादी — साध्यावर विशेषणासिद्धि येत नसली तरी हेतूवर व्यभिचार येतो. आकाशात्यन्ताभावाला घटादिकावर संसर्गाभावप्रतियोगित्वाचें व्याप्यत्व कळून येतें, आणि त्या आकाशात्यन्ताभावाला केवलान्वयित्व असल्यामुळें किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व नसतें, म्हणून आकाशात्यन्ताभावावर संसर्गाभावप्रतियोगित्व या हेतूचा व्यभिचार येतो.

आकाश हा अवृत्ति पदार्थ असल्यानें तो कोठेंहि राहत नाही. अर्थात् त्याचा अत्यन्ताभाव सर्वत्र आहे. आतां हा आकाशात्यन्ताभाव घटवृत्तित्वविशिष्ट धरला म्ह० घटावर राहणारा आकाशात्यन्ताभाव धरला तर घटवृत्तित्वविशिष्ट अशा आकाशात्यन्ताभावाचा अभाव पटावर दाखवितां येईल. पटावरहि आकाशात्यन्ताभाव असल्यानें पटावर आकाशात्यन्ताभावाभाव नाही, परंतु घटवृत्तित्वविशिष्ट आकाशात्यन्ताभाव पटावर नसल्यानें तादृश आकाशात्यन्ताभावाचा अभाव पटावर दाखवितां येईल. म्हणून घटवृत्तित्वविशिष्ट आकाशाभाव पटनिष्ठ अभावाचा प्रतियोगी झाला. आतां हें आकाशाभावावरील पटनिष्ठ अभावाचें प्रतियोगित्व संसर्गाभावप्रतियोगित्वाचें व्याप्य आहे, म्हणून आकाशात्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व संसर्गाभावप्रतियोगित्वाचें व्याप्य आहे. परंतु आकाशात्यन्ताभाव केवलान्वयी आहे, त्यामुळें त्याचा अत्यन्ताभावच नाही. तर मग त्या आकाशात्यन्ताभावावर अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व किंवा किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें साध्य तरी कोठून येणार ? अर्थात् आकाशात्यन्ताभावप्रतियोगित्वावर हेतु असून साध्य नाही, म्हणून हेतूवर व्यभिचार आला. (३०) प्रतिवादी — इति न च वाच्यम्. आकाशात्यन्ताभाव संसर्गाभावप्रतियोगित्वाचें अधिकरण नसलेल्या केवलान्वयिधर्मावर असतो, त्यामुळें त्याला संसर्गाभावप्रतियोगित्वाचें व्याप्यत्व नसतें, म्हणून व्यभिचार

त्वेन व्यभिचाराभावात्- (३१) इति चेत्, न, यत्रैतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं तत्रैतत्तन्त्वारब्धत्वाभाव इति व्यतिरेकव्याप्तावेतन्निष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्वस्योपाधित्वेन प्रतिरोधस्य हीनबलत्वात्, (३२) एतत्तन्त्वारब्धत्वाभावव्यापकस्यैतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्वस्य पक्षावृत्तेः पक्षवृत्तितया

येत नाही. घट किंवा पट यांचा अत्यन्ताभावादिरूप संसर्गाभाव असतो, म्हणून घट पट हे संसर्गाभावीय-प्रतियोगित्वाधिकरण आहेत. परंतु आकाशाभाव जसा संसर्गाभावप्रतियोगित्वाधिकरण असलेल्या घटादिकांवर आहे, तसा तो संसर्गाभावप्रतियोगित्वाधिकरण नसलेल्या प्रमेयत्वादिकासारख्या केवलान्वयिधर्मावरहि असतो. प्रमेयत्वाला संसर्गाभावप्रतियोगित्वच नाही. मग आकाशाभावाला संसर्गाभावप्रतियोगित्वव्याप्यत्व कोठून असणार ? 'व्यापकव्यभिचारिणः व्याप्यव्यभिचारित्वनियमात्'. व्यापकाशीं व्यभिचारी असणारा व्याप्यव्यभिचारी असतो असा नियम आहे. साध्य नसलें तरी हेतूहि नाहीच म्हणून व्यभिचार नाही.

तात्पर्य, 'एतन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं किंचिन्निष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि, संसर्गाभावप्रतियोगित्वव्याप्यत्वात्' या अनुमानानें 'अयं पटः एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी न, एतत्तन्त्वारब्धत्वात्' या प्रतिपक्षानुमानांतील एतत्तन्तुनिष्ठत्वरूप विशेषणांश प्रसिद्ध होत असल्यानें प्रतिपक्षानुमान निर्दोष आहे. म्हणून चित्सुखाचार्यांच्या अनुमानावर सत्प्रतिपक्षत्व दोष येतो. (३१) वादी — इति चेन्न. चित्सुखाचार्यांच्या अनुमानावर सत्प्रतिपक्षत्व दोष येत नाही. कारण, प्रतिरोध म्ह० प्रतिपक्षभूत अनुमान चित्सुखानुमानापेक्षां हीनबल म्ह० दुर्बळ आहे. त्याचें कारण, व्यतिरेकव्याप्तीमध्यें उपाधि येतो हें आहे. एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्व हें प्रतिपक्षानुमानामधील साध्य आहे आणि एतत्तन्त्वारब्धत्व हा हेतु आहे. 'जेथें साध्याभाव तेथें हेत्वभाव' अशी व्यतिरेकव्याप्ति मांडतात. प्रकृत स्थळीं 'जेथें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व असतें, तेथें एतत्तन्त्वारब्धत्वाभाव असतो' अशी व्यतिरेकव्याप्ति झाली. पटान्तरावर हा साध्याभाव आहे आणि त्या पटान्तरावर म्ह० दुसऱ्या पटावर एतत्तन्त्वारब्धत्वाभाव हा हेत्वभावहि आहे. या व्यतिरेकव्याप्तीमध्यें एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्व हा उपाधि आहे. आणि सोपाधिकत्व असल्यानें प्रतिरोधरूप म्ह० प्रतिपक्षरूप प्रतिवादीचें अनुमान चित्सुखीय अनुमानापेक्षां हीनबल म्ह० दुर्बल आहे. (३२) कारण कीं, 'अयं पटः' या पक्षावर निश्चित नसलेलें एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्व हें एतत्तन्त्वारब्धत्वाभावाचें व्यापक असून पक्षवृत्तित्वानें संदिह्यमान असलेल्या एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचें व्यापक नाही.

व्यतिरेकव्याप्तीमधील एतत्तन्त्वारब्धत्व या हेतूचा अभाव व्यापक असून एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभाव या साध्याचा एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप अभाव व्याप्य आहे. 'साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वं उपाधित्वम्'. जो साध्याचा व्यापक असतो, पण साधनाचा म्ह० हेतूचा व्यापक नसतो अशा पदार्थाला उपाधि म्हणतात, म्ह० व्यापकाचा व्यापक असून जो व्याप्याचा व्यापक नसतो तो उपाधि होय. एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्व हा धर्म एतत्तन्त्वारब्धत्वाभाव या व्यापक असलेल्या हेत्वभावाचा व्यापक आहे. पटान्तरावर एतत्तन्त्वारब्धत्वाभाव आहे आणि एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्वहि आहे. कारण, दुसरा पट दुसऱ्या तन्तूंवरील प्रागभावाचा प्रतियोगी आहे, पण एतत्तन्तूंवरील प्रागभावाचा प्रतियोगी नाही. 'अयं पटः' या पक्षावर एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्व नाही आणि एतत्तन्त्वारब्धत्वाभाव हा हेत्वभावहि नाही. म्हणून व्यापकव्यापकता म्ह० साध्यव्यापकता जमली. तसेंच, एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप साध्याभाव, जो व्यतिरेकामध्यें व्याप्य आहे आणि पक्षवृत्तित्वानें संदिह्यमान आहे म्ह० जो पक्षावर आहे कीं नाही याविषयीं संशय आहे, कारण कीं, पक्षावर साध्य अनुमानानें सिद्ध करावयाचें आहे, अर्थात् अद्यापि पक्षावर त्याचा संशय आहे, अशा व्यतिरेकव्याप्तीमध्यें व्याप्य असलेल्या एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचा एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्व हा धर्म व्यापक नाही. कारण, एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्व अयंपटावर निश्चयानें नाही. परंतु

संदिह्यमानैतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाव्यापकत्वात्, (३३) दृश्यत्वाद्यनुपपत्तिप्रतिकूलतर्कपराहतेर्वक्ष्यमाणत्वाच्च। (३४) अत एव एतत्तन्त्वनारब्धत्वमपि नोपाधिः, उपाधिव्यतिरेकेण साध्यव्यतिरेके साध्यमाने सोपाधिकत्वस्योक्तत्वात्, (३५) अव्याप्यवृत्तिसंयोगाभ्युपगमे तत्र व्यभिचाराच्च। (३६) अत एव यत्रैतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं तत्रैतत्तन्त्वनारब्धत्वमिति न साध्यव्यापकताग्रहोऽपि, तत्रैव व्यभिचारात्। (३७) इति सर्वमनवद्यम्। (३८) एवं च 'विमतं ज्ञानव्यतिरेके-

---

अयंपटावर एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व संदिग्ध आहे म्हणून व्याप्ति निश्चित नाही. अशा रितीनें व्याप्याचा व्यापकत्वाभाव जमला. व्यापकव्यापकता असून व्याप्यव्यापकता नाही म्हणून एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्व हा उपाधि झाला, आणि व्यतिरेकव्याप्तीमधें सोपाधिकता आल्यानें प्रतिपक्षानुमान दुर्बल झालें. (३३) दुसरें असें कीं, या प्रतिपक्षानुमानाचें निराकरण तर्कानें होतें म्ह० विरुद्ध तर्क असल्यानें प्रतिपक्षानुमानांतील व्याप्ति सिद्ध होत नाही. दृश्यत्व, जडत्व इत्यादि पटावरील धर्मांची अनुपपत्ति हा तो विरुद्ध तर्क समजावा, म्ह० जर अयंपटाला एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व नसेल तर तो दृश्य, जड किंवा परिच्छिन्न असा असूं शकणार नाही. परंतु 'हा पट' तर दृश्य, जड आणि परिच्छिन्न आहे. म्हणून त्याला एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व मानलेंच पाहिजे. ही तर्कपराहति आम्ही पुढें पुन्हां स्पष्टपणें सांगणार आहों.

प्रतिवादी-- चित्सुखांच्या अनुमानावर सत्प्रतिपक्ष येत नसला तरी सोपाधिकत्व येतें. एतत्तन्त्वनारब्धत्व हा उपाधि होय. चित्सुखानुमानामधें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें साध्य असून अंशित्व हा हेतु आहे. पटान्तर म्ह० दुसरा पट एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी असून एतत्तन्तूंनीं अनारब्ध आहे ही साध्यव्यापकता झाली. अयंपट अंशी आहे, पण तो एतत्तन्तूंनीं अनारब्ध नाही, आरब्ध आहे, ही साधनाव्यापकता झाली. साध्यव्यापक असून साधनाव्यापक असल्यानें एतत्तन्त्वनारब्धत्व हा उपाधि झाला आणि सोपाधिकत्व आल्यानें अंशित्वानुमान दुष्ट ठरलें. (३४) वादी-- पुढील युक्तीनें एतत्तन्त्वनारब्धत्व हा उपाधि पण येत नाही. कारण, उपाधीच्या अभावानें साध्याचा अभाव सिद्ध करतांना व्यतिरेकव्याप्तीमधें सोपाधिकत्व येतें हें आम्ही पूर्वी सांगितलें आहे. सोपाधिकतास्थळीं उपाधीच्या अभावानें साध्याचा अभाव सिद्ध करावयाचा असतो. एतत्तन्त्वनारब्धत्व या उपाधीच्या अभावानें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व या साध्याचा अभाव सिद्ध करावयाचा तो व्यतिरेकव्याप्तीनें सिद्ध करावा लागेल. जेथें साध्याभावाभाव तेथें उपाध्यभावाभाव म्ह० जेथें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व तेथें एतत्तन्त्वनारब्धत्व अशी व्यतिरेकव्याप्ति मांडावी लागेल. परंतु या व्यतिरेकव्याप्तीमधें एतत्तन्तुनिष्ठप्रागभावाप्रतियोगित्व हा उपाधि येतो असें आतांच एकतिसाव्या सूत्रामधें सांगितलें आहे. तात्पर्य, एतत्तन्त्वनारब्धत्व हा उपाधि पण येत नाही. (३५) दुसरें असें कीं, संयोग अव्याप्यवृत्ति असतो असें मत स्वीकारल्यास तसल्या संयोगावर व्यभिचार येतो. प्रतिवादीला एतत्तन्त्वनारब्धत्व या उपाधीच्या अभावानें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप साध्याचा अभाव दाखवावयाचा आहे, परंतु संयोग अव्याप्यवृत्ति असल्यानें त्याच्यावर एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व (साध्याभाव) आहे आणि एतत्तन्त्वारब्धत्वरूप उपाध्यभावात्मक हेतुहि आहे म्हणून व्यभिचार येतो. त्यामुळेंहि चित्सुखानुमानावर सोपाधिकत्व येत नाही. (३६) अव्याप्यवृत्ति संयोगाच्या उदाहरणानें उपाधीचा साध्याशीं व्यभिचार दाखवितां येतो म्हणूनच चित्सुखांच्या अनुमानावर सोपाधिकता येत नाही. 'जेथें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व असतें तेथें एतत्तन्त्वनारब्धत्व असतें' या व्याप्तीनें एतत्तन्त्वनारब्धत्व या उपाधीवर एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व या साध्यानें निरूपित व्यापकता कळावयाची ती शक्य नाही. कारण, तन्तुसंयोगावर एतत्तन्त्वारब्धत्व आहे, व त्याच्यावर तो अव्याप्यवृत्ति असल्यामुळें एतत्तन्तुनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वहि आहे. (३७) इति सर्वं अनवद्यम्. यप्रमाणें अंशित्वानुमानानें पटादिकांचें मिथ्यात्व ठरतें. अनुमानावर कोणताहि अवद्य म्ह० दोष येत नाही.

(३८) चित्सुखाचार्यांच्या अनुमानाप्रमाणें खण्डनखण्डखाद्याचे टीकाकार असलेल्या विद्यासागरांनीं

थासत्, ज्ञानव्यतिरेकेणानुपलभ्यमानत्वात्, स्वप्नादिवत्' इति विद्यासागरोक्तमपि साधु। (३९) ज्ञानव्यतिरेकेणासत्त्वमुक्तमिथ्यात्वान्यतमत्वं साध्यम्, ज्ञानव्यतिरेकेणानुपलभ्यमानत्वं चिदाभासे सत्येवोपलभ्यमानत्वं हेतुरिति न किंचिदनुपपन्नम्। (४०) एवमन्येषामपि प्रयोगा यथायोगमुपपादनीया इति शिवम्।

इति अंशित्वहेतूपपत्तिः।

प्र. १६ – सोपाधिकत्वभङ्गः

(१) ननु– दृश्यत्वादिहेतवः सोपाधिकाः। तथाहि– स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्वं स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति निषेध्यत्वेन विषयत्वं वा विपक्षाद्व्यावृत्तं समव्याप्तम्, अत एव व्यतिरेक-

---

मांडलेलें अनुमानहि निर्दोष आहे. तें अनुमान असें– घटादिक हा विमत म्ह० पक्ष. ज्ञानव्यतिरेकानें असत् म्ह० ज्ञानाहून निराळा नाही, ज्ञानाहून निराळा काढल्यास तो मिथ्या आहे. कारण, तो ज्ञानाहून निराळेपणानें उपलब्ध होत नसतो. ज्ञानव्यतिरेकेण अनुपलभ्यमानत्व हा हेतु. स्वप्न, मनोराज्य हा दृष्टान्त. स्वप्नांतील किंवा मनोराज्यांतील पदार्थांना कल्पनेबाहेर अस्तित्व नसतें. जागृतीमधील घटादिक पदार्थहि तसेच आहेत. म्हणून तेहि ज्ञानाहून निराळेपणानें असत् आहेत. (३९) या अनुमानामधें ज्ञानव्यतिरेकेण असत्त्व असें जें साध्य आहे, तें आम्ही पूर्वी जें ५–७ प्रकारचें मिथ्यात्व सांगितलें आहे, त्यांपैकींच एखादें घ्यावें. त्यामुळें साध्यांशीं कोणतीहि अनुपपत्ति येणार नाही. ज्ञानव्यतिरेकेण अनुपलभ्यमानत्व म्ह० चिदाभासे सत्येव उपलभ्यमानत्व होय. चिदाभास म्ह० उपाधिविशिष्ट चैतन्य. उपलब्धि म्ह० ज्ञान. चिदाभास असतो त्याचवेळीं घटादिकांचें ज्ञान होत असतें. 'ज्ञानव्यतिरेकेण अनुपलभ्यमानत्व' या हेतूचा अर्थ 'चिदाभासे सत्येव उपलभ्यमानत्व' असा धरल्यानें कोणताहि दोष येणार नाही. याप्रमाणें कोणताच दोष येत नसल्यानें विद्यासागरोक्त अनुमानहि निर्दोष आहे.

(४०) याच पद्धतीनें आणखी कोणाचे मिथ्यात्वसाधक परार्थानुमानाचे प्रयोग असतील, त्यांचेंहि उपपादन करावें. वेदान्तकौमुदीकारानें 'विमतं मिथ्या, धीकाले एव अन्यथाप्रमितत्वात्, चित्रनिम्नोन्नतादिवत्', 'विमतं मिथ्या, भारूपवस्तुसंलग्नत्वात्, सवितृच्छिद्रादिवत्' असे दोन प्रयोग सांगितले आहेत. तेहि निर्दोष आहेत.

सारांश, मिथ्यात्वानुमान निर्दोष ठरलें. इति शिवं सत्यं सुन्दरम्.

प्र. १६

(१) प्रतिवादी — दृश्यत्व–जडत्वादिक हेतु सोपाधिक आहेत. म्हणजे असें– एक उपाधि स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्व हा आहे. स्वस्य बाधकं स्वबाधकम्. स्वबाधकं इति अभिमतं स्वबाधकाभिमतम्. स्वबाधकाभिमतेन अबाध्यः, स चासौ दोषश्च. तेन प्रयुक्तं भानं यस्य सः (शुक्तिरजतादिः) असा विग्रह. 'स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति निषेध्यत्वेन विषयत्वम्' हा दुसरा उपाधि. स्वस्य बाधकेन न बाध्यं सत् यत् बाधकं तत् प्रति० असा याचा विग्रह. हे दोनहि उपाधि विपक्षावर राहत नाहीत म्हणून ते समव्याप्त आहेत. समव्याप्त आहेत म्हणून या उपाधींची व्याप्ति व्यतिरेकानें घ्यावयाची.

'विमतं मिथ्या' या प्रतिज्ञेचे साधक म्हणून जे दृश्यत्व, जडत्व, परिच्छिन्नत्व, अंशित्व असे हेतु वादीनें दिले ते सगळे सोपाधिक आहेत. एक उपाधि स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्व असा आहे. शुक्तिरजतादि दृष्टान्तावर दृश्यत्वादिकाचा उपाधि दाखवावयाचा आहे म्हणून स्व म्हणजे शुक्तिरजत. 'इयं शुक्तिः' हें ज्ञान स्वबाधक होय. 'इयं शुक्तिः' या ज्ञानानें शुक्तिरजताचा बाध होतो. वादी शुक्तिरजताला तुच्छ मानीत नाही तर अनिर्वचनीय मानतो. आम्ही मात्र त्याला तुच्छच मानतों. वादीला 'इयं शुक्तिः' हें ज्ञान स्वबाधक म्हणून अभिमत म्ह० मान्य आहे. कांही एक दोष त्या ज्ञानाला न जुमानतां रजताचें ज्ञान उत्पन्न करतो. 'इदं रजतम्' हें ज्ञान तसल्या दोषामुळें उत्पन्न होतें. हा दोष स्वबाधकाभिमतानें बाध्य नाही, अबाध्य आहे. म्हणून 'इदं रजतम्' हें भान म्ह० ज्ञान स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषानें प्रयुक्त

व्याप्तिमदुपाधिः– (२) इति चेत्, न, ब्रह्मज्ञानमात्रबाध्ये देहात्मैक्ये मिथ्याभूते साध्याव्यापकत्वात्, (३) पर्वतावयववृत्त्यन्यत्वादिवत् साधनवत्पक्षमात्रव्यावर्तकविशेषणवत्त्वेन पक्षेतरत्वतुल्यत्वाच्च ।

आहे. आणि एतादृशभानविषयत्व 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचा विषय असलेल्या शुक्तिरजताला आहे. हें विशिष्ट भानत्वच उपाधि होय. शुक्तिरजत हें मिथ्या असून स्वबाधकाबाध्यदोषप्रयुक्तभानविषय आहे म्हणून साध्यव्यापकता आली. आकाशादिकांवर दृश्यत्व असूनहि स्वबाधकाबाध्यदोषप्रयुक्तत्व नाही म्हणून साधनाव्यापकता आली. हा उपाधि साध्याशीं समव्याप्त आहे. तो समव्याप्त असण्याचें कारण तो विपक्षावर राहत नाही हें आहे. मिथ्यात्व हें साध्य असल्यानें ब्रह्म हें विपक्ष झालें. 'निश्चितसाध्याभाववान् विपक्षः'. विपक्षभूत ब्रह्मावर हा उपाधि राहत नाही. येथें विषमव्याप्ति असावयाची तर मिथ्यात्व जेथें नसेल तेथेंहि हा उपाधि राहिला पाहिजे म्ह० विपक्षावर राहिला पाहिजे. ब्रह्माखेरीज दुसरें कोणीच विपक्ष नाही आणि ब्रह्मावर हा उपाधि राहत नाही म्हणून हा उपाधि साध्याशीं विषमव्याप्त नसून समव्याप्त आहे.

दुसरा उपाधि 'स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति निषेध्यत्वेन विषयत्वम्' असा आहे. स्व म्ह० शुक्तिरजत. स्वबाधक 'इयं शुक्तिः' हें ज्ञान. शुक्तिज्ञानानें 'न अत्र रूप्यम्' हें ज्ञान अबाध्य आहे. त्याचा बाध शुक्तिज्ञानानें होत नाही. कारण, त्या दोन ज्ञानांमधें विरोध नाही. स्वबाधकाबाध्य असलेलें 'नात्र रूप्यम्' हें ज्ञान 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचें बाधक आहे. आतां स्वबाधकाबाध्य असून बाधक असलेल्या 'नात्र रजतम्' या ज्ञानाचा विषय शुक्तिरजत आहे. विषयत्व दोन रितीनें दाखवितां येईल. 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचा विषय रजत आहे पण तें निषेध्यत्वानें नव्हे, तर विधेयत्वानें होय. 'नात्र रजतम्' या ज्ञानाचें विषयत्वहि रजताला आहे पण तें विधेयत्वानें नसून निषेध्यत्वानें आहे. निषेध्याचें ज्ञान असल्यावांचून निषेध करतां येणार नाही. 'नात्र रजतम्' या ज्ञानामधें रजत उद्देश्य असून निषेध विधेय आहे. म्हणून या ज्ञानामधें रजत भासत असून त्याचा निषेध केलेला आहे. म्हणून रजत निषेध्यत्वानें विषय आहे. एवंच 'स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति निषेध्यत्वेन विषयत्वम्' हा उपाधि आहे. शुक्तिरजत मिथ्या असून त्याच्यावर विशिष्टविषयत्व आहे म्हणून साध्यव्यापकता आली. आकाशादिकांवर दृश्यत्वादिक हेतु आहे, परंतु हें विशिष्ट विषयत्व नाही, म्हणून साधनाव्यापकता आली. कारण, आकाशादिकांचें बाधक जें ब्रह्मज्ञान त्यानें आकाशादिक बाध्य आहेत म्हणून हा उपाधि आकाशादिकांवर दृश्यत्वादि हेतु असूनहि राहत नाही. या दोन्ही उपाधींना साध्यव्यापकता व्यतिरेकव्याप्तिघटित धरावी. 'जें स्वबाधकाबाध्यदोषप्रयुक्त नाही तें मिथ्या नाही, जसें ब्रह्म' अशी साध्य– उपाधींची व्यतिरेकव्याप्ति धरावी. 'जें मिथ्या तें दोषप्रयुक्त' अशा अन्वयव्याप्तीनें देखील उपाधित्व सिद्ध होतें. तथापि व्यतिरेकव्याप्तीनें धरल्यास अन्वयव्याप्तीच्या संबंधानें कांही मतभेद असले तरी अडचण येणार नाही.

(२) वादी — प्राकृतजनाला देहच आत्मा असें वाटतें. पण वास्तविक हें देहात्म्यैक्य मिथ्या आहे. त्याचा बाध ब्रह्मज्ञानानें होतो, इतर कोणत्याहि ज्ञानानें होत नाही. अशा या ब्रह्मज्ञानमात्रबाध्य मिथ्याभूत देहात्मैक्यावर दोहोंपैकीं कोणत्याहि उपाधीला साध्यव्यापकता येत नाही. स्व म्ह० देहात्मैक्य. स्वबाधक देहात्मैक्यबाधक ब्रह्मात्मैकत्वज्ञान. स्वबाधकाभिमतज्ञानानें म्ह० ब्रह्मात्मैकत्वज्ञानानें ज्याचा बाध होत नाही असा कोणताच दोष नाही. अर्थात् देहात्मैक्यावर मिथ्यात्व हें साध्य आहे परंतु स्वबाधकाबाध्यदोषप्रयुक्तत्व नाही म्हणून पहिल्या उपाधीवर साध्यव्यापकता नाही. दुसरा उपाधि– स्व देहात्मैक्य. स्वबाधक ब्रह्मज्ञान. ब्रह्मज्ञानानें अबाध्य असें दुसरें कोणतेंहि ज्ञान नाही. अर्थात् देहात्मैक्य हें स्वबाधकाबाध्यबाधकाचें निषेध्यत्वानें विषय नाही म्हणून साध्यव्यापकता नाही. तात्पर्य, प्रतिवादीनें सांगितलेलें दोन्ही उपाधि साध्यव्यापक नसल्यानें उपाधि होण्याला अपात्र आहेत. 'साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापक उपाधिः'. (३) दिलेल्या उपाधीमधील विशेषणाचा उपयोग साधनविशिष्ट पक्षाची व्यावृत्ति करणें इतकाच असल्यामुळें पर्वतावयववृत्त्यन्यत्वाप्रमाणें पूर्वोक्त उपाधींनाहि पक्षेतरत्वाच्याच पंक्तीला बसावें लागेल, म्हणून ते उपाधिच नव्हेत.

(४) न च बाधोन्नीतत्वात् सोऽप्युपाधिः, (५) बाधस्याग्रे निरसिष्यमाणत्वात् । (६) अपि च यद्व्यतिरेकस्य साध्यव्यतिरेकसाधकत्वं तस्यैव साध्यव्यापकत्वम्, इतरांशेऽनुकूलतर्काप्रसरात् । (७) तथा च 'क्षित्यादिकं न कर्तृजन्यम्, शरीराजन्यत्वात्' इत्यत्र यथा शरीरविशेषणवैयर्थ्यान्न शरीरजन्यत्वं

पक्षेतरत्व हा जसा उपाधि होऊं शकत नाही, तसे प्रतिवादीचे दोन्ही उपाधि 'उपाधि' होऊं शकत नाहीत. पक्षेतरत्व म्ह० पक्षभिन्नत्व. सपक्ष आणि विपक्ष हे पक्षभिन्न आहेत. पैकीं सपक्षावर साध्य असतें पण विपक्षावर नसतें. म्हणून पक्षेतरत्व हें साध्यव्यापक ठरतें. पक्षावर आणि सपक्षावर हेतु असतो पण पक्षावर पक्षेतरत्व नसतें म्हणून पक्षेतरत्व हें साधनाव्यापक ठरतें. साध्यव्यापक असून साधनाव्यापक असल्यानें पक्षेतरत्व हा उपाधि असूं शकेल. परंतु जर कोणताहि उपाधि साधनवत्पक्षमात्रव्यावर्तकविशेषणवान् असेल म्ह० उपाधीमधील विशेषण जर साधनविशिष्टपक्षाची व्यावृत्ति करण्याकरितांच दिलेलें असेल तर तो उपाधि 'उपाधि' होऊं शकत नाही. पर्वतावयववृत्त्यन्यत्व हें उपाधि न होण्याचें उदाहरण आहे. पर्वतस्य अवयवेषु यः वर्तते सः पर्वतावयववृत्तिः. तस्मात् अन्यः पर्वतावयववृत्त्यन्यः. पर्वतावयववृत्त्यन्यत्व पर्वतावर नसतें. कारण, पर्वत पर्वतावयवांवर समवायानें राहतो. पर्वत धूमवान् आहे पण पर्वतावयववृत्त्यन्य नाही. म्हणून पर्वतावयववृत्त्यन्यत्व हें साधनाव्यापक झालें. आतां साध्यव्यापकता पहावयाची. पक्षावर साध्यव्यापकता पाहतां येत नाही. कारण, पर्वतावर अद्यापि साध्यनिश्चय नाही. सपक्षविपक्षांवर म्ह० महानस किंवा ह्रद यांच्यावर पर्वतावयववृत्त्यन्यत्व आहे आणि सपक्षावर साध्यनिश्चय आहे. म्हणून पर्वतावयववृत्त्यन्यत्व हें साध्यव्यापक झालें. त्यामुळें तो उपाधि आहे असें वाटेल. नैयायिक पर्वतावयववृत्त्यन्यत्व यासारख्या धर्माला तो साधनविशिष्टपक्षाचीच केवळ व्यावृत्ति करीत असल्यामुळें 'उपाधि' मानीत नसतात. प्रस्तुत उपाधीलाहि साधनविशिष्टपक्षमात्रव्यावर्तक असें विशेषण आहे. पक्षेतरत्वालाहि त्याच कारणानें उपाधित्व मानावयाचें नसतें. प्रतिवादीनें दिलेले दोन्ही उपाधि या पक्षेतरत्वासारखे आहेत. अशा ठिकाणीं साध्य व उपाधि यांची व्याप्ति व्यभिचारसंशयांतून मुक्त होत नाही. प्रतिवादीच्या उपाधीमधील स्वबाधकाबाध्य हें विशेषण पक्षाची व्यावृत्ति करण्याकरितांच आहे. म्हणून ते उपाधि होऊं शकत नाहीत. कारण, त्यांचें उपाधित्व संदिग्ध राहतें.

(४) बाधोन्नीत म्ह० बाधावरून उन्नीत म्ह० अनुमित होतें, कळतें म्हणून पक्षेतरत्वहि उपाधि होऊं शकेल. पण तसें नाही. कारण, पुढें बाधाचा निरास करावयाचा आहे. बाध नाही म्हणून बाधोन्नीतत्व नाही, म्हणून पक्षेतरत्वाला उपाधित्व नाही. आतां जर पक्षेतरत्व हें बाधोन्नीत म्ह० बाधावरून कळत असेल तर तोहि उपाधि होतो. वादीच्या मिथ्यात्वानुमानांतील घट या पक्षावर मिथ्यात्वाचा प्रत्यक्षादिकानें बाध होतो. घटाचें अमिथ्यात्व प्रत्यक्ष आहे. म्हणून अमिथ्यात्वाच्या प्रत्यक्षानें घटविशेष्यकमिथ्यात्वप्रकारकज्ञानाचा बाध होतो. बाध म्ह० तदभाववत्ता किंवा तदभाववत्तेचें ज्ञान. अर्थात् घटादिकावर पक्षेतरत्व आलें. घटावर मिथ्यात्वाभावाचा निश्चय असल्यामुळें मिथ्यात्वानुमानामधें घट हा उद्देश्य होऊं शकत नाही, म्हणून तो पक्ष नाही, म्हणून तो पक्षेतर झाला. म्हणून पक्षेतरत्व हा बाधोन्नीत उपाधि. याप्रमाणें वादीच्या अनुमानावर बाधोन्नीत पक्षेतरत्व हा उपाधि येतो. (५) वादी— मिथ्यात्वानुमानावर प्रत्यक्षादिबाध येत नाही हें आम्ही पुढें 'बाधोद्धार' प्रकरणामधें सिद्ध करणार आहोंत. एवंच बाध नाही म्हणून बाधोन्नीत पक्षेतरत्व हा उपाधि पण नाही.

(६) वादी — उपाधीमधील जेवढ्या अंशाचा व्यतिरेक म्ह० अभाव साध्याच्या व्यतिरेकाची सिद्धि होण्याला उपयोगी पडत असेल, तेवढाच अंश साध्यव्यापक ठरेल. कारण, तेवढ्या अंशीं अनुकूल तर्क मिळतो. पण उपाधीपैकीं ज्याचा अभाव साध्याभावसाधक नाही असा जो इतर अंश राहिला, त्या अंशाचें साध्यव्यापकत्व सिद्ध होणार नाही. कारण, त्या अंशीं तर्काचा प्रसर नाही म्ह० त्याला अनुकूल तर्क मिळणार नाही. (७) तथा च म्ह० हा मुद्दा लक्षांत ठेवला म्हणजे मग स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्व हें मिथ्यात्व या साध्याचें व्यापक

कर्तृजन्यत्वव्यापकम्, (८) एवं 'वियदादिकं न मिथ्या, स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्वरहितत्वात्' इति साध्यव्यतिरेकसाधने स्वबाधकाभिमताबाध्यभागस्य वैयर्थ्यात् स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्वं न मिथ्यात्वव्यापकम्। (९) दोषप्रयुक्तभानत्वं तु भवति साध्यव्यापकम्, तच्च साधनव्यापकमपीति नोपाधिः, (१०) दृश्यत्वादिनैव मिथ्यात्ववत्तस्यापि साधनात्।

नाही हें लक्षांत येईल. गंगेशोपाध्यायानें ईश्वरानुमानामधें 'क्षित्यादिकं कर्तृजन्यम्, कार्यत्वात्, घटवत्', पृथिवी, आप, तेज इत्यादि पदार्थ कोणीतरी केलेले असले पाहिजेत म्ह० यांचा कोणीतरी कर्ता असला पाहिजे, कारण, ते पदार्थ कार्य म्ह० जन्य आहेत, जें कार्य असतें तें कर्तृजन्य असतें, जसा घट, असें अनुमान मांडलें. त्यावर निरीश्वरवादीनें सत्प्रतिपक्ष दिला. प्रतिपक्षानुमान असें– 'क्षित्यादिकं न कर्तृजन्यम्, शरीराजन्यत्वात्'. पृथिवी, आप, तेज इत्यादि पदार्थ कर्तृजन्य नाहीत म्ह० ते कोणीहि केलेले नाहीत म्ह० त्यांचा कोणीहि कर्ता नाही, कारण ते पदार्थ शरीरजन्य नाहीत म्ह० कोणा जिवंत शरीराच्या हातून ते उत्पन्न झालेले नाहीत. या प्रतिपक्षानुमानावर ईश्वरवादीचें उत्तर असें– कर्तृजन्यत्व या साध्याचा अभाव शरीराजन्यत्व या हेतूनें निरीश्वरवादी सिद्ध करणार, पण 'जें जें शरीराजन्य असतें तें कर्तृजन्य नसतें' अशी व्याप्ति मांडण्यापेक्षां लाघवानें 'जें अजन्य असतें तें कर्तृजन्य नसतें' इतकीच व्याप्ति मांडावी. शरीर हें विशेषण व्यर्थ आहे. साध्याभाव सिद्ध करण्याच्या कामांत शरीरपदाचा कांही उपयोग नाही. 'हेतुघटकपदानां व्यभिचारवारकतयैव सार्थकत्वम्'. म्हणून प्रतिपक्षानुमानामधील 'शरीर' हें विशेषण व्यर्थ आहे. 'जें जन्य नसतें तें कर्तृजन्य नसतें' या व्याप्तीला अनुकूल तर्क मिळतो. पण 'शरीर' या अंशाला अनुकूल तर्क नाही. शरीरजन्य नसलें तरी मनोजन्य किंवा ज्ञानेच्छाजन्य असेल असा उलट तर्क देतां येतो.

निरीश्वरवादीनें जसा सत्प्रतिपक्ष दिला तसा शरीराजन्यत्व हा उपाधि पण ईश्वरानुमानावर दिला आहे. त्यावर ईश्वरवादीचें उत्तर असें– शरीराजन्यत्व हा उपाधि कर्तृजन्यत्व या साध्याचा व्यापक असायला पाहिजे. पण या उपाधीमधील शरीर हें विशेषण व्यर्थ आहे. कारण, नुसत्या अजन्यत्वानें म्ह० जन्यत्वाभावानेंच कर्तृजन्यत्वाभाव सिद्ध होऊं शकेल. म्हणून शरीराजन्यत्व हें कर्तृजन्यत्व या साध्याचें व्यापक नाही म्हणून त्याला उपाधित्व नाही. (८) नैयायिकांच्या कर्तृजन्यत्वानुमानावर व्यर्थविशेषणत्वामुळें जसा शरीराजन्यत्व हा उपाधि होऊं शकत नाही, एवं = त्याप्रमाणें मिथ्यात्वानुमानावरहि प्रतिवादीचे दोन्ही उपाधि येऊं शकत नाहीत. उपाधिव्यतिरेकानें साध्यव्यतिरेक सिद्ध व्हायला पाहिजे, आणि त्या उपाधीच्या व्यतिरेकामधें व्यर्थविशेषणत्व येतां कामा नये. परंतु 'वियदादिकं न मिथ्या, स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्वरहितत्वात्' अशा अनुमानानें मिथ्यात्वसाध्याचा व्यतिरेक सिद्ध करावयाचा आहे. परंतु उपाधिव्यतिरेकामधील 'स्वबाधकाभिमताबाध्य' हा विशेषणात्मक भाग व्यर्थ जात आहे. म्हणून स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्व हा धर्म व्यर्थविशेषणत्वामुळें मिथ्यात्व या साध्याचा व्यापक होऊं शकत नाही. नुसत्या दोषप्रयुक्तभानत्वरहितत्व एवढ्या अंशानेंच मिथ्यात्वाभाव सिद्ध होऊं शकेल. म्हणून दोषप्रयुक्तभानत्व एवढेंच मिथ्यात्वसाध्याचें व्यापक होऊं शकेल. प्रतिवादी –– बरें आहे. आम्ही तेवढाच उपाधि देतों. वादी–– तुम्ही द्याल, पण आम्ही घेतला पाहिजे ना ? (९) दोषप्रयुक्तभानत्व हें मिथ्यात्व या साध्याचें व्यापक आहे, पण दृश्यत्व या साधनाचेंहि व्यापकच आहे. म्हणून तो उपाधि होऊं शकत नाही. उपाधि साधनाव्यापक असावा लागतो. (१०) आतां दोषप्रयुक्तभानत्व हें दृश्यत्वादिसाधनाचें म्ह० हेतूचें व्यापक कसें असें कोणी विचारील तर दृश्यत्वादिहेतूनें जसें मिथ्यात्व सिद्ध करतां येतें तसें त्याच हेतूनें दोषप्रयुक्तभानत्वहि सिद्ध करतां येतें. जें दृश्य तें दोषप्रयुक्तभान आहे म्ह० तें अविद्यादिदोषामुळें भासतें. म्हणून दृश्यत्वहेतूनें दोषप्रयुक्तभानत्वहि मिथ्यात्वाप्रमाणें सिद्ध करतां येतें. म्हणून दोषप्रयुक्तभानत्व हें दृश्यत्वादिकाचें व्यापक आहे.

'अपि च यद्व्यतिरेकस्य' येथपासून 'साधनात्' येथपर्यंत म्ह० ६ ते १० सूत्रांचा पदशः अर्थ असा–

(११) एवं द्वितीयोपाधावपि 'स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति' इति विशेषणं व्यतिरेकसाधने व्यर्थम्। विशेष्यभागस्तु साध्यसाधनयोर्व्यापक इति नोपाधिः। (१२) अत एव- अधिष्ठानत्वाभिमतसमसत्ताकदोषवद्धेतुजन्यज्ञानविषयत्वमुपाधिः। (१३) अत्र च ब्रह्मणोऽपि बाद्धकल्पितदोषवद्धेतुजन्य-

ज्याचा व्यतिरेक साध्याच्या व्यतिरेकाचा (अभावाचा) साधक असेल त्यालाच म्ह० तेवढ्याच भागाला साध्यव्यापकत्व येतें. इतर अंशीं अनुकूल तर्क लागू पडत नाही. तथा च 'क्षित्यादिकं न कर्तृजन्यम्, शरीराजन्यत्वात्' या ईश्वरानुमानाच्या प्रतिपक्षानुमानामधें जसें शरीर हें विशेषण व्यर्थ असल्यानें शरीरजन्यत्व हें कर्तृजन्यत्वाचें व्यापक ठरत नाही, त्याप्रमाणें 'वियदादिकं न मिथ्या, स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्वरहितत्वात्' या अनुमानानें मिथ्यात्वसाध्याच्या अभावाची सिद्धि करावयाची असतां स्वबाधकाभिमताबाध्य एवढा भाग व्यर्थ जात असल्यानें स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्व हा धर्म मिथ्यात्वाचा व्यापक नाही. दोषप्रयुक्तभानत्व एवढा मात्र साध्याचा व्यापक आहे. पण तो उपाधि होणार नाहीच, कारण तो साध्यव्यापक आहे तसा साधनाचाहि व्यापकच आहे. कारण, मिथ्यात्वाप्रमाणें दृश्यत्व इत्यादि हेतूनेंच दोषप्रयुक्तभानत्वहि सिद्ध करतां येतें.

(११) पहिल्या उपाधीप्रमाणेंच दुसऱ्या उपाधीमधील 'स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति' एवढा विशेषणभागहि साध्यव्यतिरेक सिद्ध करतेवेळीं व्यर्थ जातो. निषेध्यत्वेन विषयत्व म्ह० निषेधविषयत्व एवढा विशेष्यभाग मात्र साध्याचा व्यापक आहे, पण तो साधनाचाहि व्यापकच आहे. अर्थात् साध्य आणि साधन या दोघांचाहि तो व्यापक असल्यामुळें उपाधि नाही.

'स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति निषेध्यत्वेन विषयत्वम्' हा दुसरा उपाधि. यापैकीं 'स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति' हें विशेषण उपाधिव्यतिरेकानें मिथ्यात्वरूप साध्याचा व्यतिरेक सिद्ध करीत असतां व्यर्थ जातें. 'वियदादि न मिथ्या, स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति निषेध्यत्वेन विषयत्वाभावात्' असें अनुमान साध्याच्या अभावाचें साधक म्हणून मांडावें लागेल. पण त्यामधील 'स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति' हा विशेषणांश व्यर्थ जातो. मात्र निषेध्यत्वेन विषयत्वाभाव म्ह० निषेधविषयत्वाभाव या विशेष्यभागानें मिथ्यात्वाभाव सिद्ध होऊं शकेल. म्हणून निषेध्यत्व म्ह० निषेधविषयत्व एवढाच भाग मिथ्यात्व या साध्याचा व्यापक होईल. जें मिथ्या तें निषेधविषय. परंतु तो अंश दृश्यत्वादिसाधनाचाहि व्यापक ठरेल. जें दृश्य असतें तें निषेधविषय असतें, असें ठरेल. अर्थात् दुसराहि उपाधि येत नाही.

(१२) प्रतिवादी-- तिसराच उपाधि देतां येईल. 'अधिष्ठानत्वाभिमतसमसत्ताकदोषवद्धेतुजन्यज्ञानविषयत्व' हा उपाधि. ब्रह्म किंवा शुक्ति हें अधिष्ठान. अधिष्ठानत्वानें अभिमत म्ह० अधिष्ठान म्हणून मान्य असलेलें जें ब्रह्म किंवा शुक्ति, त्याच्याशीं समसत्ताक असा जो दोष, ब्रह्माप्रमाणें पारमार्थिक किंवा शुक्तीप्रमाणें व्यावहारिक असा जो दोष, तादृश दोषानें विशिष्ट असा जो हेतु म्हणजे कारण, त्या हेतूमुळें उत्पन्न होणारें जें ज्ञान तद्विषयत्व हा नवीन उपाधि समजावा. जें मिथ्या असतें तें अधिष्ठानसमसत्ताकदोषविशिष्टकारणजन्यज्ञानविषय असतें. म्हणजे साध्यव्यापकता आली. पण जें पृथिव्यादि दृश्य आहे तें तादृशज्ञानविषय नाही. म्हणजे साधनाव्यापकता आली. म्हणून तादृशज्ञानविषयत्व हा उपाधि झाला. (१३) या उपाधीमधील अधिष्ठानसमसत्ताकत्व या विशेषणाला पूर्वींच्याप्रमाणें वैयर्थ्य नाही. कारण, त्याच्यामुळें साध्याशीं उपाधीची समव्याप्ति सिद्ध होते. शुक्तिरजतादिकांप्रमाणें पृथिव्यादिक वादीच्या मतानें मिथ्या असलीं तरी तीं अधिष्ठानसमसत्ताकदोषवत्कारणजन्यज्ञानविषय नाहीत. शुक्तिरजतादिज्ञान अधिष्ठानसमसत्ताकदोषवत्कारणजन्य असेल, पण पृथिव्यादिकांचें ज्ञान तसें नाही. परंतु योगाचार किंवा माध्यमिक या बौद्धांनीं जो संस्काररूप दोष मानला आहे, त्या दोषानें विशिष्ट जें चित्तरूप कारण, तज्जन्य जें क्षणिकत्व-दुःखित्व इत्यादिकांचें ज्ञान, तद्विषयत्व ब्रह्मालाहि येतें. म्हणजे ब्रह्महि क्षणिक किंवा दुःखी असेल, असें बौद्धांचें म्हणणें. पण वादीच्या मतानें ब्रह्म क्षणिक, दुःखी किंवा मिथ्या नाही. तेव्हां

क्षणिकत्वादिज्ञानविषयत्वात् समव्याप्तिसिद्ध्यर्थमधिष्ठानसमसत्ताकेति विशेषणम्, न तु पक्षमात्रव्यावृत्त्यर्थम्। अतो न पक्षेतरतुल्यता– इत्यपास्तम्, (१४) ब्रह्मणीव ब्रह्मणि कल्पिते क्षणिकत्वादावपि मिथ्याभूते धर्मे अधिष्ठानसमसत्ताकदोषवद्धेतुजन्यज्ञानाविषयत्वादुपाधेः साध्याव्याप्तेः, (१५) व्यतिरेकसाधने व्यर्थविशेषणत्वस्योक्तत्वाच्च। (१६) नापि श्रुतितात्पर्याविषयत्वमुपाधिः,

---

ब्रह्मावर दुष्टकारणजन्यज्ञानविषयत्व असून मिथ्यात्व नाही म्हणून मिथ्यात्व या साध्याचें दुष्टकारणजन्यज्ञानविषयत्व हें व्यापक ठरत नाही. जें मिथ्या असतें तें दुष्टकारणजन्यज्ञानविषय असतें ही व्याप्ति जमेल, पण जें दुष्टकारणजन्यज्ञानविषय असतें तें मिथ्या असतें ही व्याप्ति जमत नाही. कारण, ब्रह्मावर व्यभिचार येतो. ब्रह्म बौद्धमताप्रमाणें दुष्टकारणजन्यज्ञानविषय असतें, पण वेदान्तिमतानें मिथ्या नसतें. आतां अधिष्ठानसमसत्ताक हें विशेषण दोघाला दिलें म्हणजे मात्र परस्परव्याप्ति जमेल. तात्पर्य, अधिष्ठानसमसत्ताकत्व या विशेषणाचा समव्याप्ति सिद्ध होणें हा उपयोग आहे. अर्थात् तें विशेषण पक्षमात्रव्यावृत्तीकरितां नसून समव्याप्तीकरितां आहे. म्हणून या उपाधीमधील विशेषण पक्षेतरत्वामधील विशेषणासारखें व्यर्थ नाही. हा उपाधि बरोबर लागू पडतो.

वादी— अत एव इत्यपास्तम्. या उपाधीचें खंडन झाल्यासारखेंच आहे. (१४) अधिष्ठानसमसत्ताकदोषवत्कारणजन्यज्ञानविषयत्व जसें ब्रह्मावर येत नाही तसें ब्रह्मावर कल्पिलेले जे क्षणिकत्वादिक मिथ्या असलेले धर्म त्यांच्यावरहि येत नाही. म्हणून उपाधि साध्याला व्यापीत नाही म्ह० दिलेल्या उपाधीला साध्यव्यापकता येत नाही. आमच्या मतें ब्रह्म अधिष्ठानसमसत्ताकदोषवद्धेतुजन्यज्ञानविषय नाही. एकतर तें दोषवत्कारणजन्यज्ञानविषय नाही, तें सत्तर्कसहितनिर्दोषश्रुतिजन्यज्ञानविषय आहे, आणि त्याला अधिष्ठानच नाही, म्हणून अधिष्ठानसमसत्ताक इत्यादि कांहीच नाही. आतां जसें ब्रह्म उक्तज्ञानविषय नाही, तसें बौद्धांनीं ब्रह्मावर कल्पिलेला जो क्षणिकत्वादिरूप मिथ्या धर्म, तोहि अधिष्ठानसमसत्ताकदोषवद्धेतुजन्यज्ञानविषय नाही. क्षणिकत्वादि धर्म दोषवद्धेतुजन्यज्ञानविषय आहे, परंतु तो दोष अधिष्ठान जें ब्रह्म तत्समसत्ताक नाही. म्हणून जें मिथ्या तें उक्तविशिष्टज्ञानविषय असतें अशी व्याप्ति जमत नाही. उपाधि साध्याला व्यापीत नाही म्ह० उपाधिनिरूपितव्याप्ति साध्यावर येत नाही म्ह० उपाधीला साध्यव्यापकता येत नाही. कारण, कल्पिलेल्या क्षणित्वादिकांवर व्यभिचार येतो. कारण, ते विशिष्टज्ञानविषय नाहीत म्हणजे उपाध्यभाववान् आहेत पण त्यांच्यावर मिथ्यात्व आहे. तदभाववद्वृत्तित्व मिथ्यात्वाला आलें, किंवा मिथ्यात्वाधिकरणनिष्ठ अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व विशिष्टज्ञानविषयत्वाला आलें. अर्थात् हा उपाधि समव्याप्त नाही. (१५) दुसरें असें कीं– जें अधिष्ठानसमसत्ताकदोषवद्धेतुजन्यज्ञानविषय नसतें तें मिथ्या नसतें असा व्यतिरेक सिद्ध करीत असतां अधिष्ठानसमसत्ताक हें विशेषण व्यर्थ जातें. म्हणून हा तिसरा उपाधि देखील पक्षेतरत्वाच्या जातीचाच आहे असें ठरतें.

(१६) प्रतिवादी— श्रुतितात्पर्यविषयत्वाभाव हा उपाधि मिथ्यात्वानुमानाला देतां येईल. मिथ्या कोण? तर ज्याच्यावर श्रुतीचें तात्पर्य नाही, जें श्रुतितात्पर्यविषय नाही. 'जें दृश्य तें मिथ्या' असें नव्हे, तर 'जें श्रुतितात्पर्यविषयत्वाभाववान् तें मिथ्या' आणि 'जें मिथ्या तें श्रुतितात्पर्यविषयत्वाभाववान्' अशी साध्य आणि उपाधि यांची समव्याप्ति. अशी साध्यव्यापकता उपाधीला आली. आतां 'जें दृश्य तें श्रुतितात्पर्याविषय' अशी व्याप्ति नाही. कारण, वियदादिपदार्थ दृश्य आहेत पण ते श्रुतितात्पर्यविषयहि आहेतच. म्हणून साधनाव्यापकता आली. म्हणून श्रुतितात्पर्याविषयत्व हा उपाधि येतो. वादी— मुळींच नाही. हा उपाधिदेखील येत नाही. अभिधा, लक्षणा आणि नवरसवादींच्या मतानें व्यञ्जना अशा शब्दांच्या तीन वृत्ति असून तात्पर्य ही चौथी वृत्ति आहे. त्या त्या वृत्तीनें होणारा जो अर्थ, तो त्या त्या वृत्तीचा विषय होय. श्रुतीच्या तात्पर्याचा विषय केवळ ब्रह्मच आहे. म्हणून श्रुतितात्पर्यविषयत्व ब्रह्ममात्रनिष्ठ आहे. वियदादिपदार्थ अभिधाविषय असतील, कर्मप्राशस्त्य– अप्रा-

श्रुतितात्पर्यविषयत्वस्य ब्रह्ममात्रनिष्ठतया तदभावस्य साधनव्यापकत्वात् । (१७) नापि प्रातिभासिकत्वमुपाधिः, तद्धि ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्वम्, तस्य च देहात्मैक्ये मिथ्याभूतेऽप्यसत्त्वेन साध्याव्याप्तेः, (१८) व्यतिरेके व्यर्थविशेषणत्वाच्च । (१९) नापि प्रतिभासमात्रशरीरत्वमुपाधिः, दृष्टिसृष्टिपक्षे साधनव्यापकत्वात्, (२०) परेषामसिद्धेश्चेति ।

इति सोपाधिकत्वभङ्गः ।

शस्त्य लक्षणाविषय असतील, पण श्रुतितात्पर्यविषयत्व एकमेवाद्वितीय ब्रह्मालाच आहे. आणि श्रुतितात्पर्यविषयत्वाभाव ब्रह्मभिन्नाला आहे. ब्रह्मव्यतिरिक्त सर्व दृश्य आहे. आणि जें दृश्य तें श्रुतितात्पर्याविषयच आहे. म्हणून श्रुतितात्पर्याविषयत्व हें साधनव्यापकच झालें. अर्थात् तो उपाधि येऊं शकत नाही.

(१७) प्रतिवादी— प्रातिभासिकत्व हा उपाधि येतो. 'जें मिथ्या तें प्रातिभासिक असतें, जसें शुक्तिरजत' अशी साध्यव्यापकता. 'जें दृश्य असतें तें प्रातिभासिक असतेंच असें नाही, जसा घट' अशी साधनाव्यापकता. म्हणून प्रातिभासिकत्व हा उपाधि आला. वादी— हा देखील उपाधि येत नाही. प्रातिभासिकत्व म्हणजे प्रतिभासविषयत्व म्ह० भ्रमविषयत्व. शुक्तिरजतादिक भ्रमविषय असलेले पदार्थ ब्रह्मज्ञानेतर जें शुक्त्यादिज्ञान त्यानें बाध्य असतात. एवंच प्रातिभासिकत्व म्हणजे ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्व होय. शुक्तिरजत हें ब्रह्मज्ञानाहून इतर जें शुक्तिज्ञान त्यानें बाध्य आहे आणि मिथ्याहि आहे. परंतु देहात्मैक्य देखील मिथ्याच आहे, पण तें ब्रह्मज्ञानेतर अशा कोणत्याहि ज्ञानानें बाध्य नाही. देहात्मैक्याचा बाध केवळ ब्रह्मज्ञानानेंच होतो. म्हणून जें मिथ्या असतें तें ब्रह्मज्ञानेतरबाध्य असतेंच असें नाही, जसें देहात्मैक्य. यावरून लक्षांत येईल कीं, साध्यव्यापकता येत नाही. (१८) दुसरें असें— 'जें ब्रह्मज्ञानेतरबाध्य नसतें तें मिथ्या नसतें' या उपाधिव्यतिरेकानें साध्याचा व्यतिरेक सिद्ध करतेवेळीं व्यर्थविशेषणत्व येतें. 'जें बाध्य नसतें तें मिथ्या नसतें' इतकेंच पुरेसें आहे. 'ब्रह्मज्ञानेतर' हें विशेषण व्यर्थ होत आहे. यावरून प्रातिभासिकत्व हाहि उपाधि येत नाही हें ठरलें.

(१९) प्रतिवादी— आतां आम्ही निराळाच उपाधि देतों. प्रतिभासमात्रशरीरत्व असा उपाधि. प्रतिभास म्ह० भान म्ह० ज्ञान. ज्याचें शरीर म्ह० स्वरूप 'प्रतिभास' हेंच असतें, ज्याला निराळें स्वरूपच नसतें, तें प्रतिभासमात्रशरीर होय. शुक्तिरजतासारखे जे पदार्थ मिथ्या असतात, ते भासतात इतकेंच. त्यांना प्रतिभासाबाहेर स्वरूप नाही. म्हणून ते प्रतिभासमात्रशरीर असतात. म्हणून साध्यव्यापकता आली. परंतु जें दृश्य असतें तें प्रतिभासमात्रशरीर असतेंच असें नाही. जसें आकाश, वायु, घट, पट. अशी साधनाव्यापकता आली. म्हणून प्रतिभासमात्रशरीरत्व हा उपाधि आला. वादी— हा उपाधि देखील येत नाही. प्रतिभासशरीरत्व हें साधनव्यापक आहे. 'जें जें दृश्य तें सगळें प्रतिभासमात्रशरीरच असतें' ही गोष्ट आम्ही दृष्टिसृष्टिपक्ष सांगतेवेळीं स्पष्ट करूं. (२०) आतां दृष्टिसृष्टि मानावयाची नसली तरी देखील हा उपाधि देतां येत नाही. कारण, त्याला साध्यव्यापकता नाही आणि साधनाव्यापकताहि नाही. प्रतिभासमात्रशरीरत्व हा पदार्थच मुळीं प्रतिपक्षाला म्ह० प्रतिवादीला (माध्व) अमान्य आहे. प्रतिवादी शुक्तिरजतादिकांना अत्यन्त असत् म्ह० शशशृंगासारखें तुच्छ मानतो.

एवंच मिथ्यात्वानुमानावर कोणताच उपाधि येत नाही हें सिद्ध झालें.

या प्रकरणामधें प्रतिवादीनें दिलेल्या सहा उपाधींचें खंडण केलें आहे. उपाधि असे— (१) स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषप्रयुक्तभानत्व, (२) स्वबाधकाबाध्यबाधकं प्रति निषेध्यत्वेन विषयत्व, (३) अधिष्ठानत्वाभिमतसमसत्ताकदोषवद्धेतुजन्यज्ञानविषयत्व, (४) श्रुतितात्पर्याविषयत्व, (५) प्रातिभासिकत्व, आणि (६) प्रतिभासमात्रशरीरत्व.

प्र. १७ – आभाससाम्यभङ्गः

(१) 'विमतं प्रातिभासिकम्, दृश्यत्वात्', 'ब्रह्म मिथ्या, व्यवहारविषयत्वात् असद्विलक्षणत्वाद्वा, शुक्तिरूप्यादिवत्' इत्याभाससाम्यम् – (२) इति चेत्, न, जगतो व्यावहारिकसत्त्वबाधे व्यवहारानुपपत्तिः, (३) ब्रह्मणो मिथ्यात्वे शून्यवादापत्तिश्चेति प्रतिकूलतर्कपराघातेन तयोरसाधकत्वात्, (४) प्रकृते च प्रतिकूलतर्कस्य निरसिष्यमाणत्वात्। (५) किंच, प्रातिभासिकत्वं ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्वम्, प्रतिभासमात्रशरीरत्वं वा? (६) आद्ये साध्ये देहात्मैक्ये व्यभिचारः अप्रयोजकत्वं च। (७) द्वितीये दृष्टिसृष्टिमतेन सिद्धसाधनम्।

प्र. १७

(१) प्रतिवादी — वादीचें अनुमान पुढील अनुमानांच्या पंक्तीला बसण्यास योग्य आहे. तीं अनुमानें अशीं – जें दृश्य असतें तें प्रातिभासिक असतें, जसें शुक्तिरूप्य. आकाशादिक दृश्य आहे म्हणून तें प्रातिभासिक असलें पाहिजे. वादी आकाशादिकाला प्रातिभासिक मानीत नाही, व्यावहारिक मानतो. 'विमतं आकाशादिकं प्रातिभासिकम्, दृश्यत्वात्' हा अनुमानाभास आहे. 'आकाशादिकं मिथ्या, दृश्यत्वात्' हें वादीचें मुख्य अनुमानहि याच्याच पंक्तीचें आहे. म्हणून आभाससाम्य आलें.

दुसरें अनुमान– व्यवहार म्हणजे शब्दप्रयोग. जो जो व्यवहारविषय असतो किंवा जो जो असताहून विलक्षण असतो, तो सर्व मिथ्या असतो, जसें शुक्तिरजत. 'शुक्तिरजत' या शब्दानें त्याचा व्यवहार होतो, किंवा तें शशशृंगाहून विलक्षण आहे, आणि तें मिथ्या आहे. ब्रह्म देखील 'ब्रह्म, अक्षर, परमात्मा' इत्यादिव्यवहाराचा विषय आहे, किंवा असद्विलक्षण आहे, म्हणून तें मिथ्या असलें पाहिजे. या अनुमानासारखें वादीचें अनुमान आहे. (२) वादी — उदाहरण म्हणून दिलेलीं अनुमानें आभासच आहेत हें खरें. कारण, त्यांतील व्याप्ति सिद्ध होत नाही. व्याप्तीचा प्रतिकूलतर्कानें पराघात म्ह० निरास म्ह० असिद्धि होत आहे. पैकीं पहिल्या व्याप्तीला प्रतिकूलतर्क असा – जगताला जर प्रातिभासिक मानलें, त्याला जर व्यावहारिक सत्त्व नसेल, तर व्यवहारच होणार नाही. लोकप्रसिद्ध कोणत्याहि तऱ्हेचा घेण्यादेण्याचा, बोलण्याचालण्याचा इत्यादि व्यवहार होणार नाही. तो तर होतच आहे. म्हणून जगताला प्रातिभासिक मानतां येत नाही. (३) आतां दुसऱ्या अनुमानांतील व्याप्तीला प्रतिकूलतर्क असा– जर ब्रह्म मिथ्या असेल तर जगत्‌हि मिथ्या आणि ब्रह्महि मिथ्या. तळाशीं कांहीच राहिलें नाही. शून्यवादाची आपत्ति आली. म्हणून ब्रह्माला मिथ्यात्व मानतां येत नाही. एवंच प्रतिकूलतर्कपराघात होत असल्यानें उदाहरणभूत अनुमानें जगताला प्रातिभासिकत्व आणि ब्रह्माला मिथ्यात्व यांचीं साधक नाहोत. (४) परंतु 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानाला प्रतिकूलतर्क नाही. तुम्ही कांही तर्ककुतर्क काढाल, पण आम्ही 'प्रतिकूलतर्कनिराकणम्' या प्रकरणामधें त्यांचा समाचार घेऊं.

(५) प्रतिवादीचीं अनुमानें तर्कपराहत आहेत हें सांगितलेंच. आतां दुसऱ्या दृष्टीनें विचार करूं. 'विमतं प्रातिभासिकम्, दृश्यत्वात्' या पहिल्या अनुमानानें जें प्रातिभासिकत्व सिद्ध करावयाचें, त्याचा अर्थ 'ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्व म्ह० ब्रह्मज्ञानाहून इतर जें शुक्त्यादिज्ञान त्यानें बाधित होणारें' असा घ्यावयाचा, कीं प्रतिभासमात्रशरीरत्व म्ह० ज्याचें शरीर म्ह० स्वरूप प्रतिभास म्ह० भासणें एवढेंच आहे, तादृशत्व, असा घ्यावयाचा? (६) पैकीं पहिला अर्थ घेऊन तो साध्य ठेवावयाचा असेल तर देहात्मैक्यावर व्यभिचार येईल. देहात्मैक्य हें ब्रह्मज्ञानेतरबाध्य नाही, तर ब्रह्मज्ञानमात्रबाध्य आहे, पण दृश्य आहे. शिवाय, दृश्यत्व आणि ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्व यांची व्याप्ति अनुकूलतर्कशून्य असल्यानें ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्वाचें दृश्यत्व हें प्रयोजक नाही, म्हणून अप्रयोजकत्व आलें. (७) आतां जर प्रातिभासिकत्वाचा दुसरा अर्थ प्रतिभासमात्रशरीरत्व असा धरला तर सिद्धसाधनता येते. कारण, दृष्टिसृष्टिपक्षानें सर्व विश्वालाच प्रतिभासमात्रशरीरत्व मान्य केलेलेंच आहे. एवंच अनुमानाला आभाससाम्य नाही.

(८) एवं ब्रह्मणि मिथ्यात्वे साध्ये सोपाधिके सिद्धसाधनम्, निरुपाधिके व्यवहारविषयत्वरूपो हेतुरसिद्धः। (९) वेदान्तजन्यवृत्तिविषयत्वाभ्युपगमेऽप्यप्रयोजकः। (१०) एवमसद्विलक्षणत्वमपि ब्रह्मण्यासिद्धमेव। क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वं ह्यसत्त्वम्, तद्विलक्षणत्वं च क्वचिदप्युपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्वरूपम्, तच्च शुद्धे ब्रह्मणि नास्त्येव। (११) न च– बाध्यत्वमसत्त्वम्, तद्विलक्षणत्वं चाबाध्यत्वम्, तच्च ब्रह्मण्यस्त्येवेति– वाच्यम्, (१२) अबाध्यत्वेन बाध्यत्वलक्षणमिथ्यात्वसाधने विरोधात्, शुक्तिरूप्यदृष्टान्तस्य साधनविकलत्वाच्च, (१३) शून्यवादस्याग्रे निराकरिष्यमाणत्वाच्च; (१४) तस्मान्न दृश्यत्वादीनामाभाससाम्यमिति सिद्धम्।

इति आभाससाम्यभङ्गः।

---

(८) आतां 'ब्रह्म मिथ्या, व्यवहारविषयत्वात्' हें दुसरें अनुमान ब्रह्मावर मिथ्यात्व सिद्ध करणार तर तें सोपाधिकब्रह्मावर, कीं निरुपाधिकब्रह्मावर? सोपाधिकब्रह्मावर मिथ्यात्व सिद्ध करावयाचें असेल तर सिद्धसाधन येतें. कारण, आम्ही सोपाधिकाला मिथ्या मानतोंच. आतां निरुपाधिकब्रह्मावर मिथ्यात्व सिद्ध करावयाचें असेल तर निरुपाधिकब्रह्माला व्यवहारविषयत्व नसतें, म्हणून हेतु स्वरूपासिद्ध झाला. (९) प्रतिवादी— हेतु स्वरूपासिद्ध होत नाही. कारण, वादी निरुपाधिकालाहि वेदान्तजन्यवृत्ति-विषयत्व मानीत असतो. 'तत्त्वमसि' इत्यादिवेदान्त-वाक्यश्रवणानें निरुपाधिकब्रह्मविषयक बुद्धिवृत्ति उत्पन्न होते, जिला चरमवृत्ति, अखंडब्रह्मसाक्षात्कार असें म्हणतात. आणि तादृशवृत्तिविषयत्व निरुपाधिकाला असतें. म्हणून व्यवहारविषयत्व निरुपाधिकालाहि आहे. वादी— घटकाभर निरुपाधिकाला व्यवहार-विषयत्व म्ह० शब्दजन्यवृत्तिविषयत्व मानलें तरी 'जें जें शब्दजन्यवृत्तिविषय असतें तें मिथ्या असतें' या व्याप्तीला अनुकूल तर्क नाही. म्हणून व्यवहार-विषयत्व हा हेतु अप्रयोजक ठरतो. तो साध्याचा प्रयोजक म्ह० साधक नाही.

(१०) असद्विलक्षणत्व हा दुसऱ्या अनुमानांतील वैकल्पिक हेतु आहे. म्हणजे तें 'ब्रह्म मिथ्या, असद्विलक्षणत्वात्' असें तिसरें अनुमान आहे. हा असद्विलक्षणत्वहेतु ब्रह्मावर स्वरूपासिद्धच आहे. कारण, असत्त्व म्हणजे कोणत्याहि उपाधीवर म्ह० अधिकरणावर अस्तित्वानें प्रतीति येण्याला पात्र नसणें. शशशृंग हें कोठेंहि अस्तित्वानें प्रतीत होत नाही, म्हणून तें असत् आहे. असद्विलक्षणत्व म्हणजे एखाद्या उपाधीवर अस्तित्वानें प्रतीति येण्याला पात्र असणें होय. आतां 'क्वचिदुपाधौ सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्व' हा हेतु शुद्ध ब्रह्मावर मुळींच नाही. कां कीं, त्याला अधिकरणच नाही, आणि तें स्वतःच सद्रूप आहे. मग त्याची सत्त्वानें प्रतीति काय करायची?

(११) प्रतिवादी— अं हंऽ, तसें नाही. असत्त्व म्हणजे बाध्यत्व होय आणि असद्विलक्षणत्व म्हणजे अबाध्यत्व होय. आतां ब्रह्माला अबाध्यत्वच आहे, बाध्यत्व नाही, म्हणून स्वरूपासिद्धि येत नाही.

(१२) वादी— अहो! अबाध्यत्व या हेतूनें मिथ्यात्व सिद्ध करणार ना? पण मिथ्यात्व म्हणजे बाध्यत्व. अर्थात् 'बाध्यम्, अबाध्यत्वात्' असें तुमचें अनुमान झालें. अर्थात् विरोध हा हेत्वाभास आला. आतां विरोध बाजूला ठेवला तरी दृष्टान्ता-वर साधनवैकल्य येतेंच. कारण, शुक्तिरजत अबाध्य नाही, बाध्य आहे. (१३) तुम्ही म्हणाल कीं, जगत् आणि ब्रह्म दोन्ही मिथ्या ठरलीं तर ठरत ना! शून्यवाद मानावा! तर शून्यवादाचा निरास आम्ही पुढें करणारच आहों. तात्पर्य असें कीं, शून्यवादाचा अंगीकार करतांच येत नाही. (१४) सारांश, दृश्यत्व, जडत्व इत्यादि हेतु आभाससम नाहीत हें सिद्ध झालें.

इति आभाससाम्यभङ्गः. याप्रमाणें आभास-साम्याच्या आक्षेपाचें खंडन झालें.

प्र. १८ – प्रत्यक्षबाधोद्धारे सत्त्वनिर्वचनम्

(१) ननु-‘सन् घटः’ इत्याद्यध्यक्षबाधितविषया दृश्यत्वादयः– (२) इति चेत्, न, चक्षुराद्यध्यक्षयोग्यमिथ्यात्वविरोधिसत्त्वानिरुक्तेः। (३) तथाहि– न तावत् प्रमाविषयत्वम्, तद्योग्यत्वम्, भ्रमाविषयत्वं वा तादृक् सत्त्वम्, (४) चक्षुराद्यगम्यभ्रमप्रमाघटितत्वेन चक्षुराद्ययोग्यत्वात् वक्ष्यमाणदूषणगणग्रासाच्च। (५) तथाहि– नाद्यः, असति प्रमाणाप्रवृत्तेः प्रमाविषयत्वात्प्राक् सत्त्वस्य वक्तव्यत्वेन तस्य तदन्यत्वात्, (६) सत्त्वनिरूपणं विना सदर्थविषयत्वरूपप्रमात्वस्य निरूपणे चान्योन्याश्रयात्, (७) मिथ्याभूतस्य शुक्तिरजतसंसर्गस्य व्यवसायद्वारा साक्षाच्च निषेध्यत्वादिना

प्र. १८

(१) प्रतिवादी— दृश्यत्व इत्यादि हेतु बाधित आहेत. दृश्यत्वादिहेतूंचा विषय म्ह० मिथ्यात्वरूप साध्य. या साध्याचा बाध अध्यक्षानें म्ह० प्रत्यक्षप्रमाणानें होतो. पक्षनिष्ठ साध्याभाव किंवा साध्याभावविशिष्ट पक्ष म्हणजे बाध. ज्याच्या साध्याचा बाध होतो त्या हेतूला बाधित म्हणतात. ‘सन् घटः’ असें घटाच्या सत्त्वाचें चक्षुरिंद्रियानें प्रत्यक्षज्ञान होत आहे. या ‘सन् घटः’ इत्याकारकप्रत्यक्षज्ञानानें ‘घटो मिथ्या’ या अनुमानाचा बाध होतो. व घटाचा मिथ्यात्वाभाव सिद्ध होतो. (२) वादी— चक्षुरादि–इन्द्रियजन्य जें (अध्यक्ष) प्रत्यक्षज्ञान, त्यास योग्य म्ह० प्रत्यक्षज्ञानविषय असें मिथ्यात्वाशीं विरोधि जें सत्त्व, तें पाहिजे असें तुमचें म्हणणें. परंतु त्या सत्त्वाची कांहीच व्याख्या करतां येत नाही. (३) कसें तें पहा– आम्ही विचारतों कीं, सत्त्व म्ह० काय ? प्रमाविषयत्व, प्रमाविषयतायोग्यत्व किंवा भ्रमाविषयत्व अशा तीन सत्त्वाच्या व्याख्या होऊं शकतील. पण त्यांपैकीं एकहि व्याख्या प्रत्यक्षज्ञानोपयोगी असून मिथ्यात्वाशीं विरोधी असणाऱ्या सत्त्वाची होऊं शकत नाही. प्रमा म्ह० यथार्थज्ञान म्ह० तद्वति तत्प्रकारकज्ञान, तद्वद्विशेष्यकतत्प्रकारकज्ञान, तद्वन्निष्ठविशेष्यतानिरूपिततन्निष्ठप्रकारताशालि ज्ञान. सत्त्व, सत्ता, अस्तितव म्हणजे काय ? तर प्रमाविषयत्व अशी पहिली व्याख्या. भिंतीपलीकडील घटाला प्रमाविषयता यावेळीं नाही, परंतु त्याची सत्ता यावेळीं देखील आहे. म्हणून प्रमाविषयत्व हें सत्त्वाचें लक्षण अव्याप्त ठरतें. म्हणून प्रमाविषयतायोग्यत्व असें दुसरें लक्षण केलें. भिंतीपलीकडील घट प्रमाविषय आत्तां नसला तरी कांही वेळानें आपण भिंतीपलीकडे गेल्यास तो घट प्रमाविषय होतो, म्हणून आत्तां देखील त्या घटाला प्रमाविषयता येण्याची पात्रता आहे. प्रमाविषयतायोग्यता म्हणजे प्रमाविषयतावच्छेदकधर्मवत्ता. हें लक्षण अव्याप्त नाही. भ्रमाविषयत्व म्ह० भ्रमाचा विषय न होणें. जें भ्रमामधें भासत नाही तें भ्रमाविषय. भ्रमाविषयत्व असें तिसरें लक्षण. (४) परंतु यांपैकीं कोणतेंहि लक्षण घेतां येत नाही. कारण, या सत्त्वाच्या लक्षणांमधें प्रमा किंवा भ्रम यांचा अन्तर्भाव आहे. आणि भ्रम व प्रमा तर चक्षुरादि इन्द्रियांना अगम्य म्ह० अविषय आहेत. म्हणून वरील तिन्ही प्रकारचें सत्त्व प्रत्यक्ष नाही. शिवाय, या लक्षणांवर कितीतरी दूषणें येतात, तीं त्या लक्षणांना ग्रासून टाकतील.

(५) अनेक दूषणें कशीं येतात पहा– सत्त्व म्हणजे प्रमाविषयत्व हें पहिलें लक्षण. पण तें चुकीचें आहे. सत्त्व निराळें आणि प्रमाविषयत्व निराळें असलें पाहिजे. शशशृंगासारख्या असतावर प्रमाणाची प्रवृत्तिच नसते, अर्थात् प्रमाविषयत्व नसतें. प्रमाणप्रवृत्ति सतावर होत असते. म्हणून जें सत् म्ह० सत्त्वविशिष्ट असेल त्याच्यावर प्रमाणविषयता किंवा प्रमाविषयता येणार. पण प्रमाविषयता येण्यापूर्वीच घटादिकावर सत्त्व असलें पाहिजे. अर्थात् तें प्रमाविषयतेहून भिन्न मानलें पाहिजे. म्हणून सत्त्व म्हणजे प्रमाविषयत्व नव्हे. त्याला प्रमाविषयतेचें प्रयोजक म्हणतां येईल. (६) आतां जर सत्त्वाचें निरूपण स्वतंत्रपणें न करतांच प्रमात्वाचें निरूपण करावयाचें असेल तर अन्योन्याश्रय येईल. प्रमात्व म्ह० सदर्थविषयकत्व, आणि सत्त्व म्हणजे प्रमाविषयत्व. म्हणजे प्रमात्वनिश्चयाला सत्त्वनिश्चयाची आणि सत्त्वनिश्चयाला प्रमात्वनिश्चयाची अपेक्षा आहे. सत्त्व हें प्रमात्वघटित व प्रमात्व हें सत्त्वघटित झालें. असा अन्योन्याश्रय आल्यानें कांहीच सिद्ध होत नाही. (७) शिवाय,

प्रमाविषयत्वाभ्युपगमाच्च। (८) नापि द्वितीयः, योग्यताया अनिरूपणात्। (९) न तृतीयः, असिद्धेः, सर्वस्यैव क्षणिकत्वादिना भ्रमविषयत्वाभ्युपगमात्। (१०) अत एव नासत्त्वाप्रकारकप्रमाविषयत्वमपि, अन्योन्याश्रयाच्च। (११) नापि सत्त्वप्रकारकप्रमाविषयत्वम्, आत्माश्रयात्। (१२) नाप्यसत्त्वप्रकारकप्रमाविषयत्वं सत्त्वम्, अन्योन्याश्रयात्। (१३) नापि प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकसत्त्वनिषेधविरहः,

---

अतिव्याप्ति पण येते. कारण, मिथ्याभूत जो शुक्तिरजतांचा संसर्ग, त्याला व्यवसायाच्या द्वारानें म्ह० परंपरेनें आणि साक्षात्‌हि निषेध्यत्वादिकानें प्रमाविषयत्व मानलेलें आहे. आम्ही ज्याला मिथ्या म्हणतों पण प्रतिवादी ज्याला असत् मानतो असा पदार्थहि प्रमाविषय असतो. शुक्तिरजताचा इदमंशाशीं जो संसर्ग म्ह० संबंध तो मिथ्या आहे म्हणजे असत् आहे. 'इदं रजतम्' हा भ्रम किंवा 'इयं शुक्तिः' ही प्रमा या दोघांनाहि व्यवसाय असें म्हणतात. व्यवसायाच्या 'इदं रजतं जानामि' अशा ज्ञानाला अनुव्यवसाय म्हणतात. अनुव्यवसाय प्रमारूपच असतो. व्यवसायामधें भासणारें विशेष्य 'इदम्', विशेषण 'रजतम्' आणि त्यांचें तादात्म्य हा संसर्ग हे तिन्ही अंश व्यवसायद्वारा अनुव्यवसायामधें भासतात. अर्थात् शुक्तिरजतसंसर्गाला प्रमात्मक-अनुव्यवसायविषयता आहे. आणि तो संसर्ग तर असत् आहे. म्हणून शुक्तिरजतसंसर्गावर प्रमाविषयत्वाची अतिव्याप्ति आली. तसेंच शुक्तिरजताचा इदमंशाशीं संसर्ग 'नेदं रजतम्' या प्रमेचा निषेध्यत्वानें साक्षात् विषय आहे, व्यवसायादिद्वारा नव्हे. एवंच परंपरया किंवा साक्षात् असत्त्वाला प्रमाविषयत्व येतें म्हणून अतिव्याप्ति आली.

(८) प्रमाविषयत्वयोग्यता हें दुसरें लक्षणहि धरतां येत नाही. कारण, योग्यतेचें निरूपण करतां येत नाही. प्रमाविषयतावच्छेदकधर्म असा योग्यतेचा अर्थ धरतां येईल, परंतु सत्त्वाचें 'प्रमाविषयत्व' हें लक्षण जमत नसल्यानें तद्योग्यतेचें निरूपण करतां येत नाही.

(९) 'भ्रमाविषयता' असें सत्त्वाचें तिसरें लक्षण तर मुळींच जमत नाही. कारण, जो भ्रमाचा विषय होत नाही असा पदार्थच नाही. निदान 'घटादिकं सर्वं क्षणिकम्' या बौद्धांच्या सिद्धान्ताशीं ज्याचें मत विरुद्ध आहे असा कोणताहि ज्ञाता मनुष्य क्षणिकत्वसिद्धान्ताला भ्रम मानतो. अर्थात् 'सर्वं क्षणिकम्' या भ्रमाची विषयता सर्व विश्वालाच आली, भ्रमाविषय कांहीच नाही. भ्रमविषयत्व हें सत् असत् सर्वांनाच येत असल्यानें 'भ्रमाविषयत्वं सत्त्वम्' हें असिद्ध ठरतें.

(१०) असत्त्वाप्रकारकप्रमाविषयत्व म्ह० ज्या प्रमेमधें असत्त्व हा धर्म प्रकारतया भासत नाही, तादृशप्रमानिरूपितविषयत्व असेंहि सत्त्वाचें लक्षण नव्हे. कारण, आतांच सांगितल्याप्रमाणें प्रत्येक पदार्थ असत्त्वप्रकारकज्ञानविषय असल्यानें असिद्धि येते. शिवाय, अन्योन्याश्रयहि येणारच. कारण, सत्त्वाच्या ज्ञानाला असत्त्वाप्रकारकत्वाच्या ज्ञानाची आवश्यकता आहे, आणि असत्त्वाप्रकारकत्वाच्या ज्ञानाला सत्त्वाच्या ज्ञानाची आवश्यकता आहे. कारण, असत्त्वाचें घटक सत्त्व आहे. हा अन्योन्याश्रय ज्ञानद्वारा धरावा.

(११) सत्त्वप्रकारकप्रमाविषयत्व म्ह० ज्या प्रमेमधें प्रकारतया सत्त्व भासत असेल तादृशप्रमानिरूपितविषयत्व हेंहि सत्त्वाचें लक्षण नव्हे. कारण, यामधें आत्माश्रयच येतो. सत्त्वाच्या पोटांत सत्त्व बसलें आहे. स्वज्ञानाचें स्वज्ञान कारण. हें स्वस्कन्धारोहण झालें.

(१२) असत्त्वप्रकारकभ्रमाविषयत्व म्ह० ज्या भ्रमामधें 'इदं असत्' असें प्रकारतया असत्त्व भासतें, तादृशभ्रमविषयत्वाचा अभाव असें नवीन लक्षण. पण तेंहि चूक आहे. असत्त्व सिद्ध झाल्यास भ्रमत्व सिद्ध होणार आणि भ्रमत्व सिद्ध असल्यास असत्त्व सिद्ध होणार असा अन्योन्याश्रय येतो.

(१३) प्रतिपन्न उपाधीवर म्ह० ज्ञात अधिकरणावर सत्त्वाच्या त्रैकालिकनिषेधाचा विरह म्ह० अभाव म्हणजे सत्त्व होय हा पक्षहि आत्माश्रय येत असल्यानें चुकीचाच आहे. 'इह भूतले इदानीं घटो नास्ति' असा जरी भूतलावर घटाचा निषेध झाला तरी तो निषेध त्रैकालिक नसतो, तर किंचित्कालावच्छिन्न असतो. वास्तविक, घटाचा

आत्माश्रयात्। (१४) नापि सत्ताजातिरर्थक्रियाकारित्वमसद्वैलक्षण्यं वा, एतेषां मिथ्यात्वाविरोधित्वेन तत्प्रत्यक्षेण मिथ्यात्वानुमाने बाधाभावात्। (१५) नापि वेदान्ताभिमतमिथ्यात्वाभावः सत्त्वम्, तुच्छेऽतिव्याप्तेः। (१६) नाप्यसद्विलक्षणत्वे सत्यनारोपितत्वम्, अनारोपितत्वं हि आरोपाविषयत्वम्, तच्चासंभवि, सर्वस्यैव क्षणिकत्वादिना आरोपविषयत्वात्। (१७) नापि– अस्तित्वप्रकारकप्रमां प्रति कदाचित् साक्षात् विषयत्वं कालसंबन्धित्वं वा सत्त्वम्। अस्तित्वं च वर्तमानत्वम्, न तु सत्त्वम्, अतो नाऽऽत्माश्रयः। (१८) अतीतादिरपि कदाचिद्वर्तते एवेति नाव्याप्तिः। (१९) आरोपितत्वं च

त्रैकालिकनिषेधच नाही. शुक्तिस्थानीं मात्र रजताचा त्रैकालिकनिषेध असतो. म्हणून 'प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकसत्त्वनिषेधविरहः' असें सत्त्वाचें सातवें लक्षण. पण त्याच्यावर सत्त्वलक्षणाच्या पोटांत सत्त्व असल्यानें आत्माश्रय येतो.

(१४) सत्तासामान्य, सर्व सतांवर राहणारी जाति, अर्थक्रियाकारित्व आणि असद्विलक्षणत्व अशीं सत्त्वाचीं चार लक्षणें प्रतिवादी सांगूं शकेल. थंडीचें निवारण करणें ही पटाची अर्थक्रिया. तोळाभर सोन्याची अर्थक्रिया म्हणजे बाजारांत ८७–८८ रुपये किंमत मिळणें. असद्विलक्षणत्व म्ह० असद्भिन्नत्व. परंतु त्यांचा मिथ्यात्व या साध्याशीं विरोध नसल्यामुळें त्यांच्या प्रत्यक्षज्ञानानें मिथ्यात्वानुमानाचा बाध होणार नाही. बाध्यबाधकभाव येण्याला विरोध असावा लागतो. घटादिपदार्थांना व्यावहारिक सत्ता आणि शुक्तिरजतादिकांना प्रातिभासिक सत्ता मानावयाची असून ब्रह्मातिरिक्त सर्वाला मिथ्यात्वहि आहेच. म्हणून सत्ता, जाति इत्यादि चार धर्म आणि मिथ्यात्व यांच्यामधें विरोध नाही.

(१५) प्रतिवादी— अद्वैतवेदान्त्यांना जें मिथ्यात्व मान्य असेल त्याचा अभाव म्हणजे आमचें सत्त्व असें धरलें तर? वादी — तसें म्हटलें तर तुच्छावर अतिव्याप्ति येईल. आमचें मिथ्यात्व शशशृंगासारख्या तुच्छावर नसतें. म्हणून मिथ्यात्वाभावरूप सत्त्व धरल्यास तें तुच्छावर येतें म्हणून अतिव्याप्ति.

(१६) असताहून विलक्षण म्ह० भिन्न असून आरोपित नसणें असें तेरावें सत्त्वाचें लक्षण. पण तेंहि चुकीचेंच आहे. अनारोपितत्व म्ह० आरोपित नसणें म्ह० आरोपाचा विषय नसणें होय. अनारोपितत्व म्ह० भ्रमविषयत्वाभाव. मग तें विषयत्व विशेष्यत्व, विशेषणत्व किंवा संसर्गत्व कोणतेंहि असेल. परंतु विश्वामधील कोणताहि पदार्थ क्षणिकत्वादिकविशेषणाच्या द्वारा आरोपाचा विषयच असतो. म्हणून या लक्षणावर असंभव दोष येतो. 'लक्ष्यमात्रावर्तनं असंभवः'.

(१७) प्रतिवादी— ज्या प्रमेमधें प्रकारतया अस्तित्व भासतें, तादृशप्रमेचें केव्हांतरी साक्षात् विषय होणें, किंवा कालसंबन्धित्व असें सत्त्वाचें निर्दोष लक्षण आहे.

'घटः अस्ति' ही एक प्रमा आहे. या प्रमेमधें घट हा विशेष्य असून अस्तित्व हा धर्म प्रकार आहे. म्हणून 'घटोऽस्ति' इत्याकारकप्रमा अस्तित्वप्रकारक आहे. या अस्तित्वप्रकारकप्रमेचा केव्हांतरी जो साक्षात्संबंधानें विषय होतो, त्याला सत् म्हणावें, आणि तादृशविषयत्व म्हणजे सत्त्व होय. किंवा कालसंबन्धित्व म्ह० काळाशीं संबन्ध येणें हें सत्त्व होय. ज्याचा केव्हांतरी काळाशीं संबंध आला तो सन्.

वादी— हीं लक्षणें निर्दोष नाहीत. पहिल्या लक्षणावर आत्माश्रय येतो. प्रतिवादी— अस्तित्व या शब्दाचा अर्थ सत्त्व असा नाही, तर वर्तमानत्व म्ह० वर्तमानकालीं असणें, वर्तमानकालावच्छिन्नत्व असा आहे, म्हणून आत्माश्रय येत नाही. (१८) वादी— अतीत आणि अनागत म्ह० भूत आणि भविष्य अशा पदार्थांना वर्तमानत्व नसतें, अर्थात् अतीतानागतांवर अव्याप्ति आली. प्रतिवादी— अहो! अतीताला म्ह० भूताला देखील एकदां वर्तमानत्व होतेंच कीं, आणि भविष्यालाहि वर्तमानत्व येणारच आहे. एवंच भूतभविष्यांनाहि केव्हांतरी वर्तमानत्व असल्यानें अव्याप्ति येत नाही.

(१९) वादी — तथापि कालसंबन्धित्व या दुसऱ्या लक्षणाची आरोपित पदार्थावर अतिव्याप्ति येते. शुक्तिरजत हें आरोपित असून तुमच्या मतें असत्

कालत्रयासंबन्धित्वेन बाधेन बोधितमिति न द्वितीयलक्षणे अतिव्याप्तिः इति– वाच्यम् , (२०) प्रमात्वस्य सत्त्वघटितत्वेन चक्षुराद्ययोग्यत्वेन च पूर्वोक्तदोषात् , (२१) वर्तमानत्वप्रकारकप्रमाविषयत्वेऽपि मिथ्यात्वाविरोधाच्च। (२२) द्वितीयमपि न मिथ्यात्वविरोधि, शुक्तिरूप्यस्यापि प्रतिभासकालसंबन्धित्वात् , (२३) बाधेन तात्त्विककालत्रयसंबन्धनिषेधेऽपि अतात्त्विककालसंबन्धस्यानिषेधात्। (२४) नापि तात्त्विककालसंबन्धित्वं तत् , तात्त्विकस्याद्याप्यनिरूपणात् , निरूपणे वा शेषवैयर्थ्यात् । (२५) ननु– भवन्मते यत्सत्त्वं ब्रह्मणि तदेवेह मम। उक्तं हि– 'यादृशं ब्रह्मणः सत्त्वं तादृशं स्याज्जगत्यपि। तत्र स्यात्सदनिर्वाच्यं चेदिहापि तथाऽस्तु नः॥' इति । (२६) न च– तत्रापरिच्छिन्नत्वं

असतें. पण त्याला कालसंबंध आहे. प्रतिवादी— अतिव्याप्ति येत नाही. कारण, बाध होतो त्यावरून आरोपितत्व कळून येतें. आणि बाध तर शुक्तिरजताचा कालत्रयाशीं संबंध नाही हें दाखवितो. तात्पर्य, बाध हा कालत्रयासंबन्धित्वानें म्ह० कालत्रयसंबन्धशून्यत्वानें शुक्तिरजताचा बोध करून देत असल्यानें असताला कालसंबन्धित्व नाही, म्हणून दुसऱ्या लक्षणावर अतिव्याप्ति येत नाही.

(२०) वादी— इति न च वाच्यम्. कारण, पहिल्या लक्षणावर पूर्वोक्त अन्योन्याश्रय येतो. प्रमात्व हें सत्त्वानें घटित आहे म्ह० प्रमात्वाच्या पोटांत सत्त्व धरावें लागतें आणि सत्त्वाच्या पोटांत प्रमात्व धरावें लागतें. शिवाय, प्रमात्व हा धर्म चक्षुरादि इन्द्रियांना कळणारा नाही. म्हणून चक्षुराद्ययोग्य अशा प्रमात्वानें घटित जें सत्त्व तें प्रत्यक्षाचा विषयच नाही. (२१) अस्तित्व म्हणजे वस्तुतः सत्त्वच होय. परंतु अस्तित्वप्रकारकप्रमाविषयत्व म्ह० वर्तमानत्वप्रकारकप्रमाविषयत्व असा प्रतिवादीनें केलेला अर्थ घेतला तरी त्याचा मिथ्यात्वाशीं विरोध नाही. कारण, घटादिपदार्थ वर्तमानत्वप्रकारकप्रमाविषय असूनहि मिथ्याच आहेत. (२२) आतां कालसंबन्धित्व हें दुसरें लक्षण (आरंभापासून १५ वें) घेतलें तरी त्याचाहि मिथ्यात्वाशीं विरोध नाही. कारण, शुक्तिरजताचा ज्या काळीं तें भासतें त्या प्रतिभासकाळाशीं संबंध असतोच. आणि तें रजत तर मिथ्या आहे. (२३) तुम्ही (प्रतिवादी) म्हणाल कीं, 'नेदं रजतम्' या बाधज्ञानानें तात्त्विक अशा कालत्रयसंबंधाचा जर बाध होतो, तर शुक्तिरजताला कालसंबन्धित्व कसें जमेल? तर आमचें उत्तर असें कीं— बाधानें तात्त्विक अशा कालत्रयसंबन्धाचा निषेध होत असेल, पण अतात्त्विक अशा कालसंबन्धाचा निषेध होत नाही. अर्थात् अतात्त्विक असा शुक्तिरजताचा कालसंबन्ध बाधित झालेला नाही. म्हणून कालसंबन्धित्वाचा मिथ्यात्वाशीं विरोध नाही. त्यामुळें तसल्या सत्त्वानें मिथ्यात्वाचा बाध होत नाही.

(२४) प्रतिवादी — सत्त्व म्हणजे तात्त्विककालसंबन्धित्व. ज्याचा काळाशीं तात्त्विक संबंध येतो तें सत्. हें लक्षण निर्दोष आहे. वादी— निर्दोषत्वाची आशा व्यर्थ आहे. आधीं तात्त्विक म्हणजे काय तें सांगा पाहूं ? तात्त्विकत्वाचें स्वरूप अद्यापि ठरलेंच नाही. प्रतिवादी — आतां ठरवूं म्हणजे झालें! वादी — तर मग तात्त्विकत्वाचें निरूपण करून जें ठरवाल तेंच सत्त्वाचें लक्षण करा कीं ! मग तात्त्विककालसंबन्धित्व एवढें लांबट लक्षण कशाला केलें ? 'तात्त्विकत्वम्' इतकेंच लक्षण पुरे. कालसंबन्धित्व हा शेष म्ह० अवशिष्ट भाग फुकट गेला.

(२५) प्रतिवादी— खरें म्हटलें तर आम्हांला सत्त्वाच्या लक्षणाची उठाठेव मुळींच करायला नको आहे. तुम्ही ब्रह्म सत् आहे असें म्हणतच आहां. तर मग तुमच्या मतानें ब्रह्माचें जें सत्त्व असेल तेंच आम्ही मानूं म्हणजे झालें. आमच्या आचार्यांनीं म्हटलेंच आहे कीं – ब्रह्माचें सत्त्व जसें असेल तसेंच तें जगताच्या ठिकाणीं आहे. जर ब्रह्माचें सत्त्व तात्त्विक असेल तर जगताचेंहि सत्त्व तात्त्विक समजावें. आणि ब्रह्माचें सत्त्व जर अनिर्वचनीय असेल तर जगताचें सत्त्वहि अनिर्वचनीयच मानावें. (२६) वादी — ब्रह्माच्या ठिकाणीं अपरिच्छिन्नत्वरूप सत्त्व आहे, पण जगताच्या ठिकाणीं अपरिच्छिन्नत्व नाही. जगत् तर त्रिविधपरिच्छेदयुक्त आहे.

सत्त्वम्, तच्च न जगतीति- वाच्यम्, (२७) तुच्छस्य अपरिच्छिन्नत्वेऽपि सत्त्वानभ्युपगमात्। नापरिच्छिन्नत्वं सत्त्वम्, किंत्वन्यदेव, तच्च ब्रह्मणीव भ्रमाधिष्ठानत्वाच्छुक्तिकादेरपि भविष्यति- इति चेत्, (२८) नूनं विवाहसमये कन्यायाः पित्रा निजगोत्रं पृष्टस्य यदेव भवतां गोत्रं तदेव ममापि गोत्रमिति वदतो वरस्य भ्राता भवान्; (२९) यतो जामातृश्वशुरयोरेकगोत्रत्वे विवाहानुपपत्ति- वज्जगद्ब्रह्मणोरेकसत्त्वे जगतोऽसत्त्वमेव स्यात्। (३०) तथाहि- स्वप्रकाशाद्वितीयचैतन्यरूपत्वमेव ब्रह्मणः सत्त्वम्, तदेव चेज्जडस्यापि जगतः तदा रजतत्वविरोधिशुक्तिसत्तया रजतस्येव जडत्वविरोधि- स्वप्रकाशसत्तया जगतः स्वरूपतो मिथ्यात्वोपपत्तेः। (३१) चैतन्यस्यैवावच्छिन्नानवच्छिन्नाज्ञान- विषयत्वेन सर्वभ्रमाधिष्ठानत्वाभ्युपगमान्न भ्रमाधिष्ठानत्वेन शुक्त्यादेः सत्त्वसिद्धिः। (३२) ननु-

---

(२७) प्रतिवादी— अपरिच्छिन्नत्व हें सत्त्वाचें लक्षण तुच्छावर अतिव्याप्त आहे. शशशृंगादि तुच्छ पदार्थ परिच्छिन्न नसतो, पण त्याला सत्त्व नसतें. म्हणून अपरिच्छिन्नत्वाहून निराळेंच कांहीतरी सत्त्व धरलें पाहिजे. आम्ही म्हणतों कीं- ब्रह्माचें सत्त्व भ्रमाधिष्ठानत्व हें मानावें. शुक्तिका देखील रजत- भ्रमाचें अधिष्ठान आहेच. म्हणून तें लक्षण शुक्तिका, रज्जु इत्यादिकांनाहि जमतें. तात्पर्य, तुमच्या मतीं जें ब्रह्माचें सत्त्व असेल तेंच आम्ही घटादिकांकडे धरूं. (२८) वादी— तुम्ही जावईबुवांचे सख्खे भाऊ आहांत असें दिसतें. एक होता जावईबुवा. त्याचें लग्न व्हायचें होतें. तो मुलगी पहायला गेला. तेव्हां मुलीच्या बापानें त्याला गोत्र विचारलें. तेव्हां ते भावी जावईबुवा म्हणाले कीं- 'आम्हां गरीबांना गोत्र निराळें कोठून असणार ? तुमचें गोत्र तेंच आमचें गोत्र'. या जावईबुवासारखेच तुम्ही आहांत झालें. (२९) जावयाचें आणि सासऱ्याचें गोत्र जर एकच असेल तर लग्न जमायचेंच नाही. सगोत्र- विवाह निषिद्ध आहे. प्रकृत विषयामध्यें असेंच आहे. जगताचें आणि ब्रह्माचें सत्त्व जर एकच मानलें तर ब्रह्माच्या सत्त्वाहून जगताला निराळें सत्त्वच नाही असें ठरतें. म्हणजे जगत् असत् ठरतें. (३०) यातील तत्त्व असें आहे- ब्रह्माचें सत्त्वच स्वप्रकाश-अद्वितीय-चैतन्यरूप आहे. चैतन्य हें स्व- प्रकाश आहे, तें एकमेवाद्वितीय आहे. आणि तेंच ब्रह्माचें सत्त्व होय. आतां जर जगत् जड असूनहि त्याचें सत्त्व स्वप्रकाशाद्वितीयचैतन्यरूप मानावयाचें असेल तर जगाचें स्वरूपतः मिथ्यात्वच सिद्ध होणार. कारण, जडत्वाचा स्वप्रकाशत्वाशीं विरोध आहे. अर्थात् जगताचें सत्त्व तादृशचैतन्यरूप मानलें तर जड जगताचें स्वरूपच जाग्यावर उरत नाही. उदा- हरणार्थ- शुक्तीची जी सत्ता तीच शुक्तिरजताची सत्ता असें धरलें तर शुक्तिरजताची सत्ता शून्य ठरते. कारण, शुक्तिसत्ता शुक्तिरजतसत्तेशीं विरोधी आहे. म्हणून रजतत्वाशीं विरोधी जी शुक्तिसत्ता, त्या सत्तेनें रजताचें स्वरूपतः मिथ्यात्व सिद्ध होतें. (३१) प्रतिवादीचें म्हणणें असें कीं- भ्रमाधिष्ठानत्व हें ब्रह्माचें सत्त्व मानावें, म्हणजे तें शुक्तीलाहि जमेल. पण भ्रमाधिष्ठानत्वानें शुक्तीचें सत्त्व सिद्ध होत नाही. भ्रमाधिष्ठानत्व हें केवळ चैतन्यालाच असतें असा आमचा अभ्युपगमसिद्धान्त आहे. जें अज्ञानाचा विषय, तेंच भ्रमाधिष्ठान असतें. मग तें अज्ञान अवच्छिन्न म्ह० अवस्था-अज्ञान असो किंवा अनव- च्छिन्न म्ह० मूलाज्ञान असो. आतां अवच्छिन्न किंवा अनवच्छिन्न अशा अज्ञानाचा विषय तर चैतन्यच असूं शकतें. जड हें आधींच आवृत आहे. मग त्याचें पुन्हा अज्ञानकृत आवरण कसलें ? म्हणून अज्ञानविषयता जडाला नसते, चैतन्यालाच अज्ञान- विषयता असते. चैतन्यालाच अवच्छिन्न-अनव- च्छिन्न-अज्ञानविषयता असल्यानें कोणत्याहि भ्रमाचें अधिष्ठानत्व चैतन्यालाच असतें, शुक्ति, रज्जु इत्यादिकांना नाही. तात्पर्य, भ्रमाधिष्ठानत्व हें ब्रह्माचें सत्त्व नव्हे, तर स्वप्रकाशाद्वितीयचैतन्य हेंच ब्रह्माचें सत्त्व होय. आणि तेंच जर जावईबोवांना अनुसरून तुम्ही जगाला मानाल तर जगत् नाहीसेंच होईल.

(३२) प्रतिवादी—- जरी पूर्वीचीं लक्षणें चुकत असलीं तरी आम्ही आतां सत्त्वाचें निर्दोष लक्षण

एवमपि सर्वदेशीयत्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वमसत्त्वं तुच्छानिर्वचनीयसाधारणम्, तदभावः सत्त्वम्। तच्च ब्रह्मणीव जगत्यपीति ब्रूमः। (३३) न च संयोगेऽव्याप्तिः, तस्याव्याप्यवृत्तित्वानभ्युपगमात्। (३४) तदभ्युपगमे च व्याप्यवृत्तित्वेनाभावो विशेषणीयः। (३५) नापि वियत्यव्याप्तिः, तदत्यन्ताभावस्य केवलान्वयित्वानङ्गीकारेण लक्षणस्य विद्यमानत्वादेव। (३६) न हि कस्मिंश्चिद्देशे काले वा तस्याभावः, नित्यविभुत्वभङ्गप्रसङ्गात्। (३७) आकाशात्यन्ताभावस्य केवलान्वयित्वाभ्युपगमे च

सांगतों, सत्व म्हणजे असत्त्वाभाव. वादी— आणि असत्त्व म्हणजे सत्त्वाभावच ना ? प्रतिवादी— नाही. असत्त्व म्ह० सर्वदेशीय आणि त्रैकालिक म्ह० सार्वकालिक असा जो निषेध तत्प्रतियोगित्व होय. सत्त्वाभाव धरल्यास अन्योन्याश्रय येईल हें आम्हांला ठाऊक आहे. असत्त्व म्हणजे निषेधप्रतियोगित्व. मात्र हा निषेध सर्वदेशीय म्ह० निरवच्छिन्न असा धरावयाचा. तसेंच तो किंचित्कालावच्छिन्न न धरतां त्रैकालिक धरावयाचा. उभ्या जगांत कोठेंच सशाला शिंग नसतें, आणि तें केव्हांहि नसतें. म्हणून शशशृंगाचा निषेध सर्वदेशीय आणि सार्वकालिक आहे. शुक्तिरजताचेंहि असेंच आहे. अर्थात् हें सर्वदेशीय-सर्वकालीननिषेधप्रतियोगित्वरूप असत्त्व शशशृंगादिक तुच्छ आणि शुक्तिरजतादिक अनिर्वचनीय या दोघांनाहि सारखेंच लागूं पडतें. या असत्त्वाचा जो अभाव तेंच सत्त्व होय. आतां असलें सत्त्व ब्रह्माच्या ठिकाणीं आहे तसें घटादि जगताच्या ठिकाणीं देखील आहेच असा आमच्या आचार्यांच्या म्हणण्याचा अभिप्राय आहे. मूर्ख जावईबुवाच्या सत्त्ख्या भावांमधें आमची गणना होऊं शकत नाही. (३३) शंका— या सत्त्वाच्या लक्षणाची संयोगावर अव्याप्ति येते. संयोग अव्याप्यवृत्ति असल्यानें त्याला सर्वदेशीयसर्वकालीननिषेधप्रतियोगित्वरूप असत्त्वच आहे, असत्त्वाभावरूप सत्त्व येत नाही. 'लक्ष्यतावच्छेदकसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वं अव्याप्तिः'. प्रतिवादी— आम्ही संयोगाला अव्याप्यवृत्ति मानीत नाही. तो व्याप्यवृत्तीच आहे. अर्थात् संयोग यन्निष्ठ असेल तन्निष्ठनिषेधप्रतियोगित्व येत नाही म्हणून अव्याप्ति नाही. (३४) आतां जर तुम्ही संयोग अव्याप्यवृत्ति मानीत असाल तर आम्ही निषेधाला 'व्याप्यवृत्तित्व' असें तिसरें विशेषण देऊं. संयोग जर अव्याप्यवृत्ति तर संयोगाभावहि अव्याप्यवृत्ति असणारच. अर्थात् व्याप्यवृत्तित्वविशेषणामुळें संयोगाभाव धरतां येणार नाही. म्हणून संयोगाला सार्वदेशिक – सार्वकालिक–व्याप्यवृत्तिनिषेधप्रतियोगित्व येत नाही, तदभावात्मक सत्त्व येतें, म्हणून संयोगावर अव्याप्ति नाही. (३५) शंका— आकाशावर अव्याप्ति येते. आकाश अवृत्ति असल्यानें आकाशाभाव केवलान्वयी असतो म्ह० तो अत्यन्ताभावाप्रतियोगी असतो. म्हणून आकाशाभावाला सार्वत्रिक-सार्वदिकव्याप्यवृत्तिनिषेधप्रतियोगित्व येत नाही. परंतु तो स्वतःच सार्वत्रिकसार्वदिकव्याप्यवृत्तिनिषेधात्मक आहे, आणि तत्प्रतियोगित्वरूप असत्त्व आकाशाला आलें. म्हणून आकाशावर असत्त्वाभावरूप सत्त्व येत नाही, त्यामुळें अव्याप्ति येते. प्रतिवादी— आम्ही आकाशात्यन्ताभावाला केवलान्वयित्व मानीत नाही. तो व्यतिरेकीच आहे म्ह० तो अत्यन्ताभावप्रतियोगीच आहे. म्हणून आकाशाभावाला निषेधप्रतियोगित्वरूप असत्त्व आलें आणि असत्त्वाभावरूप सत्त्व आकाशाला आलें. म्हणून आकाशावर लक्षण बसत असल्यानें अव्याप्ति नाही. (३६) वास्तविक, कोणत्याहि देशावर आणि कोणत्याहि कालावर आकाशाचा अभाव मानतांच येत नाही. जर कोठेंतरी आकाशाभाव मानला तर आकाशाच्या विभुत्वाचा भंग होईल म्ह० विभुत्व मानतां येणार नाही. आणि केव्हांतरी आकाशाभाव मानला तर त्याच्या नित्यत्वाचा भंग होईल म्ह० त्याला नित्यत्व मानतां येणार नाही. म्हणून आकाशाचा अभाव केवलान्वयी नाही. वास्तविक आकाशाचा अभावच नाही. मग तो केवलान्वयी कीं व्यतिरेकी हा प्रश्नच नाही. (३७) आतां जर तुम्हांला नैयायिकांची काळजी वाटत असली, आणि आकाशाचा अभाव मानून त्याला केवलान्वयित्व मानावयाचेंच असलें तर आम्ही असत्त्वाच्या लक्षणामधील निषेधाला 'वृत्तिमत्प्रतियोगिकत्व' असें चौथें विशेषण देऊं. घट हा पदार्थ वृत्तिमान् म्ह० कोठेंतरी राहणारा आहे, परंतु

वृत्तिमत्प्रतियोगिकत्वेनाभावो विशेषणीयः- (३८) इति चेत्, न, चक्षुराद्ययोग्यानेकपदार्थघटितत्वेनैतादृशसत्त्वस्य ग्रहणे चक्षुरादेरसामर्थ्यात्। (३९) न हि सर्वदेशीयत्रैकालिकवृत्तिमत्प्रतियोगिकव्याप्यवृत्तिनिषेधप्रतियोगित्वं कस्यापि प्रत्यक्षम्, येन तदभावः प्रत्यक्षो भवेत्, (४०) वृत्तिमत्प्रतियोगिकत्वव्याप्यवृत्तित्वपरित्यागेऽपि सर्वदेशीयत्वत्रैकालिकत्वयोरयोग्यत्वात्। (४१) ननु- स्वदेशकालवृत्तिनिषेधप्रतियोगित्वाभावे गृह्यमाणे कालत्रयमध्ये वर्तमानकालस्य सर्वदेशमध्ये प्रकृतदेशस्यापि प्रवेशेन तत्र निषेधप्रतियोगित्वाभावस्य गृहीतत्वात्तत्संवलितं कालत्रयवृत्तिसर्वदेशीयनिषेधप्रतियोगित्वरूपं मिथ्यात्वं नानुमानेन ग्रहीतुं शक्यते- (४२) इति चेत्, न, स्वदेशकालवृत्तिसकलनिषेधप्रतियोगित्वस्य

आकाश इ० विभु पदार्थ वृत्तिमान् नाहीत. आकाश 'वर्तते' इत्याकारकज्ञानविषय नाही, तें आधेय नाही. म्हणून आकाशाभाव वृत्तिमत्प्रतियोगिक नाही. त्यामुळें असत्त्वघटकनिषेधशब्दानें आकाशाभाव धरतां येत नाही. म्हणून आकाशावर अव्याप्ति येत नाही. (३८) वादी— हें सगळें पांडित्य व्यर्थ आहे. आपण चक्षुराद्यध्यक्षयोग्य-मिथ्यात्वविरोधि-सत्त्वाचें निरूपण करीत आहोंत हें तुम्ही विसरलां असें दिसतें. सत्त्वपदार्थाची घटना तुम्ही चक्षुरादि इद्रियांना अग्राह्य अशा अनेक पदार्थांनीं केलेली आहे. असल्या सत्त्वाचें प्रत्यक्षज्ञान करून देण्याच्या कामांत चक्षुरादि इंद्रियें असमर्थ आहेत. (३९) सत्त्वामधें घटक असलेले सर्वदेशीयत्व, त्रैकालिकत्व, वृत्तिमत्प्रतियोगिकत्व आणि व्याप्यवृत्तित्व हे पदार्थ प्रत्यक्ष होण्यासारखे नसल्यानें तादृशनिषेधप्रतियोगित्व कोणालाहि प्रत्यक्ष होणें शक्य नाही. सत्त्वाभावाचीं चारी विशेषणें प्रत्यक्ष असतीं तर विशेषणचतुष्टयविशिष्ट अशा निषेधाचें प्रतियोगित्वहि प्रत्यक्ष झालें असतें, आणि निषेधप्रतियोगित्वाच्या अभावाचें म्ह० सत्त्वाचेंहि प्रत्यक्ष झालें असतें. आणि मग तादृशसत्त्वप्रत्यक्षानें अनुमेय मिथ्यात्वाचा बाध झाला असता. पण तसें कांहीच नाही. (४०) कदाचित् वृत्तिमत्प्रतियोगिकत्व आणि व्याप्यवृत्तित्व हीं दोन विशेषणें मतभेदामुळें सत्त्वाच्या घटकांतून काढून टाकलीं तरी सर्वदेशीयत्व आणि त्रैकालिकत्व हीं दोन विशेषणें चक्षुराद्ययोग्यच आहेत. एवंच ज्याचें प्रत्यक्ष झाल्यामुळें मिथ्यात्वाचा बाध होईल असें सत्त्वच सिद्ध होत नाही. म्हणून सत्वप्रत्यक्षानें मिथ्यात्वानुमानाचा बाध होत नाही. (४१) प्रतिवादी— विशिष्टनिषेधप्रतियोगित्वाचें आणि तदभावात्मक सत्त्वाचेंहि प्रत्यक्ष होणें शक्य आहे. पैकीं स्वदेशकालवृत्तिनिषेधप्रतियोगित्व प्रत्यक्ष होतेंच. स्व म्ह० घट. घट जेथें असतो तो भूतलादिक घटाचा देश होय. घट ज्यावेळीं असतो तो त्या घटाचा काल होय. एवंच स्वदेश आणि स्वकाल एतद्वृत्तिनिषेधाचें प्रतियोगित्व प्रत्यक्ष व्हायला कांहीच अडचण नाही. सर्व देश आणि सर्व काल प्रत्यक्ष नाहीत. पण स्वचा म्ह० घटाचा देश आणि काल प्रत्यक्ष असतात हें वादीलाहि मान्य आहे. अर्थात् घटान्तराचें स्वदेशकालवृत्तिनिषेधप्रतियोगित्व प्रत्यक्ष होणार, आणि स्वचा तादृशप्रतियोगित्वाभावहि प्रत्यक्ष होणार. मग तसा तो प्रतियोगित्वाभाव प्रत्यक्षानें गृह्यमाण असतां त्याचा एकदेश जो कालत्रयापैकीं वर्तमानकाल आणि सर्वदेशांपैकीं प्रकृत स्वदेश, यांचेंहि ग्रहण होईल. अर्थात् स्वला स्वदेशकालवृत्तिनिषेधप्रतियोगित्वाभाव प्रत्यक्षानें गृहीत होण्यासारखा आहे म्हणून तत्संवलित म्ह० स्वदेशकालांनीं घटित जें कालत्रयवृत्तिसर्वदेशीयनिषेधप्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्व, तें प्रत्यक्षविरुद्ध असल्यानें अनुमानानें कसें सिद्ध करतां येईल? म्हणून अनुमानावर बाध आला. (४२) वादी— बाध येत नाही. एखादा देश किंवा काल प्रत्यक्ष झाला तरी सर्व देश आणि सर्व काल त्याचवेळीं प्रत्यक्ष होतात असें म्हणतां येणार नाही. स्वदेशकालवृत्ति अशा एका निषेधाचें प्रतियोगित्व इंद्रियग्राह्य असलें तरी स्वदेशकालवृत्ति अशा सकल निषेधांचें प्रतियोगित्व चक्षुरादि इन्द्रियांना अग्राह्यच असणार. कारण, अतीन्द्रियपदार्थांचेहि निषेध सकलनिषेधांत अंतर्भूत होतात. आणि जर तादृशप्रतियोगित्व चक्षुराद्ययोग्य असणार तर तादृशप्रतियोगित्वाभावहि चक्षुराद्ययोग्यच असणार हें उघडच आहे. मग आनुमानिक मिथ्यात्वाचा

चक्षुराद्ययोग्यत्वेन तदभावस्य सुतरां तदयोग्यत्वात्, (४३) स्वदेशकालवृत्तियत्किंचिन्निषेधाप्रतियोगित्वस्य मिथ्यात्वाविरोधित्वात्, (४४) स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावासामानाधिकरण्यस्य च स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावाप्रसिद्धया केवलान्वयिनि (४५) संबन्धभेदेन घटादौ चासिद्धेः, (४६) स्वात्यन्ताभावयावदधिकरणावृत्तित्वं वा स्वात्यन्ताभावयत्किंचिदधिकरणावृत्तित्वं वेति विकल्पेन पूर्वोक्तदोषाच्च। (४७) तस्मात्तत्प्रकारान्तरस्य निरूपयितुमशक्यत्वान्मिथ्यात्वाविरोधित्वाच्च स्वसमानाधिकरणयावदत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभावरूपमेव सत्त्वमुपेयम्, तच्च न चक्षुरादियोग्यमित्युक्तम्।

बाध कसा होणार? (४३) आतां एवढें खरें कीं– स्वदेशकालवृत्ति अशा यत्किंचित् म्ह० एखाद्या निषेधाच्या म्ह० घटाभावाच्या प्रतियोगित्वाचा अभाव पटावर प्रत्यक्ष होतो. पण त्याचा मिथ्यात्वाशीं विरोध नाही. (४४) स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावासामानाधिकरण्य दाखवावयाचें तर अभिधेयत्वादिकाचा स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभाव दाखविला पाहिजे. परंतु केवलान्वयीचा स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभाव अप्रसिद्ध आहे म्हणजे तो नसतोच. तात्पर्य, केवलान्वयिपदार्थाचा अत्यन्ताभाव नसतो. म्हणून त्याला स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावासामानाधिकरण्यरूप सत्त्व दाखवितांच येणार नाही. म्हणून केवलान्वयीवर सत्त्वलक्षणाची असिद्धि आली. (४५) घटादि व्यतिरेकिपदार्थावर सुद्धां संबन्धभेदानें असिद्धि येते. भूतलावर घट संयोगानें आहे. म्हणून संयोगसंबन्धावच्छिन्नस्वप्रतियोगिताकाभावाचें सामानाधिकरण्य घटाला नाही. समवायसंबन्धानें घट कपालांवर आहे. समवायसंबन्धावच्छिन्नस्वप्रतियोगिताकाभावाचें सामानाधिकरण्य घटाला नाही. संयोग किंवा समवाय संबन्धानें अवच्छिन्न स्वप्रतियोगिताक अभावाशीं सामानाधिकरण्य अप्रसिद्ध असल्यामुळें घटावर स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावासामानाधिकरण्याची असिद्धि आली. ४४–४५ सूत्रांचा साधा अक्षरार्थ– स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावाची प्रसिद्धि नसल्यामुळें स्वप्रतियोगिकात्यन्ताभावासामानाधिकरण्याची केवलान्वयीवर अप्रसिद्धि येते, आणि घटादि व्यतिरेकीवर देखील संबन्धभेदानें असिद्धि येते– असा आहे. (४६) दुसरें असें– घटाला घटाभावासामानाधिकरण्य दाखवावयाचें म्हणजे घटाचें घटाभावाधिकरणावृत्तित्व दाखवावयाचें. येथें आम्ही (वादी) असें विचारतों कीं– हें जें घटाचें घटाभावाधिकरणावृत्तित्व दाखविणार तें एखाद्याच अधिकरणावरील अवृत्तित्व दाखविणार, किंवा घटाभावाच्या सर्व अधिकरणांवरील घटाचें अवृत्तित्व दाखविणार? म्हणजे स्वात्यन्ताभावयावदधिकरणावृत्तित्व घेणार, कीं स्वात्यन्ताभावयत्किंचिदधिकरणावृत्तित्व घेणार? यावदधिकरणावृत्तित्व धरावयाचें असेल तर तें प्रत्यक्षगम्य नाही. कारण, यावदधिकरणें प्रत्यक्ष होणें अशक्य म्हणून त्यावरील वृत्तित्वहि अप्रत्यक्ष. मग जें यावदधिकरणवृत्तित्व प्रत्यक्षगम्य नाही तदभाव प्रत्यक्षगम्य नसल्यामुळें आनुमानिक मिथ्यात्वाचा बाध कसा करील? दुसरें असें कीं, यत्किंचित् म्ह० घटाभावाचें व्यवहित वा विप्रकृष्ट (दूरचें) अधिकरण अप्रत्यक्ष असल्यामुळें त्यावरील वृत्तित्व अप्रत्यक्ष असतें. तें वृत्तित्व अप्रत्यक्ष म्हणून अवृत्तित्वहि अप्रत्यक्ष ठरतें. एवंच हे दोन्ही विकल्प सदोष ठरतात. तात्पर्य, यावदधिकरणावृत्तित्व किंवा यत्किंचिदधिकरणावृत्तित्व असा विकल्प करून विचारल्यास दोन्ही पक्षांवर पूर्वोचेच दोष येतात. (४७) म्हणून वास्तविक पाहतां स्वसमानाधिकरणयावदत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभाव हेंच सत्त्वाचें स्वरूप मानलें पाहिजे. घटाचें सत्त्व म्हणजे घटसमानाधिकरणयावदत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचा अभाव हेंच होय. 'मिथ्यात्वाशीं अविरोध' हें दूषण यावर येणार नाही. स्वसमानाधिकरणयावदत्यन्ताभावप्रतियोगित्व हेंच मिथ्यात्व आहे, आणि त्याचा अभाव सत्यत्व आहे. त्यामुळें मिथ्यात्वाशीं ठीक विरोध आहे. तुम्ही (प्रतिवादी) म्हणाल कीं, बरें आहे. आम्ही तेंच धरूं आणि त्याच्याच प्रत्यक्षानें अनुमेय मिथ्यात्वाचा बाध करूं. तर तें मात्र शक्य नाही. कारण, हें सत्त्वहि चक्षुरादि इन्द्रियांना अग्राह्य आहे. हें सत्त्व इन्द्रियगोचर नाही. कां कीं, सगळे अत्यन्ताभाव किंवा सगळ्या प्रतियोगिता इन्द्रियांना कळणें अशक्य आहे. जेवढे प्रतियोगी इंद्रियगोचर असतील तावदत्यन्ताभावहि इन्द्रियगोचर असतील. परंतु गुरुत्वासारखा प्रतियोगी इन्द्रियगोचर नसल्यानें त्याचा अभाव

(४८) ननु- यस्मिन्कस्मिंश्चित् स्वदेशकालवृत्तिनिषेधे एतद्देशैतत्कालवृत्तिनिषेधत्वं ज्ञात्वा तेन प्रत्यासत्तिभूतेनोपस्थापितानां प्रतियोगित्वस्याभावो घटे ग्राह्यः, ततः सार्वदिकसर्वदेशीयनिषेधप्रतियोगित्वस्य ग्रहणं घटे दुर्घटम्- (४९) इति चेत् , न, एवं सामान्यलक्षणया सर्वनिषेधेषूपस्थितेष्वपि तत्प्रतियोगित्वाभावस्य चक्षुरादिना ग्रहीतुमशक्यत्वात् । (५०) योग्यप्रतियोगिक एव हि संसर्गाभावो योग्यः। (५१) न चाशेषनिषेधानां प्रतियोगित्वमतीन्द्रियसाधारणं चक्षुरादियोग्यम्।

इति प्रत्यक्षबाधोद्धारे सत्त्वनिर्वचनम्।

प्र. १९ – प्रत्यक्षबाधोद्धारे सामान्य-ज्ञान-प्रत्यासत्तिनिरासः

(१) वस्तुतस्तु सामान्यं नेन्द्रियप्रत्यासत्तिः, मानाभावात् ।

इन्द्रियगोचर होणार नाही. हें इन्द्रियायोग्यत्व आम्हीं पूर्वी सांगितलेंच आहे.

(४८) प्रतिवादी— आमचीं १८ सत्त्वें टिकलीं नाहीत पण तुमचें १९ वें सत्त्व तरी कोठें टिकतें आहे ? कसें तें पहा – एक मनुष्यव्यक्ति दिसली कीं त्या व्यक्तीवरील मनुष्यत्वसामान्य कळतें आणि त्या मनुष्यत्वरूपसामान्यसंबन्धानें जगांतील सर्व माणसें सामान्यरूपानें कळतात. याप्रमाणें स्वदेशकालांवर असलेला निषेध म्ह० एतद्देश–एतत्कालवृत्तिनिषेध कळला म्हणजे त्या निषेधावरील एतद्देश–एतत्कालवृत्तिनिषेधत्व हें सामान्य कळेल, आणि त्याच निषेधत्वसामान्यप्रत्यासत्तीनें म्ह० सामान्यरूपसंबंधानें स्वदेशकालवृत्ति असे सगळे निषेध म्ह० अभाव उपस्थित होतील म्ह० कळतील. आणि मग त्या उपस्थापित झालेल्या स्वदेशकालवृत्ति अशा घटादिकांवरील सगळ्या निषेधांच्या प्रतियोगित्वाचा अभाव कळणार. परंतु सार्वदिक आणि सर्वदेशीय निषेधांचें प्रतियोगित्व घटावर कळणें दुर्घट आहे. म्हणून वादीनें सांगितलेलें सत्त्वहि जमत नाहीच. (४९) वादी— सामान्यलक्षणा नांवाच्या संबंधानें जरी सर्व निषेध उपस्थित म्ह० ज्ञात झाले तरी त्या निषेधांच्या प्रतियोगित्वाचा अभाव चक्षुरादिक इन्द्रियांना कळणें अशक्य आहे म्ह० ते चक्षुरादिकांना अयोग्य आहेत. (५०) चक्षुरादिकांना कोणता संसर्गाभाव म्ह० अत्यन्ताभाव कळतो ? तर ज्या अभावाचा प्रतियोगी चाक्षुषप्रत्यक्ष होण्यासारखा असेल. पिशाच किंवा परमाणु प्रत्यक्ष नसतात म्हणून पिशाचाभाव किंवा परमाणूचा अभाव प्रत्यक्ष नसतो. उलट घट, पट इन्द्रिययोग्य आहेत म्हणून घटाभाव–पटाभावहि इन्द्रिययोग्य आहेत. परंतु स्वदेशकालवृत्ति सकल निषेध चक्षुरादिग्राह्य नाहीत म्हणून निषेधप्रतियोगित्वहि चक्षुरादिग्राह्य नाही. अर्थात् तसल्या प्रतियोगित्वाचा अभावहि चक्षुरादियोग्य म्ह० चक्षुरादिग्राह्य नाही. (५१) कारण असें कीं, स्वदेशकालवृत्ति असे सगळे निषेध आणि त्यांचें प्रतियोगित्व यांपैकीं पटादिकांचे निषेध आणि पटादिनिषेधप्रतियोगित्व हीं इन्द्रियग्राह्य आहेत, परंतु त्यांपैकींच परमाण्वभाव आणि परमाण्वभावप्रतियोगित्व, धर्माभाव आणि धर्माभावप्रतियोगित्व, भावनाभाव आणि भावनाभावप्रतियोगित्व अशीं कांही अतीन्द्रियहि आहेत. तर मग जो अभाव आणि जें प्रतियोगित्व अतीन्द्रियसाधारण आहे तो निषेध किंवा तें प्रतियोगित्व नेमकें चक्षुरादियोग्य आहे असें कसें म्हणतां येईल ? आणि जर तादृशप्रतियोगित्व चक्षुरादिग्राह्य नाही तर प्रतियोगित्वाचा अभाव तरी चक्षुरादियोग्य कसा असेल ?

प्र. १९

चक्षुरादि इन्द्रियांचा घटादिविषयांशीं संयोग इत्यादि संबंध जमला म्हणजे मग घटादिकांचें प्रत्यक्षज्ञान होतें. इन्द्रियांचा विषयाशीं होणारा संनिकर्ष दोन प्रकारचा आहे– लौकिक आणि अलौकिक. पैकीं संयोग, संयुक्तसमवाय इत्यादि सहा प्रकारचा संनिकर्ष म्हणजे संबंध लौकिक होय. आणि सामान्य, ज्ञान अन् योगजधर्म असा त्रिविध संनिकर्ष अलौकिक होय. असें नैयायिकादिकांचें म्हणणें आहे. प्रतिवादीनें तोच अलौकिक संनिकर्ष धरून शंका मांडली आहे. पण—

(१) वादी— खरें पाहिलें असतां इंद्रियाची विषयाशीं सामान्य नांवाची एक प्रत्यासत्ति म्हणजे

(२) न च– महानसीयधूमेन्द्रियसंयोगेन तत्रैव व्याप्तिग्रहे पर्वतीयधूमादनुमितिर्न स्यात् । (३) सामान्यस्य च धूमत्वादेः प्रत्यासत्तित्वे तस्यापि प्रत्यासन्नत्वात् तत्र व्याप्तिग्रहे ततोऽनुमितिरिति– वाच्यम्, (४) पर्वतीयधूमेन्द्रियसंनिकर्षदशायां धूमत्वेन प्रकारेण गृहीतस्मृतव्याप्तेस्तत्र वैशिष्ट्यग्रहसंभवात्, (५) 'सुरभि चन्दनम्' इतिवत् विशेष्येन्द्रियसंनिकर्षविशेषणज्ञानासंसर्गाग्रहरूपाया विशिष्टज्ञानसामग्र्याः पूर्णत्वात्,

---

संबंध असतो असें म्हणण्याला कांही प्रमाण नाही. अर्थात् प्रतिवादीची शंका सामान्यप्रत्यासत्तीवर उभारलेली असल्यानें तिला परागंदा व्हायला पाहिजे. (२) प्रतिवादी— अर्थापत्तीनें किंवा व्यतिरेकी अनुमानानें सामान्यसंबंध सिद्ध होतो. पर्वतावर अग्नि सिद्ध करावयाचा तर 'धूम तेथें अग्नि' अशी व्याप्ति पूर्वी कळली असली पाहिजे. परंतु चक्षुरिंद्रियाचा संयोग हा लौकिक संनिकर्ष फक्त स्वयंपाकघरांतील धुराशीं आणि अग्नीशींच आहे म्हणून महानसीय धूमावरच महानसीय अग्नीची व्याप्ति कळेल. म्हणजे 'जेथें महानसीय धूम असतो तेथें महानसीय अग्नि असतो' अशी अगदींच तोकडी व्याप्ति कळेल. आणि मग पर्वतावरील धूमावरून जी पर्वतीय अग्नीची अनुमिति होत असते ती होणार नाही. कारण, पर्वतीय धूम आणि पर्वतीय वह्नि यांची व्याप्ति लौकिक संनिकर्षानें कळलेलीच नाही. पर्वतीय धूमावरून पर्वतावर अग्नीची अनुमिति तर होत असते, अर्थात् सामान्य हा एक अलौकिक संनिकर्ष मानला पाहिजे. महानसीय धूम प्रत्यक्ष झाला म्हणजे त्याच्यावरील धूमत्व हा सामान्यधर्महि प्रत्यक्ष होतो, आणि अग्नि प्रत्यक्ष झाल्यामुळें त्याच्यावरील अग्नित्व हा सामान्यधर्महि प्रत्यक्ष होतो. त्यामुळें त्याच वेळीं त्याच चक्षुरिंद्रियानें धूमत्व आणि अग्नित्व या सामान्यच्या द्वारानें सगळे धूम आणि सगळे अग्नि सामान्यारूपानें कळतात. त्यामुळें 'जेथें धूमत्वावच्छिन्न असतें तेथें अग्नित्वावच्छिन्न असतें' अशी सामान्यव्याप्ति कळते. (३) अशा रितीनें धूमत्व आणि अग्नित्व अशा सामान्यधर्माला प्रत्यासत्तित्व जर मानलें तर पर्वतीय धूमाशीं देखील धूमत्वसामान्यद्वारा चक्षूचा संबंध आलेला असल्यानें पर्वतीय धूमावर देखील पर्वतीय अग्नीची व्याप्ति कळलेली असते, म्हणून त्या पर्वतीय धूमावरून पर्वतावर अग्नीची अनुमिति शक्य होईल. तात्पर्य, अर्थापत्तीनें सामान्य ही देखील एक इंद्रियप्रत्यासत्ति आहे ही गोष्ट सिद्ध होते.

(४) वादी — महानसामधें धूम–अग्नीची व्याप्ति कळावयाचे वेळीं सामान्यद्वारा पर्वतीय धूम –अग्नि कळण्याची कांही आवश्यकता नाही. आतां अनुमिति कशी जमेल ही अडचण तुम्ही म्हणतां, पण ती अडचण नाही. 'पर्वतो वह्निमान्, धूमात्' हें अनुमान मांडण्यापूर्वी पर्वत आणि पर्वतावरील धूम हे प्रत्यक्ष असावे लागतात हें सर्वांनाच मान्य आहे. तर जेव्हां पर्वतीय धूम आणि चक्षुरिंद्रिय यांचा संनिकर्ष असतो त्यावेळीं पूर्वी महानसावर कळलेल्या व्याप्तीचें स्मरण होईल आणि पर्वतीय धूमावर व्याप्तीचें वैशिष्टचहि कळेल म्हणजे 'पर्वतीय धूम वह्निनिरूपितव्याप्तिविशिष्ट आहे' असें कळेल आणि त्यामुळें अनुमिति होईल. (५) स्मृति अनुभवानुसारी असते म्हणजे अनुभव यत्प्रकारक असतो तत्प्रकारकच स्मृति पण असते. महानसावर जें 'अयं धूमः, अयं अग्निः' असें ज्ञान होतें तें धूमत्वप्रकारक धूमविशेष्यक आणि अग्नित्वप्रकारक अग्निविशेष्यक असतें. अर्थात् धूमत्वविशिष्टधूमावर अग्नित्वविशिष्ट अग्नीची व्याप्ति कळते, म्हणजेच धूमत्वप्रकारानें व्याप्ति महानसावर गृहीत होते. आणि पर्वतावरील धूमाचें प्रत्यक्ष झालें म्हणजे मग त्यावरील व्याप्तीचें स्मरण होऊन पर्वतावर अग्नीची अनुमिति व्हायला अडचण येत नाही. कारण कीं, विशिष्ट ज्ञानाची सगळी सामग्री तेथें असते. घटत्वविशिष्टघटाचें ज्ञान किंवा घटविशिष्टभूतलाचें ज्ञान असें विशिष्टज्ञान व्हायचें म्हणजे त्याला तीन गोष्टी लागतात– १ विशेष्य आणि इंद्रिय यांचा संनिकर्ष,

(६) व्याप्तिस्मृतिप्रकारेण वा पक्षधर्मताज्ञानस्य हेतुता, महानसीय एव धूमो धूमत्वेन व्याप्तिस्मृति-विषयो भवति, धूमत्वेन पर्वतीयधूमज्ञानं चापि जातम् , तच्च सामान्यलक्षणां विनैव, तावतैवानु-मितिसिद्धेः। (७) न च- सामान्यप्रत्यासत्तिं विना 'धूमो वह्निव्यभिचारी न वा' इति अनुभूय-मानसंशयो न स्यात् , प्रसिद्धधूमे वह्निसंबन्धावगमात्, अप्रसिद्धस्य चाज्ञानात् इति- वाच्यम् ,

---

२ विशेषणाचें ज्ञान, आणि ३ असंसर्गाग्रह. घटत्व-विशिष्टघटाचें ज्ञान व्हावयाचें तर घट या विशेष्याशीं चक्षुरिंद्रियाचा संबंध झाला पाहिजे, घटत्व या विशेषणाचें ज्ञान व्हावला पाहिजे, आणि घटत्व अन् घट यांचा असंसर्गाग्रह असला पाहिजे. संसर्ग म्हणजे संबंध. असंसर्ग म्ह० संबंधाभाव. जर घट-त्वाचा घटाशीं संबंध नसतो असें वाटलें म्हणजे असंसर्गाचा ग्रह = ज्ञान असलें तर विशिष्टज्ञान होणार नाही. म्हणून असंसर्गग्रहाचा अभाव असावा म्हणजे ' संबंध नाही ' असें कळलेलें नसावें. या तीन गोष्टींमिळून वैशिष्टयज्ञानाची सामग्री असते. प्रकृत स्थलीं पर्वतावरील धूम हें विशेष्य असून त्याच्याशीं चक्षूचा संनिकर्ष आहे. व्याप्ति हें विशेषण असून त्याचें स्मृतिरूप ज्ञान आहे. आणि व्याप्तीचा धूमाशीं असंसर्ग गृहीत नाही. म्हणून धूमावर व्याप्तिवैशिष्टयाच्या ज्ञानाची पूर्ण सामग्री आहे. ' सुरभि चन्दनम् ' या ज्ञानाचें उदाहरण येथें लागूं पडेल. दत्तोपंत चंदनाचें एक चांगलें खोड पाहण्याकरितां दुकानांत गेले. एक खोड घेऊन हुंगून पाहिलें. चांगलें सुवासिक होतें. पण विस्मरणानें पैसे आणले नव्हते. दुसऱ्या दिवशीं घेऊं म्हणून परत जाऊन दुसऱ्या दिवशीं पैसे घेऊन आले. कालचेंच चंदनाचें खोड दुरूनच डोळ्यानें पाहिलें आणि पूर्व-दिवशीं घ्राणेन्द्रियानें अनुभविलेल्या सौरभाचें स्मरण झालें. येथें चंदन या विशेष्याशीं चक्षूचा संनिकर्ष आहे, सौरभाचें स्मरणात्मक ज्ञान आहे आणि सौरभ नी चंदन यांचा असंसर्ग गृहीत नाही म्हणून आज खोड हुंगून न पाहतांहि ' सुरभि चन्दनम् ' असें चंदनावर सौरभवैशिष्टयाचें ज्ञान झालें. या उदा-हरणाप्रमाणें धूमावर अर्थात् पर्वतावरील धूमावर व्याप्तिवैशिष्टयाचें ज्ञान व्हायला अडचण नाही. या-वरून लक्षांत येईल कीं, सामान्यलक्षणा या अलौकिक संनिकर्षाची आवश्यकता नाही. (६) किंवा दुसरी रीत अशी- पक्षधर्मतेचें ज्ञान हें अनुमितीचें कारण होय. मात्र व्याप्तिस्मरणामधें जो धर्म प्रकारतया भासला असेल तोच पक्षधर्मताज्ञानामधें भासला पाहिजे. पर्वत या पक्षावर धूमाचें ज्ञान झालेलें असल्यानें पक्षधर्मतेचें ज्ञान आहे. महानसीय धूमावरील व्याप्तीच्या अनुभवामधें आणि पर्वतावरील धूमाच्या दर्शनानंतर झालेल्या व्याप्तिस्मरणामधें जो धूमत्व हा प्रकार म्हणून भासला तोच धूमत्व हा प्रकार पक्षधर्मताज्ञानामधेंहि आहे. तात्पर्य, महानसीय धूमच धूमत्वानें व्याप्तिस्मृतीचा विषय आहे आणि पर्वतीय धूमाचें ज्ञानहि धूमत्वानें झालेलें आहे म्हणजे धूमत्व-प्रकारक आहे. परंतु हें ज्ञान सामान्यलक्षणसंनिकर्षा-वांचूनच झालें आहे. आणि या व्याप्तिस्मृतिप्रकार-प्रकारकपक्षधर्मताज्ञानानेंच अनुमिति सिद्ध होईल. मग सामान्यलक्षणा कशाला मानायला पाहिजे ?

(७) प्रतिवादी-- ' धूमो वह्निव्यभिचारी न वा ' धूम हा वह्नीशीं व्यभिचारी आहे कीं काय ? असा संशय सर्वानुभवसिद्ध आहे. पण सामान्यप्रत्या-सत्ति म्ह० सामान्यरूप संनिकर्ष मानला नाही तर तो संशयानुभव जमत नाही. कारण, जो महानसीय धूम महानसीयवह्निव्याप्य म्हणून ठाऊक आहे त्याचा महानसीयवह्नीशीं संबंध पक्का कळलेला आहे. अर्थात् संशयाला जागा नाही. आणि जो पर्वतीय धूम व्याप्यत्वानें प्रसिद्ध म्ह० ज्ञात नाही त्याच्या पर्वतीय-वह्निसंबंधाचें मुळींच ज्ञान नाही. कारण, पर्वतीयादि-वह्नि अज्ञात आहे. अर्थात् अज्ञातासंबन्धीं संशयाला जागा नाही. पूर्ण ज्ञान आणि पूर्ण अज्ञान दोन्ही पक्षीं संशय येऊं शकत नाही. संशय तर प्रसिद्ध आहे. म्हणून सामान्यप्रत्यासत्ति मानली पाहिजे. ती मानल्यानें वरील संशय जमतो. कारण, अन्य पर्वतीयादिवह्नि देखील वह्नित्वसामान्यद्वारा ज्ञात असतो. फक्त त्याच्या पर्वतीयादिधूमाशीं असलेल्या संबंधाविषयीं संशय-

(८) प्रसिद्धधूम एव तत्तद्धूमत्वादिना व्याप्तिनिश्चयेऽपि धूमत्वेन तत्संशयोपपत्तेः। (९) तथा चोक्तं मणिकृता- 'घटत्वेनेतरभेदनिश्चयेऽपि पृथिवीत्वादिना तत्र संशयसिषाधयिषे भवत एव' इति। (१०) निश्चितेऽप्यर्थे प्रामाण्यसंशयाहितसंशयवत् 'धूमत्वं वह्निव्यभिचारिवृत्ति न वा' इति संशयादपि तादृशसंशयोपपत्तेश्च। (११) एतेन 'वायू रूपवान् न वा' इति संशयोऽपि व्याख्यातः। (१२) ननु- सिद्धे नेच्छा किंतु असिद्धे, सा च स्वसमानविषयज्ञानजन्या, तच्च ज्ञानं न सामान्यप्रत्यासत्तिं विना। (१३) न च- सिद्धगोचरसुखवत्प्रकारकज्ञानादेवाज्ञाते सुखे भवतीच्छा, समान-

---

(८) वादी— जरी प्राथमिक व्याप्तिनिश्चय महानसीयधूमत्वादिकानेंच होत असतो म्हणजे महानसीय धूमत्व हें उद्देश्यतावच्छेदक धरून व्याप्तिनिश्चय होत असतो तथापि 'धूमो वह्निव्यभिचारी न वा' या संशयाची धूमत्वाच्या द्वारानें उपपत्ति लागते म्हणजे 'धूमत्वविशिष्ट वह्निव्यभिचारवान् आहे कीं काय' हा संशय जुळतो. तात्पर्य असें कीं, तत्तद्धूमत्व या विशेषरूपानें व्याप्तिनिश्चय असला तरी धूमत्व या सामान्यरूपानें व्याप्तिसंशय अर्थात् व्यभिचारसंशय उपपन्न होतो. (९) याविषयीं स्वतः तत्त्वचिंतामणिकार गंगेशोपाध्यायानें केवलव्यतिरेकिप्रकरणामध्यें एक पंक्ति लिहिली आहे. तिचें तात्पर्य असें आहे कीं— "घटरूप पृथिवी जलादिभिन्नत्वानें निश्चित असल्यानें जरी पृथिवीवर घटत्वाच्या द्वारानें जलादिभिन्नत्वाचा संशय किंवा सिषाधयिषा उत्पन्न होणें शक्य नसलें तरी पृथिवीत्वासारख्या सामान्यधर्माच्या द्वारानें 'पृथिवी जलादिचतुर्दशभिन्ना न वा' असा संशय किंवा 'पृथिवी जलादिभिन्नत्वेन अनुमिनुयाम्' अशी सिषाधयिषा म्ह० अनुमानानें सिद्ध करण्याची इच्छा या होतच असतात". तात्पर्य, विशेषरूपानें निश्चय असला तरी सामान्यरूपानें संशय संभवतो. (१०) दुसरें असें कीं, एखाद्या पदार्थाचा निश्चय असला तरी जर त्या निश्चयाच्या प्रामाण्याचा संशय आला तर त्या निश्चित पदार्थाविषयीं देखील संशय येतो. 'संशयानें आहित संशय' म्हणजे पदार्थनिश्चयविषयकप्रामाण्याच्या संशयानें स्थापिलेला पदार्थविषयक संशय. यावरून 'धूमत्व हें वह्नीशीं व्यभिचारी असलेल्या पदार्थावर राहतें कीं नाहीं?' असल्या संशयामुळें 'धूम हा वह्निव्यभिचारी आहे कीं नाही?' या संशयाची उपपत्ति लागते. (११) या विवेचनावरून 'वायुः रूपवान्न वा' या संशयाचेंहि विवरण झालेंच. म्हणजे असें कीं— 'वायूवर पार्थिवरूप, जलीयरूप आणि तैजसरूप नसतें' असा जरी निश्चय असला तरी जर 'रूपत्व हें सामान्य पार्थिव-जलीय-तैजसरूपाहून इतरत्र राहतें कीं नाही' असा संशय आला तर 'वायुः रूपवान् न वा' असा संशय येऊं शकतो. तात्पर्य असें कीं, 'वायुः रूपवान् न वा' हा जसा संशयजन्यसंशय असतो तसा 'धूमो वह्निव्यभिचारी न वा' हाहि संशयजन्यसंशय असूं शकेल. सारांश, संशयाकरितां सामान्यलक्षणा संनिकर्ष मानण्याची आवश्यकता नाही.

(१२) प्रतिवादी— सिद्ध म्हणजे प्राप्त. मिळालेल्या पदार्थाची इच्छा नसते, तर न मिळालेल्या पदार्थाची इच्छा असते. परंतु ज्या पदार्थाचें ज्ञान झालें तो पदार्थ इष्टसाधन असल्यास त्याचीच इच्छा होत असते. ज्ञानावांचून इच्छा नाही. ज्ञानाचा नी इच्छेचा विषय एकच असावा लागतो. आतां ज्या अप्राप्तपदार्थाची इच्छा व्हायची त्याचें ज्ञान असलेंच पाहिजे आणि तें अप्राप्तपदार्थाचें असल्यानें विशेषरूपानें ज्ञान असणें कठीणच. अर्थात् सामान्यरूपानेंच तें अप्राप्तपदार्थाचें ज्ञान धरलें पाहिजे. प्राप्तपदार्थाच्या सादृश्यावरून अप्राप्तपदार्थाची इच्छा जमते पण सामान्यप्रत्यासत्तीवांचून अप्राप्तपदार्थाचें ज्ञान जमणार नाही. म्हणून या इच्छेची उपपत्ति लागण्याकरितां सामान्यप्रत्यासत्ति मानली पाहिजे.

(१३) वादी— इच्छा ही स्वसमानविषयकज्ञानजन्य असते असा नियम नाही. म्हणजे ज्ञानसमानविषयकत्व हें इच्छेचें नियामक नाही. तर ज्ञानसमानप्रकारकत्व हें इच्छेचें नियामक आहे. ज्ञानामध्यें जो धर्म प्रकारतया भासतो तत्प्रकारक इच्छा त्या ज्ञानामुळें होते. अर्थात् सुखाचें ज्ञान नसलें तरी जर सिद्धगोचर म्ह० सिद्धविषयक असें सुखत्व-

प्रकारकत्वमात्रस्य नियामकत्वात् इति- वाच्यम्, (१४) रजतत्वेन प्रकारेण रजतेऽनुभूयमाने घटादौ रजतत्वप्रकारकेच्छाप्रसङ्गात्। (१५) न च प्रकाराश्रयत्वमपि नियामकम्, रजतभ्रमाच्छुक्तावि-च्छानुदयप्रसङ्गात्। तथा च समानप्रकारकत्वे सति समानविषयकत्वं तन्त्रम्। (१६) अत एवा-ख्यातिपक्षे रजतस्मरणस्यैव शुक्तौ प्रवर्तकत्वमित्यपास्तम् - (१७) इति चेत्, न, यतो रजतभ्रमा-च्छुक्ताविच्छा नास्त्येव, किंत्वनिर्वचनीये रजत इत्यनिर्वचनीयख्यातौ वक्ष्यते। प्रकाराश्रयत्वं नियामकं वदन्नख्यातिवादी परमेवं बिभीषणीयः। तथा च प्रकाराश्रयत्वस्य नियामकत्वादन्यथाख्यातिपक्षोऽपि निरस्त एव। (१८) न च- तर्हि भ्रमत्वं न स्यात्, 'इदं रजतम्' इति भ्रमत्वाभिमतज्ञानस्य व्यधि-

---

प्रकारक ज्ञान झालें तरी त्या ज्ञानामुळें विशेष्यतया अज्ञात अशा सुखाविषयींची इच्छा होऊं शकते. (१४) प्रतिवादी — तसें मानतां येणार नाही. नाही-तर रजताचें विशेष्यतया ज्ञान नसलें आणि रजतत्व या प्रकारानें रजताचें ज्ञान असलें म्हणजे रजतत्व-प्रकारक ज्ञान असलें तर घटादिविषयक अशी रजतत्वप्रकारक इच्छा होण्याचा प्रसंग येईल. तात्पर्य असें कीं, नुसत्या प्रकाराचें ज्ञान पुरत नाही, तर विशेष्याचेंहि ज्ञान पाहिजे. त्यामुळें घटादिविषयक इच्छा होण्याचा प्रसंग येणार नाही. (१५) वादी— नुसतें तत्प्रकारकत्व हें इच्छेचें नियामक आम्ही म्हणत नाही. तत्प्रकारकत्व तर पाहिजेच, पण प्रकाराश्रयत्वहि नियामक असतें. आतां घटादिकांना रजतत्वाश्रयत्व नाही म्हणून रजतत्वप्रकारकज्ञानानें घटादिविषयक इच्छा होण्याचा प्रसंग येणार नाही. प्रतिवादी— प्रकाराश्रयत्व जर नियामक मानलें तर रजतभ्रमानें जी शुक्तिविषयक इच्छा होत असते ती न होण्याचा प्रसंग येईल. कारण, रजतत्वाश्रयत्व शुक्तीला नाही. वास्तविक पाहिलें तर समानप्रकारकत्व असून समानविषयकत्व असणें हें इच्छेचें नियामक मानलें पाहिजे. रजतभ्रमस्थलीं ज्ञान रजतत्वप्रकारक असतें आणि शुक्तिविषयकहि तें असतें म्हणून शुक्तीकडे प्रवृत्ति होते. पण रजतत्व-प्रकारक ज्ञान असलें तरी तें घटविषयक नसतें म्हणून घटाकडे प्रवृत्ति होत नाही. म्हणून समान-प्रकारकत्वविशिष्टसमानविषयकत्व हेंच इच्छेचें प्रवर्तक असतें असें सिद्ध होतें. (१६) यावरून 'रजताचें स्मरणच शुक्तीकडे रजतार्थीची प्रवृत्ति करतें' असें जें अख्यातिवादी प्राभाकरांचें म्हणणें त्याचें खंडन होऊं शकतें. कारण, नुसत्या रजत-स्मरणानें घटाकडेहि प्रवृत्ति व्हावी. तात्पर्य, समान-प्रकारक असून समानविषयक असलेल्या ज्ञानामुळें इच्छा होते असेंच मानलें पाहिजे. आणि समान-विषयकत्व तर सामान्यप्रत्यासत्तीवांचून जमत नाही. म्हणून सामान्यप्रत्यासत्ति मानावी लागते.

(१७) वादी— रजताचें भ्रमज्ञान झालें तरी शुक्तीविषयीं इच्छा होत नसतेच, तर ती रजतविषयकच असते. मात्र तें रजत वस्तुतः पाहतां अनिर्वचनीय असतें. हा मुद्दा आम्ही 'अनिर्वचनीयख्याति' या प्रकरणामध्यें सिद्ध करणार आहों. म्हणून प्रतिवादीनें दिलेल्या दोषांची आम्हांला भीति नाही. अख्यातिवादी जर प्रकाराश्रयत्व हें इच्छेचें नियामक मानील तर त्याला प्रतिवादीनें दोषाची भीति खुशाल दाखवावी. आम्हांला भीति नाही. एवंच प्रकाराश्रयत्व हेंच इच्छेचें नियामक आहे. तें अनिर्वचनीयरजतावर असतेंच. रजतत्वा-श्रयत्वाचें ज्ञान झाल्यानें अनिर्वचनीयरजताची इच्छा होते. हें प्रकाराश्रयत्व इच्छानियामक मानलें म्हणजे नैयायिकांच्या अन्यथाख्यातिपक्षाचाहि निरास होतो. कारण, त्या मतानें रजतभ्रमस्थलीं पुरोवर्तीला रजत-त्वाश्रयत्व नसतें, परंतु पुरोवर्तीची इच्छा तर होते. अनिर्वचनीयरजत पुरोवर्ति असतें आणि त्याला रजतत्वाश्रयत्वहि असतें. म्हणून अनिर्वचनीयख्याति-पक्षच ग्राह्य ठरतो. (१८) प्रतिवादी — अनिर्वचनीय-रजत समोर असतें आणि त्याचेंच 'इदं रजतम्' असें ज्ञान होतें असें जर धरलें तर 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचें भ्रमत्व सिद्ध होणार नाही. कारण, भ्रमत्वानें अभिमत अशा 'इदं रजतम्' या ज्ञानाला भ्रमत्व असा-यचें तर त्याला व्यधिकरणप्रकारकत्व पाहिजे. भ्रमत्व म्हणजे व्यधिकरणप्रकारकत्व, म्हणजे ज्या ज्ञानांतील प्रकार व्यधिकरण म्हणजे विशेष्यरूप अधिकरणावर

करणप्रकारत्वानभ्युपगमात् इति- वाच्यम् ; (१९) बाधितविषयत्वेन हि भ्रमत्वम् , न तु व्यधिकरणप्रकारत्वेन, तस्यापि विषयबाधप्रयोज्यत्वादिति हि वक्ष्यते । (२०) ननु- अभावज्ञानस्य प्रतियोगिज्ञानजन्यत्वात् प्रौढप्रकाशयावत्तेजोविरहरूपस्य तमसः प्रत्यक्षता न स्यात् , सामान्यप्रत्यासत्त्या विना प्रतियोग्यनुपस्थितेः- (२१) इति चेत् , न, अस्मन्मते तमसो भावान्तरत्वात् । (२२) न च- तथापि तद्व्यञ्जकत्वात्तदपेक्षेति- वाच्यम् , (२३) स्वरूपसत एव तादृक्तेजोविरहस्य तमोव्यञ्जकत्वम् , न तु ज्ञातस्य, मानाभावादित्यभ्युपगमात् , (२४) अन्येषां मते तादृक्तेजोविरहज्ञानस्यापेक्षितत्वेऽपि प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकज्ञानादेव तत्संभवेन तदर्थे सकलप्रतियोगिज्ञानजनिकायाः सामान्यप्रत्या-

---

नसतो तें ज्ञान. तुम्ही म्ह० वादी प्रकाराश्रयत्व विशेष्याला मानता. प्रकार अनिर्वचनीयरजत. त्याचा आश्रय 'इदम्' शुक्ति आहे. तात्पर्य 'इदं रजतम्' हें ज्ञान व्यधिकरणप्रकारक नाही. (१९) वादी— 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचें भ्रमत्व सिद्ध होतें. जें ज्ञान बाधितविषयक असतें म्हणजे ज्या ज्ञानाच्या विषयाचा बाध म्हणजे नाश ज्ञानानें होतो त्या ज्ञानाला भ्रम म्हणतात. म्हणजे भ्रमत्वाचें प्रयोजक बाधितविषयकत्व हें असून व्यधिकरणप्रकारकत्व हें नाही, म्हणजे जें ज्ञान व्यधिकरणधर्मप्रकारक असतें तो भ्रम असतो असा नियम नाही. याचें तत्त्व असें आहे कीं, भ्रमत्व जसें विषयबाधप्रयोज्य असतें तसें व्यधिकरणप्रकारकत्व देखील विषयबाधप्रयोज्य असतें. विषयाचा बाध झाला तर त्या बाधितविषयकज्ञानाचें भ्रमत्व सिद्ध होतें. तसेंच विषयबाधामुळेंच व्यधिकरणप्रकारकत्वहि सिद्ध होतें म्ह० व्यधिकरणप्रकारकत्व विषयबाधानें प्रयुक्त असतें. या मुद्द्याचें विवेचन आम्ही पुढें करूं. तात्पर्य, 'इदं रजतम्' या ज्ञानाच्या विषयाचा बाध होत असल्यानें त्या ज्ञानाचें भ्रमत्व सिद्ध होतें. मग तें ज्ञान व्यधिकरणप्रकारक असेल नाही तर नसेल. सारांश, प्रकाराश्रयत्व हेंच इच्छेचें नियामक आहे, समानविषयकत्व नव्हे. आणि प्रकाराश्रयत्वाला कांही सामान्यप्रत्यासत्तीची आवश्यकता नाही. म्हणून सामान्यप्रत्यासत्तीला प्रमाण नाही.

(२०) प्रतिवादी— सामान्यप्रत्यासत्ति निराळ्याच अर्थापत्तीनें सिद्ध होते. ती अर्थापत्ति अशी— तम म्हणजे अंधकार. हा प्रत्यक्ष असतो. पण तम म्हणजे प्रौढप्रकाशकयावत्तेजांचा विरह म्ह० अभाव होय. नैयायिकांचा तसाच सिद्धान्त आहे. प्रौढ म्हणजे व्यक्त अशा सगळ्या प्रकाशांचा अभाव म्हणजेच तम होय. तात्पर्य, तम हा अभाव असून त्याचें प्रत्यक्ष-ज्ञान होत असतें. परंतु प्रतियोगीच्या ज्ञानावांचून अभावाचें ज्ञान होत नाही. घटाचें ज्ञान असलें तरच घटाभावाचें ज्ञान होईल. अभावाचें ज्ञान प्रतियोगिज्ञानजन्य असल्यामुळें आणि तेजोऽभावरूप तमाचें प्रत्यक्षज्ञान होत असल्यामुळें तमाचा प्रतियोगी जें तेजःसामान्य त्याचें ज्ञान असलेंच पाहिजे. यावत्तेजांचें ज्ञान तर सामान्यप्रत्यासत्तीवांचून होऊं शकणार नाही. जर सामान्यप्रत्यासत्ति मानली नाही तर यावत्तेजोरूप प्रतियोगीचें ज्ञान न झाल्यानें यावत्तेजोभावरूपतमाचें प्रत्यक्षज्ञान होणार नाही. पण तें होत असतेंच. अर्थात् प्रतियोगिज्ञानाकरितां सामान्यप्रत्यासत्ति मानलीच पाहिजे. (२१) वादी— आम्ही तम अभावात्मक मानीत नाही. आमच्या मतें तम हाहि एक स्वतंत्र भावपदार्थच आहे. अर्थात् प्रतिवादीचा सगळा कोटिक्रम निष्फळ आहे. सामान्यप्रत्यासत्ति त्याकरितां नको आहे. (२२) प्रतिवादी— तम जरी भावरूप मानलें तरी त्या तमाची अभिव्यक्ति म्ह० ज्ञान होण्याला यावत्तेजोभावाचें ज्ञान पाहिजे, तें ज्ञान होण्याला यावत्तेजांचें ज्ञान पाहिजे, आणि त्याच्याकरितां सामान्यप्रत्यासत्ति पाहिजे. (२३) वादी— तसें नाही. आमचें म्हणणें असें आहे कीं, तमाची अभिव्यक्ति होण्याला तादृक्तेजोविरहाचें म्हणजे प्रौढप्रकाशकयावत्तेजोभावाचें ज्ञान नको आहे. तमाचें व्यञ्जक ज्ञात यावत्तेजोभाव नाही, तर स्वरूपसन् म्हणजे स्वरूपानें विद्यमान जो यावत्तेजोभाव तोच तमाचा व्यञ्जक आहे. यावत्तेजोभावाचें ज्ञान तमोव्यंजक मानण्याला कांही प्रमाण नाही. कांही ज्ञाततया कारण असतात आणि कांही स्वरूपसत्तया कारण असतात. रूपिद्रव्याचें ज्ञान होण्याला रूप हें कारण आहे, पण तें ज्ञाततया कारण नव्हे, तर स्वरूपसत्तया कारण असतें, तसेंच येथें समजावें. (२४) आतां नैयायिकमतानें तमोज्ञानाला तादृक्तेजोविरहाचें ज्ञान म्ह० प्रौढप्रकाशक-

सत्तेरनुपयोगात् । (२५) न च- गोत्वाभावज्ञानं गोत्वत्वप्रकारकज्ञानजन्यम् । तच्च गवेतरावृत्तित्वे सति सकलगोवृत्तित्वरूपं सामान्यप्रत्यासत्तिमन्तरेण न शक्यमवगन्तुमिति- सांप्रतम् , (२६) यत्किंचिद्गोव्यक्तेरेव गोत्वत्वरूपत्वात् । (२७) एतेन प्रागभावप्रतीतिरपि व्याख्याता । (२८) किंचानागतज्ञानस्यापेक्षितत्वे अनुमानादेव तद्भविष्यति । (२९) तथा च न्यायकुसुमाञ्जलौ- 'शङ्का चेदनुमाऽस्त्येव न चेच्छङ्का ततस्तराम् । व्याघातावधिराशङ्का तर्कः शङ्कावधिर्मतः ॥ ' इत्यत्र शङ्कोपपादकमनागतज्ञान-

---

यावत्तेजोभावाचें ज्ञान लागत असेल, तरीपण सगळ्या प्रतियोगींचें ज्ञान करून देणारी जी सामान्यप्रत्यासत्ति तिचा तमोज्ञानाला कांही उपयोग नाही. कारण, प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारक जें ज्ञान त्या ज्ञानामुळेंच तमोज्ञान संभवतें. अभावात्मक तमाचे प्रतियोगी अनेक तेजें, प्रतियोगितावच्छेदक तेजस्त्व, आणि तेजस्त्वप्रकारक ज्ञान, इतकें झालें म्हणजे तेवढ्यानेंच अभावात्मक तमाचें ज्ञान होईल. सामान्यप्रत्यासत्तीवांचून कांही अडत नाही.

(२५) प्रतिवादी— सामान्यलक्षणा निराळ्या अर्थापत्तीनें सिद्ध होते. 'अश्वावर गोत्व नाही' असें ज्ञान होतें. या ज्ञानांतील अभावाचें प्रतियोगि गोत्व आहे. अर्थात् तें ज्ञान गोत्वत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभावाचें ज्ञान आहे. म्हणजे गोत्व हें अभावाचें प्रतियोगि असून गोत्वत्व हा धर्म अभावीयप्रतियोगितावच्छेदक आहे. पण गोत्वत्व म्हणजे काय? तर गोत्वत्व म्हणजे 'गवेतरावृत्तित्वे सति सकलगोवृत्तित्वम्'. गोहून इतरांवर राहत नसून सगळ्या गोव्यक्तींवर वृत्तित्व हा धर्म म्हणजे गोत्वत्व होय. पण आतां सगळ्या गोव्यक्ति कशा कळावयाच्या? सामान्यप्रत्यासत्तीवांचून सकलगोव्यक्ति कळणार नाहीत. गोत्वाभावाचें ज्ञान सामान्यप्रत्यासत्तीवांचून जमत नाही. अर्थात् ती मानली पाहिजे. म्हणून गोत्वाभावज्ञानान्यथानुपपत्त्या सामान्यप्रत्यासत्ति सिद्ध होते. (२६) वादी— अहो, गोत्वत्व म्हणजे कोणतीहि एखादी गोव्यक्ति. त्याला सकलगोवृत्तित्व कशाला पाहिजे? एखादी गोव्यक्ति कळायला तर कांही सामान्यलक्षणा नकोच आहे.

(२७) प्रतिवादी— प्रागभावाचें ज्ञान सामान्यलक्षणेवांचून होणार नाही. कारण, भविष्यकाळच्या सगळ्या प्रागभावप्रतियोगींचें ज्ञान झाल्यावांचून प्रागभावाचें ज्ञान होणार नाही. आणि भविष्यकाळच्या सगळ्या प्रतियोगींचें ज्ञान सामान्यलक्षणेवांचून होणार नाही. वादी— प्रागभावाच्या ज्ञानाची व्यवस्था पूर्वी सांगितलेल्या पद्धतीनेंच लागते. म्हणजे एखाद्या प्रतियोगीचें ज्ञान झालें तरी तेवढ्यानें प्रागभावाच्या ज्ञानाचें भागतें. सगळ्या प्रतियोगींच्या ज्ञानाची आवश्यकता नाही, आणि अर्थात् सामान्यलक्षणेची पण आवश्यकता नाही. (२८) जरी कदाचित् भविष्यकालीन प्रतियोगींच्या ज्ञानाची प्रागभावाच्या ज्ञानाला अपेक्षा आहे असें धरलें तरी देखील सामान्यप्रत्यासत्तीची आवश्यकता नाही. कारण, भाविप्रतियोगींचें ज्ञान अनुमानानें होऊं शकेल. (२९) याविषयीं उदयनाचार्यांनीं न्यायकुसुमाञ्जलीमध्यें भाविपदार्थाच्या ज्या ज्ञानानें शंकेची उपपत्ति लागते तें अनागतपदार्थाचें ज्ञान अनुमानानेंच होतें असें सांगितलें आहे. 'शङ्का चेत्०' हा कुसुमाञ्जलीच्या ३ऱ्या स्तबकामध्यें ७वा श्लोक आहे. त्याचा अर्थ असा— वादीच्या अनुमानांतील व्याप्तीचें ज्ञान होतेवेळीं जर शंका आली तर, किंवा वादीच्या अनुमानाच्या हेतूवर व्यभिचाराची किंवा उपाधीची जर शंका आली तर, दुसरें एखादें अनुमान असतेंच. त्यानें ती शंका दूर करतां येते. आतां त्या दुसऱ्या अनुमानावर शंका आली तर? शंका आलीच तर त्या शंकेचा शेवट करणारा तर्क देतां येतो. तर्क हा शंकेचा अवधि, मर्यादा, शेवट, प्रतिबन्धक आहे. शिवाय, आशंका तरी व्याघातावरच संपणारी आहे. शंका करणाऱ्यावर व्याघात दोष येऊं लागतो आणि त्या व्याघातामुळें शंका आपोआप नाहीशी होते. 'पर्वतो वह्निमान् , धूमात्' असें वादीचें अनुमान. त्यावर प्रतिवादीची अप्रयोजकत्वशंका आली कीं, धूर असला तरी विस्तव नसेल कदाचित्. तर यावर वादी व्याघात देतो. वादी म्हणतो कीं, विस्तव हा धुराचा जनक आहे. मग जर जनक नसला तर जन्य असूंच शकणार नाही. 'जनकावांचून जन्य' असें म्हणण्यांत व्याघात आहे. असो. तात्पर्य

मनुमानादेवेत्युक्तम् । (३०) अनुमानं च 'वर्तमानपाकः पाकपूर्वकालीनः, पाकत्वात्, अतीतपाकवत्' इत्यादि । (३१) न च चरमपाके व्यभिचारः, साध्यसिद्ध्युपजीवकस्य व्यभिचारज्ञानस्यादोषत्वात्, अन्यथा साध्यसिद्धिव्याघातात् । (३२) किंच, शब्दादपि सकलधूमपाकादिगोचरज्ञानसंभवः । (३३) न च- शङ्कादिपूर्वं शब्दस्योपस्थितिनियमाभाव इति- वाच्यम्, (३४) कदाचिदेव शब्दा-

---

असें कीं, अनागतांचें ज्ञान अनुमानानेंच होऊं शकतें, त्याला सामान्यप्रत्यासत्तीची अपेक्षा मुळींच नाही. (३०) प्रागभावाच्या अनागत प्रतियोगींचें ज्ञान करून देणारें अनुमान असें- वर्तमानकाळचा पाक हा पक्ष. पाकपूर्वकालीनत्व हें साध्य. आतांच्या पाकानंतर पुन्हां केव्हांतरी पाक होणार आहे. एकदां शिजविल्यावर जगांत कोणी कांही शिजविणारच नाही असें नाही. अर्थात् वर्तमानपाकानंतर आणखी पाक होणारच आहे. म्हणून हा पाक भाविपाकपूर्वकालीन आहे. कारण, वर्तमानपाक तरी पाकच आहे. पाकत्व हा हेतु. याला अतीत म्ह० भूत पाकाचा दृष्टांत. भूतपाक जसा वर्तमानपाकपूर्वकालीन होता, तसा वर्तमानपाकहि भाविपाकपूर्वकालीन असणारच. वर्तमानपट भाविपटपूर्वकालीन असला पाहिजे. कारण, वर्तमान हा पट आहे. जो जो पट तो तो पटपूर्वकालीन असतो, जसा जुना पट. इत्यादि निरनिराळीं अनुमानें प्रागभावाच्या भाविप्रतियोगींचें ज्ञान करून देणारीं मांडतां येतील. (३१) प्रतिवादी— पण महाप्रलयाच्या जरा आधींचा जो पाक त्याच्यावर व्यभिचार येतो. कारण, तो चरम म्हणजे शेवटचा पाक भाविपाकपूर्वकालीन नाही पण तो पाकच आहे. पण आतां प्रलयच व्हायचा आहे. आतां शिजविणें इत्यादि सगळेंच बंद पडणार आहे. वादी— तुम्ही दिलेला व्यभिचार पाकपूर्वकालीनत्वानुमानावर येऊं शकत नाही. कारण, या व्यभिचारज्ञानाची उपजीविका साध्यसिद्धीवरच अवलंबून आहे. वर्तमानपाकावर पाकपूर्वकालीनत्व कळून आल्यानंतरच व्यभिचारज्ञान होणार. तात्पर्य, साध्यसिद्धीनंतर आलेला व्यभिचार व्यर्थ आहे. वरातीमागून येणाऱ्या घोड्यासारखा हा व्यभिचार. भाविपदार्थाची सिद्धि असली तर साध्यसिद्धीशीं व्याघात म्ह० विरोध आल्यानें व्यभिचार फुकट गेला. बरें, भाविपदार्थाची असिद्धि असली तरी व्याघातच येतो. कारण, जर साध्यसिद्धीलाच ठिकाण नाही तर साध्यसिद्धीवर अवलंबून असणारा व्यभिचार तरी कसा येणार ? म्हणून सिद्धि-असिद्धि दोन्ही पक्षीं व्याघात येतो. तात्पर्य, भाविप्रतियोगींचें ज्ञान अनुमानानें होऊं शकतें. त्याकरितां अलौकिक प्रत्यक्ष नको आहे. (३२) दुसरें असें कीं- धूम, पाक, घट या शब्दांवरूनच भाविपदार्थांचें ज्ञान होऊं शकतें. म्हणजे शब्दसामर्थ्यानेंच भाविधूम-पाक-घटादिकांचें ज्ञान होऊं शकतें. धूम या शब्दाचा प्रसिद्ध धूर हा शक्यार्थ आहे. शक्यतावच्छेदक धूमत्व आहे. किंवा भाट्टसिद्धांताप्रमाणें धूमत्व हाच धूमपदाचा शक्यार्थ आहे. त्यामुळें शब्दसामर्थ्यानेंच भाविधूमांचें ज्ञान होतें. असेंच पाकादिकांचें समजावें. तात्पर्य, सगळ्या म्हणजे भूत-वर्तमान-भविष्य अशा धूम, पाक इत्यादि पदार्थांचें ज्ञान शब्दावरून स्वसामर्थ्यानेंच सिद्ध होत असल्यानें सामान्यप्रत्यासत्ति नको आहे. (३३) प्रतिवादी— परंतु सर्वत्र शब्द कोठून आणावयाचा ? अनुमानावर व्यभिचाराची शंका येण्यापूर्वी शब्दाचें प्रत्यक्ष किंवा स्मरण असेलच असा कांही नियम नाही. मग शब्द नसेल तेथें तर शंका येईल कीं नाही ? (३४) वादी— नाही. पूर्वी केव्हांतरी धूमादिशब्दावरून भूतधूमव्यक्तींचें ज्ञान झालेलें होतेंच. त्यावरून सर्व धूमांचें स्मरण होईल. 'एका धूमव्यक्तीच्या अनुभवामुळें होणारें स्मरण त्या धूमाचेंच असेल, सर्व धूमांचें स्मरण कसें होईल ? ' अशी शंका करणें मात्र योग्य नव्हे. कां तर तें जें स्मरण होतें तें प्रमुष्टतत्ताक असूं शकेल. म्हणजे त्या स्मरणांतील जो 'तो' हा अंश, तत्ता-अंश, तो प्रमुष्ट म्हणजे पुसून गेलेला, विसरलेला असणें शक्य आहे. म्हणजे असें कीं, अनुभव जरी 'त्या धूमाचा' असला तरी स्मरण 'त्या धूमाचें' न होतां 'धूमाचें' म्हणजे सामान्यधूमाचें होऊं शकेल. सारांश असा कीं, शब्दश्रवणानें किंवा शब्दस्मरणानें भाविप्रतियोगींचें ज्ञान होऊं शकतें. त्याला सामान्यप्रत्यासत्तीची अपेक्षा नाही.

दनुभूतस्य तदानीं प्रमुष्टतत्ताकस्मृतिसंभवात्। (३५) ननु- अनुमितेर्विशेषणज्ञानजन्यत्वेन सामान्यप्रत्यासत्तिसिद्धिः। न चानुमानान्तराद्विशेषणज्ञानम्, अनवस्थानात्- (३६) इति चेत्, न, विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानादेव साध्यविशेषणकपक्षविशेष्यकानुमितिसंभवात्। (३७) एतेन 'सुरभि चन्दनम्' इत्यादिर्विशिष्टज्ञानाय कल्पिता ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्तिरपि निरस्ता, (३८) चन्दनत्वेन सुरभित्वानुमानोपपत्तेः, अन्यथा साध्यविशिष्टपक्षप्रत्यक्षोपपत्तेरनुमानमात्रोच्छेदप्रसङ्गात्। (३९) न च- अभावसाध्यककेवलव्यतिरेकिणि साध्यप्रसिद्धेरनङ्गत्वात् तत्र क्लृप्ताया अनुमितिसामग्र्याः

---

(३५) प्रतिवादी— 'पर्वतो वह्निमान्' अशी जी अनुमिति ती वह्निविशिष्ट पर्वताचें ज्ञान असल्यानें विशिष्टज्ञानात्मक आहे. विशिष्टाचें ज्ञान विशेषणाच्या ज्ञानामुळें उत्पन्न होत असतें. विशेषणाच्या ज्ञानावांचून विशेषणविशिष्ट अशा विशेष्याचें ज्ञान होणार नाही. आणि हें विशेषणाचें ज्ञान सामान्यप्रत्यासत्तीनेंच होणार म्ह० वह्नित्वसामान्याच्या द्वारानेंच पर्वतीयवह्नीचें किंवा नुसत्या वह्नीचें म्हणा, ज्ञान होणार. म्हणून सामान्यप्रत्यासत्ति सिद्ध होते. वादी म्हणेल कीं, विशेषणाचें ज्ञान अनुमानानें होईल. तर आम्ही विचारूं कीं, विशेषणानुमानामधील साध्याची प्रसिद्धि तिसऱ्याच अनुमानानें करावी लागेल, आणि तिसऱ्याची चौथ्यानें, म्हणजे अनवस्था दोष आला. जगाच्या अंतापर्यंत अनुमानामागें अनुमान करीत बसा. (३६) वादी— अनुमितींतील विशेषणाचें ज्ञान होण्याकरितां सामान्यप्रत्यासत्ति नको आहे. उदाहरणार्थ— 'पर्वतो वह्निमान्' अशी अनुमिति धरली तर ती साध्यविशेषणक आणि पक्षविशेष्यक असते म्हणजे वह्निविशेषणक आणि पर्वतविशेष्यक असते. आतां अनुमित्यात्मक विशिष्टज्ञान हें विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानानें देखील होऊं शकेल. विशेषण वह्नि, विशेषणतावच्छेदक वह्नित्व. येथें विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञान म्हणजे वह्नित्वप्रकारकज्ञान. हें वह्नित्वप्रकारकज्ञान पूर्वी महानसावरच झालेलें आहे. या वह्नित्वप्रकारकज्ञानामुळें वह्निविशिष्टपर्वतानुमिति होऊं शकेल, त्याकरितां वह्नित्वरूपसामान्यप्रत्यासत्ति नांवाचा अलौकिक संनिकर्ष मानावयास नको आहे.

(३७) मध्यंतरीं प्रसंगानें ज्ञानलक्षणा नांवाच्या अलौकिक संनिकर्षाचाहि निरास करावयाचा आहे. ज्ञानलक्षणासंनिकर्ष मानण्याचें कारण असें आहे— आदल्या दिवशीं गंध्याच्या दुकानांतील चंदनाचें खोड पाहून हुंगून ठेविलें आणि दुसऱ्या दिवशीं पैसे घेऊन तें विकत घेण्याकरितां दत्तोपंत दुकानांत गेले. कालचेंच खोड डोळ्यानें पाहून त्यांना कळलें कीं, 'सुरभि चन्दनम्' चंदनाचें हें खोड सुवासिक आहे. आतां येथें सुवासिकपणा कसा कळला हा प्रश्न. आज प्रत्यक्ष हुंगलें नाही. काल हुंगून पाहिलें होतें. डोळ्यानें सुवास-दुर्वास कळत नाही. 'खोड सुवासिक' असें तर सुवासिकत्वविशिष्टचन्दनाचें ज्ञान वर्तमान आहे. त्या ज्ञानाची उपपत्ति होण्याकरितां ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ति कल्पावी लागते. येथें ज्ञान म्हणजे स्मरण. कालच्या घ्राणजन्य अनुभवामुळें आज सुवासाचें स्मरण झालें आणि त्या स्मरणाच्या द्वारानें तो सुवास चंदनाच्या आजच्या चाक्षुषज्ञानामध्यें विशेषण म्हणून शिरला. असा हा नैयायिकांचा सिद्धान्त आहे. पण सामान्यप्रत्यासत्तीच्या निरासक युक्तीनेंच या ज्ञानलक्षणा-अलौकिक-संनिकर्षाचाहि निरास होतो. (३८) कारण, चंदनत्वहेतूनें सुरभित्वाचें अनुमान करणेंच योग्य आहे. ज्ञानप्रत्यासत्तीनेंच जर सुरभित्वविशिष्टचंदनाचें चाक्षुषप्रत्यक्ष होतें असें मानलें तर 'पर्वतो वह्निमान्' इत्यादि सर्व ठिकाणींच साध्यविशिष्टपक्षाचें एखाद्या इंद्रियानेंच प्रत्यक्षज्ञान होतें असें म्हणतां येईल आणि मग एक देखील अनुमान अनुमानप्रमाणाच्या कक्षेंत येणार नाही. अनुमानशास्त्रच समुद्रास्तृप्यन्तु होणार.

(३९) प्रतिवादी— अन्वयि अनुमान कदाचित् बुडेल, पण केवलव्यतिरेकि अनुमान म्ह० ज्याची व्यतिरेकव्याप्ति मांडता येते, अन्वयव्याप्ति मांडतां येत नाही, तसलें अनुमान बुडत नाही. 'पृथिवी जलादिभ्यो भिन्ना, गन्धात्, यत् जलादिभ्यो न भिन्नं तत् न गन्धवत्, यथा जलम्' हें व्यतिरेकि अनुमान आहे. येथें जलादिभेद हें साध्य आहे. पण तें पृथिवीवर या अनुमानानें सिद्ध करावयाचें आहे. या अनुमाना-

प्रत्यक्षसामग्रीतो बलवत्त्वमिति– वाच्यम्, (४०) अर्थापत्तिवादिभिरस्माभिस्तदनभ्युपगमात्। (४१) 'पर्वतवृत्तिधूमो वह्निव्याप्यः' इति परामर्शात् साध्यविशेष्यकपक्षविशेषणकानुमित्यभ्युपगमे तु नैव काऽप्यनुपपत्तिः, अनुमितेः पक्षविशेष्यत्वनियमे मानाभावात्। (४२) किंच, धूमत्वादि सामान्यं न स्वरूपतः प्रत्यासत्तिः, धूलीपटले धूमभ्रमानन्तरं धूमत्वेन सकलधूमनिष्ठवह्निव्याप्तिग्रहानुदयप्रसङ्गात्,

---

पूर्वी तें अप्रसिद्ध म्ह० अज्ञात आहे. केवलव्यतिरेकि अनुमानामधें साध्याची प्रसिद्धि म्ह० ज्ञान अनुमानाचें अंगभूत नसतें. म्हणजे येथें साध्यप्रसिद्धि नकोच असते. अर्थात् साध्यविशिष्टपक्षाचें ज्ञान ज्या ज्ञानप्रत्यासत्तीमुळें होणार त्या ज्ञानप्रत्यासत्तीचा येथें उपयोगच नाही. तात्पर्य, केवलव्यतिरेकि अनुमानाकरितां अनुमितीची सगळी सामग्री पाहिजे आहे. आतां या केवलव्यतिरेकीकरितां अनुमितिसामग्री पाहिजे असें ठरलें म्हणजे 'प्रत्यक्षाच्या सामग्रीपेक्षां अनुमितिसामग्री प्रबळ असते' हा सिद्धांतहि बरोबर जमतो. त्यामुळें पृथ्वीवरील जलादिभेदाच्या प्रत्यक्षज्ञानाची सामग्री –चक्षुरिंद्रिय आणि जलादिभेदाशीं संनिकर्ष– असली तरी व्यतिरेकि अनुमान म्हणजे व्यतिरेकिपरामर्श ही जी अनुमितीची सामग्री ती प्रबळ असल्यानें अनुमितीच होईल, प्रत्यक्ष होणार नाही. (४०) वादी— अर्थापत्ति आणि केवलव्यतिरेकि अनुमान या दोहोंपैकीं एकानें दुसरें गतार्थ होत असतें. पृथिवीवरील इतरभेद अर्थापत्तीनें सिद्ध होतो तसाच तो केवलव्यतिरेकि अनुमानानें सिद्ध होतो. नैयायिक अर्थापत्ति मानीत नाहीत पण केवलव्यतिरेकि मानतात, तर कोणी केवलव्यतिरेकि मानीत नाहीत पण अर्थापत्ति मानतात. पृथिवीवरील जलादिभेद प्रत्येक जण सिद्ध करूं शकतोच. आम्ही अर्थापत्तिवादी आहों. आम्ही केवलव्यतिरेकि मानीत नाही. तात्पर्य, केवलव्यतिरेकि अनुमानच नाही आणि ज्ञानप्रत्यासत्ति मानल्यास अन्वयि अनुमानहि बुडालें म्हणून अनुमानकथाच नाहीशी होणार. पण तसें करणें योग्य नाही. यासाठीं ज्ञानप्रत्यासत्तीला फाटा देणें योग्य आहे.

(४१) आतां पुन्हां सामान्यप्रत्यासत्तीविषयीं चर्चा करावयाची. 'पर्वतो वह्निमान्' इत्यादि ठिकाणीं साध्यप्रसिद्धीकरितां सामान्यप्रत्यासत्ति मानावयाची असते, पण 'वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वतः' असल्या पक्ष विशेष्यकपरामर्शापासून 'पर्वतो वह्निमान्' असली पक्षविशेष्यक अनुमिति होते असा पक्ष न घेतां 'पर्वतवृत्तिः धूमः वह्निव्याप्यः' असल्या पक्षविशेषणकहेतुविशेष्यकपरामर्शामुळें 'पर्वते वह्निः' अशी साध्यविशेष्यक आणि पक्षविशेषणक अनुमिति होऊं शकते असा पक्ष जर घेतला तर कांहीच अनुपपत्ति येत नाही म्हणजे सामान्यप्रत्यासत्तीवांचून अडत नाही. कारण, या पक्षीं साध्यप्रसिद्धीची आवश्यकताच नसते. साध्यरूपविशेषणाच्या ज्ञानाकरितां सामान्यप्रत्यासत्ति मानावयाची, पण आतां साध्य हें विशेषणच नव्हे, विशेषण पर्वत आहे. अर्थात् सामान्यप्रत्यासत्ति नको आहे. बरें, 'अनुमिति ही पक्षविशेष्यक आणि साध्यविशेषणक अशीच असते' असा नियम मानावा तर त्याला कांही प्रमाण नाही. अनुमिति पक्षविशेषणकहि असूं शकते. म्हणून सामान्यप्रत्यासत्ति सिद्ध होत नाही.

(४२) आतांपर्यंत सामान्यप्रत्यासत्तीला प्रमाण म्हणून ज्या निरनिराळ्या अर्थापत्ति आणल्या त्यांचा निरास झाला. आतां सामान्यप्रत्यासत्तीचें स्वरूप तपासून ती सिद्ध होते कीं नाही हें पहावयाचें. आमचा प्रश्न असा कीं, ज्ञायमानसामान्याला प्रत्यासत्तित्व मानावयाचें कीं सामान्यज्ञानाला प्रत्यासत्तित्व मानावयाचें? म्हणजे धूमत्व किंवा वह्नित्व हें जें सामान्य तेंच स्वरूपतः प्रत्यासत्ति असें म्हणावयाचें किंवा धूमत्वाचें अथवा वह्नित्वाचें ज्ञान प्रत्यासत्ति असें म्हणावयाचें? यांपैकीं पहिला पक्ष धरतां येत नाही. असें पहा कीं, एका घराजवळ चक्री वाऱ्यानें धुराळा उंच उडाला आहे. तो पाहून यज्ञदत्ताला वाटलें कीं, तो धूर आहे, 'अयं गृहवृत्तिर्धूमः'. अर्थातच धूमत्वाचेंहि ज्ञान होणारच, त्या धूमत्वरूप प्रत्यासत्तीनें सकलधूमांचेंहि ज्ञान होणार, आणि मग 'यो यो धूमवान् स स वह्निमान्' अशी व्याप्ति देखील कळलीच पाहिजे. पण 'धूमत्व हें सामान्य स्वरूपतः प्रत्यासत्ति' असा पक्ष धरल्यास वरील कांहीच जमत नाही. कारण, धुळीच्या लोटावर धूमत्व स्वरूपतः नाही, नुसता भ्रम झाला आहे.

तत्र स्वरूपतो धूमत्वाभावात् । (४३) न चेष्टापत्तिः, तदुत्तरकालानुमित्यनुदयापत्तेः । (४४) तथा च धूमत्वज्ञानं प्रत्यासत्तिरिति वाच्यम् । तच्च धूमेन्द्रियसंनिकर्षदशायां धूमज्ञानात्प्राङ्नास्त्येव, निर्विकल्पके मानाभावात्, (४५) विशिष्टज्ञानत्वेन विशेषणज्ञानत्वेन च कार्यकारणभावानभ्युपगमात्, अवश्यक्लृप्तकार्यकारणभावविशेषेणैव सर्वव्यवहारोपपत्तेः । (४६) न च धूमत्वेन संनिकृष्टधूमव्यक्तिज्ञानानन्तरं तत्समानाकारमसंनिकृष्टधूमगोचरं ज्ञानान्तरमुत्पद्यते इत्यत्र मानमस्ति, 'धूमत्वेन पुरोवर्तिनं धूमं साक्षात्करोमि, न व्यवहितम्' इत्यनुभवाच्च । (४७) अन्यथा 'जगतीगतनिखिलधूमव्यक्तीरहं साक्षात्करोमि' इत्यनुव्यवसीयेत । न चैवमनुभवमात्रशरणैरभ्युपेयते ।

---

(४३) बरें, आतां धुळीच्या लोटाविषयीं भ्रम झाला तरी व्याप्तिग्रह न होणें म्हृ० व्याप्ति न कळणें ही इष्टापत्तीच आहे असें तर धरतांच येणार नाही. कारण, तसा भ्रम झाल्यानंतर 'गृहं वह्निमत्, धूमात्' अशी अनुमिति होत असते ती होतां कामा नये, कारण, व्याप्ति कळलेली नाही असें मानण्याचा प्रसंग येईल. याप्रमाणें पहिला पक्ष गळला. (४४) अर्थात् 'धूमत्वाचें ज्ञान ही प्रत्यासत्ति होय' असा दुसरा पक्ष धरावा लागेल. परंतु ज्या क्षणीं धूम आणि चक्षुरिंद्रिय यांचा संनिकर्ष झाला आहे पण अद्यापि धूमाचें ज्ञान व्हावयाचें आहे अशा वेळीं धूमत्वाचें ज्ञानच नाही. धूमाचें ज्ञान झालें म्हणजे धूमत्वाचें ज्ञान होणार, त्यापूर्वी नाही. अर्थात् त्यावेळीं धूमत्वज्ञानरूप प्रत्यासत्ति नाही. प्रतिवादी म्हणेल कीं, धूमाचें ज्ञान म्हणजे धूमत्वविशिष्टाचें ज्ञान. विशिष्टज्ञानाला विशेषणाचें निर्विकल्पकज्ञान कारण असतें म्हणून धूमज्ञानापूर्वी धूमत्वाचें ज्ञान असलेंच पाहिजे. परंतु तसें विशेषणाचें निर्विकल्पकज्ञान सिद्ध करणारें प्रमाण नाही. (४५) प्रतिवादी— 'विशिष्टज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रति विशेषणज्ञानत्वावच्छिन्नं कारणम् = विशिष्टज्ञाने विशेषणज्ञानं कारणम्' म्हणजे विशिष्टज्ञानत्वानें अवच्छिन्न कारणभाव म्हृ० कारणता आणि विशेषणज्ञानत्वानें अवच्छिन्न कार्यभाव म्हृ० कार्यता असा कार्यकारणभावच विशेषणाच्या निर्विकल्पकज्ञानाला प्रमाण आहे. वादी— असला कार्यकारणभाव आम्ही मुळींच मानत नाही. प्रतिवादी— पण विशिष्टाचा व्यवहार होतो त्याची उपपत्ति कशी ? वादी— जो कार्यकारणभाव सर्वत्र अवश्य मानावा लागतो तेवढा मानला म्हणजे सर्वप्रकारच्या विशिष्टव्यवहाराची उपपत्ति लागते. इंद्रियसंनिकर्ष हें कारण आणि धूमाचें किंवा धूमत्वाचें ज्ञान हें कार्य, असा कार्यकारणभाव अवश्यक्लृप्त आहे आणि तेवढाच अनन्यथासिद्ध आहे आणि तेवढ्यानें विशिष्टाच्या व्यवहाराची उपपत्ति लागते. तात्पर्य, इंद्रियसंनिकर्षामुळें धूमाचें आणि त्याबरोबर धूमत्वाचें ज्ञान होतें आणि विशिष्टाचा व्यवहार होतो. त्याच्याकरितां 'विशिष्टज्ञाने विशेषणज्ञानं कारणम्' असा विशेषस्वरूपाचा कार्यकारणभाव अवश्यक्लृप्त नसल्यानें मानतां येत नाही. (४६) प्रतिवादी— 'प्रत्यक्षज्ञानं प्रति इन्द्रियसंनिकर्षः कारणम्' या कार्यकारणभावाच्या नियमाप्रमाणें संनिकृष्ट म्हणजे चक्षुरिंद्रियाचा संयोगसंनिकर्ष जिच्याशीं झाला आहे अशा धूमव्यक्तीचें 'अयं धूमः' असें धूमत्वप्रकारकज्ञान झाल्यानंतर त्याच आकाराचें 'अयं धूमः' असें इंद्रियाशीं संनिकृष्ट नसलेल्या धूमाचें निराळें ज्ञान उत्पन्न होतें असें जर मानलें तर 'विशिष्टज्ञाने विशेषणज्ञानं कारणम्' असा कार्यकारणभावहि मानावाच लागेल. वादी— असंनिकृष्ट धूमाचें निराळें ज्ञान होतें असें मानण्याला कांही प्रमाण तर नाहीच, पण इंद्रियसंनिकर्षानें धूमत्वविशिष्टधूमाचें ज्ञान झाल्यावर जो त्या ज्ञानाचा अनुव्यवसाय होतो तो असंनिकृष्टधूमज्ञानाच्या उलट साक्ष देतो. 'धूमत्वेन पुरोवर्तिनं धूमं साक्षात् करोमि, न व्यवहितम्' म्हृ० 'समोरचा हा धूमत्वविशिष्ट धूम मला दिसतो आहे, दूरचा धूम नव्हे' असा अनुव्यवसाय आहे. (४७) जर असंनिकृष्टधूमज्ञान निराळें मानलें तर 'पृथ्वीवरील सर्व धूमव्यक्ति मला प्रत्यक्ष दिसत आहेत' असा अनुव्यवसाय व्हायला पाहिजे. परंतु स्वतःच्या अनुभवाला साक्ष ठेवून ज्याला विचार करावयाचा आहे आणि बोलावयाचें आहे असा कोणीहि सुज्ञ मनुष्य तसला अनुव्यवसाय मानणार नाही.

(४८) किंच, सामान्यप्रत्यासत्त्यङ्गीकारे 'यत् प्रमेयं तदभिधेयम्, यत्प्रमेयवत् तदभिधेयवत्' इत्यादिव्याप्तिपरिच्छेदे सार्वज्ञ्यापत्तिः। (४९) न चेष्टैव सा, 'परज्ञानविषयो घटो न वा' इत्यादिसंशयानुपपत्तेः। (५०) न च– घटत्वप्रकारकघटविषयकनिश्चयो घटसंशयविरोधी। प्रमेयमिति निश्चयस्तु घटविषयोऽपि न घटत्वप्रकारक इति– वाच्यम्, (५१) भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगिन एव प्रकारत्वात्, घटत्वस्यापि 'प्रमेयम्' इति ज्ञाने भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगित्वात्। (५२) घटत्वप्रकारकनिश्चयस्य घटत्वज्ञानजन्यत्वविशेषणाददोषः– (५३) इति चेत्, न, विशेषणज्ञानत्वेनैव तस्य जनकता वाच्या,

---

(४८) सामान्यप्रत्यासत्ति मानण्याला प्रमाण नाही आणि तिचें स्वरूपहि सिद्ध होत नाही हें पाहिलें. आतां सामान्यप्रत्यासत्ति मानल्यास क्वचित् दोषहि येतो असें दाखवावयाचें. 'जें जें प्रमेय असतें तें तें अभिधेय असतें' किंवा 'जेथें प्रमेय असतें तेथें अभिधेय असतें' अशा तऱ्हेच्या व्याप्तीचा परिच्छेद म्हणजे ज्ञान एखाद्याला झालें आहे, तर तो सर्वज्ञच झाला असें म्हणावें लागेल. कारण, प्रमेयत्व किंवा अभिधेयत्व या सामान्यधर्माच्या द्वारानें जगतांतील यच्चयावत् त्या माणसाला कळलें असें म्हणावें लागणार. ज्याच्यावर प्रमेयत्व आणि अभिधेयत्व नाही असें जगांत कांहीच नाही. म्हणून सामान्यप्रत्यासत्ति मानल्यानें सर्वज्ञत्वापत्ति हा दोष येतो. (४९) प्रतिवादी— अहो! सर्वज्ञत्व कोणाला नको आहे? श्रीखंड खाण्याच्या प्रसंगासारखाच हा इष्ट प्रसंग आहे. वादी— पण फुकटचें श्रीखंड अतिरिक्त खाल्ल्यास काय होतें ठाऊक आहे ना? सर्वज्ञ बनल्यावर कोणताहि संशय राहतां कामा नये. पण फुकटची सर्वज्ञता मिळवली तरी 'दुसऱ्या, माणसाला जें कांही कळलें आहे तो घट कीं नाही' 'ह्याला कांहीतरी कळलें आहे हें खरें, पण त्याला घट कळला आहे कीं पट कळला आहे' इत्यादि संशय येतातच. सर्वज्ञ झालेल्या माणसाला संशय असणें अनुपपन्न आहे.

(५०) प्रतिवादी–– 'प्रमेयम्' असा निश्चय आणि 'घटो न वा' असा संशय यांच्यामधें विरोध नाही. त्यामुळें 'प्रमेयम्' असा निश्चय झाला तरी 'घटो न वा' असा संशय व्हायला कांहीच अडचण नाही. 'घटः' इत्याकारक घटत्वप्रकारक आणि घटविषयक म्ह० घटविशेष्यक निश्चय झाला तर तो विरोधी असल्यामुळें 'घटो न वा' असला संशय होऊं देणार नाही. परंतु 'प्रमेयम्' असा निश्चय जरी झालेला असला आणि तो घटविषयकहि असला तरी तो घटत्वप्रकारक निश्चय नाही. हा निश्चय प्रमेयत्वप्रकारक आहे. म्हणून त्या निश्चयाचा घटत्वतदभावप्रकारकसंशयाशीं विरोध नाही. म्हणून तसला निश्चय झाला तरी घटत्वप्रकारकसंशय व्हायला अडचण येत नाही. (५१) वादी–– अडचण आहे. त्याचें असें आहे कीं, भासणाऱ्या वैशिष्ट्याचा म्हणजे संबंधाचा जो प्रतियोगी असतो त्याला 'प्रकार' म्हणतात. ज्याचा संबंध तो संबंधाचा प्रतियोगी, आणि ज्याच्याशीं संबंध तो संबंधाचा अनुयोगी होय. 'प्रमेयम्' या निश्चयामधें भासणारें जें वैशिष्ट्य = संबंध त्याचें प्रतियोगी जसें प्रमेयत्व आहे तसें घटत्वहि आहेच. प्रमेयत्व म्हणजे प्रमाविषयता. विषयता ही स्वरूपसंबंधानें राहत असते. घटत्व हें देखील एक प्रमेयच आहे. अर्थात् प्रमेयत्व हें घटत्व या स्वरूपसंबंधानें घटत्वावर आहे म्हणजे घटत्व हेंहि प्रमेयत्वच होय. 'प्रमेयम्' या निश्चयामधें जर प्रमेयत्व हा प्रकार आहे तर घटत्वहि प्रकार आहे. म्हणून 'प्रमेयम्' हा निश्चय घटत्वप्रकारकहि आहेच आणि म्हणून 'प्रमेयम्' हाहि घटत्वप्रकारक निश्चय 'घटो न वा' या संशयाशीं विरोधी आहे.

(५२) प्रतिवादी–– घटत्वप्रकारकनिश्चय घटत्वप्रकारकसंशयाशीं विरोधी असतो या नियमामधें घटत्वज्ञानजन्य असें निश्चयाला विशेषण द्यावयाचें आहे. म्हणजे आतां 'घटत्वज्ञानजन्यघटत्वप्रकारकनिश्चय घटत्वप्रकारकसंशयाशीं विरोधी असतो' असा नियम झाला. 'प्रमेयम्' हा निश्चय प्रमेयत्वज्ञानजन्य आहे पण घटत्वज्ञानजन्य नाही. म्हणून त्या निश्चयाचा 'घटो न वा' या संशयाशीं विरोध येत नाही.

(५३) वादी— तुम्ही घटत्वज्ञान हें घटत्वप्रकारकनिश्चयाचें जनक मानणार. पण तें कां? तर घटत्वाचें ज्ञान हें विशेषणाचें ज्ञान आहे म्हणून-

तस्याः प्रागेव निरासात्, (५४) स्वरूपसंबन्धविशेषाभ्युपगमे चानिर्वचनीयवादापत्तेः । इत्यादि-दूषणानि बहुतरमूहनीयानि । (५५) तस्मात् सामान्यप्रत्यासत्त्या निषेधमात्रप्रतियोगित्वोपस्थितौ तदभावग्रहाद्बाध इत्यनुपपन्नमेव ।

इति प्रत्यक्षबाधोद्धारे सामान्य-ज्ञान-प्रत्यासत्तिनिरासः ।

प्र. २० – प्रत्यक्षबाधोद्धारे साक्षिबाधोद्धारः

(१) ननु– प्रत्यक्षस्य वर्तमानमात्रग्राहित्वे शुक्तिरूप्यादेः प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेध-प्रतियोगित्वरूपं मिथ्यात्वं कथं प्रत्यक्षं स्यात्? (२) अथ तत्र रजतत्वविरोधिशुक्तित्वे साक्षात्कृते तदन्यथानुपपत्त्या च रजतत्वाभावे निश्चिते 'मिथ्यैव रजतमभात्' इति (३) तादृङ्निषेधप्रत्ययः

तात्पर्य, 'विशिष्टज्ञाने विशेषणज्ञानं कारणम्' या नियमावरच तुमचें गाडें पुन्हां आलें. पण त्या नियमाचें खंडन पूर्वींच झालें आहे. म्हणून विशेषण-ज्ञानत्वानें जनकता मानतांच येत नाही.

(५४) वास्तविक पाहतां प्रकारता किंवा विशेष्यता हे धर्म स्वरूपसंबंधानें राहतात असेंच मानावयास पाहिजे. म्हणजे प्रकारता हा एक स्वरूप-संबंध आहे असें झालें. अर्थात् प्रकार आणि प्रकारता किंवा विशेष्य आणि विशेष्यता यांचा अभेदच सिद्ध होतो. आणि तसा तो अभेद असून व्यवहाराकरितां त्यांचा भेद मानावयाचा आहे. त्यामुळें आमचा अनिर्वचनीयतावाद तुमच्या गळ्यांत पडला. सारांश, सामान्यप्रत्यासत्ति मानल्यास फुकटचें सर्वज्ञत्व मान-ण्याचा दोष येतो. सामान्यप्रत्यासत्ति मानल्यास आणखी देखील अनेक दूषणें देतां येतील. म्हणून ती मानतांच येत नाही. (५५) तात्पर्य, 'सामान्यरूप प्रत्यासत्तीनें सगळ्या निषेधांचें प्रतियोगित्व घटावर कळतें म्हणून वादीच्या अनुमानांतील 'मिथ्यात्व' या साध्याचा अभाव सिद्ध होतो. अर्थात् मिथ्यात्वानुमानावर बाध आला' असें जें प्रतिवादीचें म्हणणें तें अनुपपन्नच ठरतें. म्हणून सामान्यप्रत्यासत्तिच मानतां येत नसल्यानें लौकिक किंवा अलौकिक अशा कोणत्याहि प्रत्यक्षानें मिथ्यात्वानुमानावर येणाऱ्या बाधाचा निरास होतो.

प्र. २०

(१) प्रतिवादी— मिथ्यात्वानुमानावर बाध येतो. कारण असें– घटादिकावर मिथ्यात्वाचा अभाव प्रत्यक्ष आहे. तुम्ही मिथ्यात्व अनुमानानें सिद्ध करणार. मिथ्यात्वाचें प्रत्यक्षज्ञान होणें तर शक्यच नाही. प्रत्यक्षज्ञानामधें केवळ वर्तमानकाळचेच विषय भासत असतात. प्रत्यक्षाचा स्वभाव वर्तमानमात्रग्राहित्वाचा असल्यानें शुक्तिरजतादिकाचें मिथ्यात्व प्रत्यक्ष होणार नाही. मिथ्यात्व म्ह० प्रतिपन्नोपाधौ त्रैका-लिकनिषेधप्रतियोगित्व म्ह० ज्ञात सर्व स्वाधि-करणांवर असलेल्या अत्यंताभावाचें प्रतियोगित्व होय. पण त्रैकालिकनिषेधांपैकीं भूतनिषेध आणि भविष्य-निषेध हे प्रत्यक्ष होऊं शकत नाहीत. आणि मिथ्यात्व जर प्रत्यक्षच असेल तर अनुमान कशाला?

(२) वादी— वस्तुतः समोर शुक्ति असून तिच्यावर रजताचा भ्रम झाला आहे. शुक्तित्वाचा रजतत्वाशीं व्यधिकरणत्वरूप विरोध आहे. रजतत्वाशीं विरोधी असलेल्या शुक्तित्वाचें प्रत्यक्षज्ञान तर होतें. शुक्तीवर जर खरोखरीचें रजतत्व असतें तर शुक्तीवर शुक्तित्व राहतें ना. शुक्तीवर शुक्तित्व तर आहे. त्याची उपपत्ति शुक्तीवर वास्तविक असा रजतत्वाभाव मानल्यावांचून लागत नाही. अर्थात् शुक्तीवर रजत-त्वाभाव असला पाहिजे असा निश्चय होतो. त्या रजतत्वाभावाच्या निश्चयामुळें 'मिथ्यैव रजतमभात् – खोटेंच रजत भासलें' असा प्रतिपन्न उपाधीवर म्ह० शुक्तीवर त्रैकालिकनिषेधाचा प्रत्यय येतो. (३) आतां हा निषेधप्रत्यय जरी इन्द्रियजन्य नसला तरी तो साक्षीला म्ह० अनुपहित चैतन्याला येतो. साक्षी स्वतःशीं ज्याचा ज्याचा संबंध असतो त्या सर्वांचा भासक आहे. आतां सगळे काळ म्ह० एकच अखंड महाकाळ साक्षीला प्रत्यक्ष असतो म्हणून त्रैकालिकरजतनिषेध साक्षीला प्रत्यक्ष आहे. म्हणून मिथ्यात्व साक्षिप्रत्यक्ष आहे.

स्वसंबद्धसर्वावभासकेन साक्षिणैवोपपन्नः, (४) तर्हि साक्षात्स्वविषयस्य गगनादेर्भाविकालनिषेधाप्रतियोगित्वं सकलकालग्राहिणा साक्षिणा गृह्यताम्– (५) इति चेत्, न, साक्षिणो विद्यमानसर्वावभासकत्वेनाविद्यमानभाविबाधाभावभासकत्वानुपपत्तेः, (६) साक्षिज्ञानस्य भ्रमसाधारणत्वेन प्रमाणाबाधकत्वाच्च। (७) ननु– ज्ञानप्रामाण्यं गृह्णन् साक्षी घटादिगतमबाध्यत्वं गृह्णात्येव। न हि विषयाबाधमनन्तर्भाव्य प्रामाण्यग्रहणं नाम– (८) इति चेत्, न, व्यवहारकालाबाध्यत्वमात्रेण प्रवृत्तावपि संवादोपपत्तेः, (९) तद्रूपगतप्रामाण्यस्य साक्षिणा ग्रहणेऽपि विरोधाभावात्।

---

(४) प्रतिवादी— साक्षी जर सगळ्या काळांचा ग्राहक आहे तर स्वतः साक्षीचा विषय असलेल्या गगनादिकाचें भाविकालनिषेधाप्रतियोगित्वहि साक्षीला कळलें पाहिजे. घटादिपदार्थहि साक्षीला प्रत्यक्ष असतात. पण ते मन, इंद्रियें यांच्या द्वारानें प्रत्यक्ष असतात. तसेंच सर्व काळ म्ह० अखंड महाकाळहि साक्षिप्रत्यक्ष आहे. तर मग भविष्यकाळचा जो निषेध त्याच्या प्रतियोगित्वाचा अभावहि सकलकालग्राही साक्षीला प्रत्यक्ष झालाच पाहिजे. वादी तसें मानणार काय? आणि जर तसें मानणार नसेल तर प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्वहि प्रत्यक्ष आहेच. मग मिथ्यात्वानुमान गतार्थ झालें. (५) वादी— तसें नाही. साक्षी सर्वाचा भासक आहे, साक्षी स्वसंबद्ध अशा सर्वाचा भासक आहे, पण तो विद्यमान अशा सर्वाचा भासक आहे. त्यामुळें 'अविद्यमान असा जो भावी म्ह० भविष्यकालीन बाध म्ह० भाविकालनिषेध, त्याच्या प्रतियोगित्वाच्या अभावाचा म्ह० भाविकालनिषेधाप्रतियोगित्वाचा भासक असतो' असें म्हणण्याला कांहीच उपपत्ति नाही. साक्षीला विद्यमानभासकता असते, भूतभविष्यभासकता नसते. अविद्यमानभासकता उपपत्तिशून्य आहे. (६) दुसरें असें कीं– साक्षिज्ञान भ्रमप्रमासाधारण आहे म्हणून तें प्रमाणाचें बाधक नाही. साक्षिप्रत्यक्ष भ्रमाचेंहि असतें आणि प्रमेचेंहि असतें. तें उभयसाधारण आहे. आणि जें भ्रमप्रमासाधारण असतें तें प्रमाणाचें बाधक नसतें. नैयायिकमतीं अनुव्यवसाय भ्रमाचा असतो आणि प्रमेचाहि असतो. आम्ही अनुव्यवसायाच्या जागीं साक्षिचैतन्यच मानतों. गगन हें वर्तमानकाळीं प्रमाणसिद्ध असल्यानें त्याचा बाध साक्षिप्रत्यक्षानें होणार नाही.

(७) प्रतिवादी— साक्षी जर ज्ञानाचें प्रामाण्य जाणत असतो तर घटादिकावरील अबाध्यत्वहि जाणत असलाच पाहिजे. कारण, प्रामाण्याचें ग्रहण म्हटलें म्हणजे त्यामधें विषयाच्या अबाधाचा अंतर्भाव केल्यावांचून चालणार नाही. साक्षी जेव्हां 'अयं घटः' या ज्ञानाचें प्रामाण्य म्ह० तद्वति तत्प्रकारकत्व म्ह० घटत्ववति घटत्वप्रकारकत्व जाणतो, तेव्हां तो घटादिकावरील अबाध्यत्वहि जाणतच असला पाहिजे. कारण, विषयाच्या अबाध्यत्वाचा अंतर्भाव केल्यावांचून प्रामाण्यपदार्थच सिद्ध होत नाही. एवंच साक्षीला जर 'अयं घटः' या ज्ञानाचें प्रामाण्य कळतें तर त्या प्रामाण्याच्या पोटांतील घटाचें अबाध्यत्वहि साक्षीला कळलेंच पाहिजे. मग त्या अबाध्यत्वाच्या विरुद्ध असलेलें मिथ्यात्व साक्षीला प्रत्यक्ष कसें असणार? (८) वादी— प्रामाण्याला अबाध्यत्व लागतें पण ते व्यावहारिक असलें तरी पुरतें. व्यवहारकालीन अबाध्यत्व कळलें तरी तादृश–अबाध्यत्वघटितप्रामाण्यज्ञानामुळें प्रवृत्ति झाली असतां तिला साफल्य उपपन्न होतें म्ह० प्रवृत्तीचा ज्ञानाशीं संवाद सिद्ध होतो. दत्तोपंत नवीन प्रदेशांत प्रवासाला गेले होते. दुपारची वेळ. तहान लागली होती. आसपास कोठें पाणी असेल काय म्हणून त्यांनीं चहूंकडे पाहिलें. त्यांना एका ठिकाणीं पाणी आहे असें वाटलें म्ह० जलज्ञान झालें आणि त्या ज्ञानाचें प्रामाण्यहि कळलें. मग ते पाण्याजवळ गेले. तेथें पाणी खरोखरी होतें. अर्थात् खरोखरीचें पाणी मिळाल्यामुळें पहिलें जलज्ञान आणि प्रवृत्ति म्ह० पाण्याजवळ जाणें या दोन्ही गोष्टींचा संवाद झाला म्ह० तोंडमिळवणी झाली, प्रवृत्ति सफल झाली. हीच संवादी प्रवृत्ति होय. ही संवादी प्रवृत्ति व्यावहारिक अबाध्यत्वानें घटित अशा प्रामाण्याच्या ज्ञानानें झालेली आहे. (९) म्हणून तद्रूपगत जें प्रामाण्य म्ह० व्यावहारिक–अबाध्यत्वघटितप्रामाण्य, त्याचें ग्रहण साक्षीला होतें असें जरी मानलें तरी

(१०) न हि घटादिज्ञानस्य संवादिप्रवृत्तिजनकतावच्छेदकं प्रामाण्यं त्रिकालाबाध्यविषयकत्वम्, (११) किंतु शुक्तिरूप्यादिज्ञानव्यावृत्तं व्यवहारकालाबाध्यविषयकसकलज्ञानवृत्ति व्यवहारकालाबाध्यविषयकत्वमेव। (१२) तच्च न भाविकालबाधविरोधीत्युक्तम्। (१३) भाविकालबाधतदभावौ न च मानं विना साक्षिणा ग्रहीतुं शक्यौ, तस्य विद्यमानमात्रग्राहित्वादिति चोक्तम्। (१४) ननु तर्हि देहात्मैक्यज्ञानं 'उष्णं जलम्' इत्यादिज्ञानं च प्रमा स्यात्, व्यवहारदशायां विषयाबाधात्- (१५) इति चेत्, न, आब्रह्मज्ञानमबाधितत्वेन तेषामपि घटादिज्ञानसमानयोगक्षेमत्वात्। (१६) ननु- कालान्तरस्थमपि यत् बाधकं तदपि किं यत्कालावच्छेदेनानेन स्वार्थो गृहीतस्तत्काला-

---

प्रवृत्तिसंवाद असल्यानें विरोध येत नाही. आणि या अबाध्यत्वाचा मिथ्यात्वाशीं पण विरोध नाही. घटादिकाचें ज्ञान संवादिप्रवृत्तिजनक आहे आणि जनकतावच्छेदक घटादिज्ञानाचें प्रामाण्य आहे म्ह० घटादिज्ञान प्रमाण आहे. म्हणून प्रवृत्ति संवादी झाली. (१०) परंतु घटादिज्ञानाचें हें जें संवादिप्रवृत्तिजनकतावच्छेदक प्रामाण्य, त्याचें स्वरूप त्रिकालाबाध्यविषयकत्व नव्हे. घटज्ञानाचा विषय जो घट तो ब्रह्मासारखा त्रिकालाबाध्य नसतो. ब्रह्मज्ञानानें त्याचा बाध होईल. (११) तर मग संवादिप्रवृत्तिजनकतावच्छेदक असलेल्या प्रामाण्याचें स्वरूप काय? तर व्यवहारकालाबाध्यविषयकत्व हें त्याचें स्वरूप. हें व्यवहारकालाबाध्यविषयकत्व शुक्तिरजतादिज्ञानव्यावृत्त असून व्यवहारकालाबाध्यविषयकसकलज्ञानवृत्ति असतें. रजतभ्रमस्थळीं रजताचें ज्ञान होतें पण प्रवृत्ति विसंवादी होते म्हणजे रजत हातीं लागत नाही. विसंवादिप्रवृत्तिस्थळीं ज्ञानाचा विषय व्यवहारकालीं अबाध्य नसतो, तर बाध्य असतो. म्हणून व्यवहारकालाबाध्यविषयत्वाची शुक्तिरूप्यादिकाच्या ज्ञानावर अतिव्याप्ति येत नाही. कारण, तें व्यवहारकालाबाध्यविषयकत्व शुक्तिरूप्यादिज्ञानव्यावृत्त आहे म्ह० तें त्याच्यावर नाही. आतां जशी रजतज्ञानावर अतिव्याप्ति येत नाही तसा असंभव किंवा अव्याप्ति पण येत नाही. कारण, तें अबाध्यविषयकत्व घट, पट, जल, वह्नि इत्यादिकांच्या व्यवहारकालाबाध्यविषयक अशा 'घटोऽयम्' 'पटोऽयम्' 'जलमिदम्' 'अयं वह्निः' इत्यादि सगळ्या ज्ञानांवर आहे. घट, पट इत्यादि कोणत्याहि पदार्थाचा बाध ब्रह्मसाक्षात्कार होईपर्यंत होत नसतो. 'घटोऽयम्' इत्यादिज्ञानाच्या घटादिविषयाचा व्यवहारकालामधें बाध होत नसतो. म्हणून संवादिप्रवृत्तिजनकतावच्छेदक त्रिकालाबाध्यविषयकत्व न मानतां व्यवहारकालाबाध्यविषकत्वच आम्ही मानतों. ज्या ज्ञानाच्या विषयाचा बाध व्यवहारकालीं होत नाही तें ज्ञान संवादिप्रवृत्तीचें जनक असतें असें आम्ही मानतों. (१२) आतां साक्षिप्रत्यक्ष असलेलें हें व्यवहारकालाबाध्यविषयकत्वरूप प्रामाण्य भविष्यकाळीं होणाऱ्या बाधाशीं विरोध करीत नाही हें आम्ही आतांच पूर्वी सांगितलें आहे. (१३) तसेंच आम्ही असेंहि सांगितलें आहे कीं— साक्षिचैतन्य वर्तमानकाळीं विद्यमान अशा पदार्थांनाच जाणत असल्यामुळें भविष्यकाळचा बाध किंवा त्या बाधाचा अभाव एखाद्या प्रमाणावांचून जाणूं शकत नाही. सारांश, त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वरूपमिथ्यात्व साक्षिप्रत्यक्ष असलें तरी अतिप्रसंग येत नाही.

(१४) प्रतिवादी— व्यवहारकालीं ज्याचा बाध होत नाही त्याच्या ज्ञानाला जर प्रमाण मानावयाचें असेल तर देहात्मैक्याच्या ज्ञानाला किंवा 'उष्णं जलम्— स्नानाकरितां घंगाळामधें घेतलेलें हें पाणी चांगलें गरम आहे' अशा ज्ञानाला प्रमा मानावें लागेल. व्यवहारदशेमधें या ज्ञानांच्या विषयाचा म्ह० देहात्मैक्याचा किंवा जलगत उष्णत्वाचा बाध होत नसतो.

(१५) वादी— ही शंका म्हणून संभवत नाही. तें आम्हाला आधींच मान्य आहे. ब्रह्मसाक्षात्कार होईपर्यंत देहात्मैक्यादिकाचा बाध होत नाहीच. त्यामुळें त्यांच्या ज्ञानाचें योगक्षेम घटादिकांच्या ज्ञानासारखेच आहेत म्ह० देहात्मैक्यादिज्ञानाची व्यवस्था घटादिकांच्या ज्ञानासारखीच लागते. दोन्ही व्यवहारकालीं अबाध्य आणि दोन्ही ज्ञानें प्रमाणच.

(१६) प्रतिवादी— भिन्नकालीं असलें तरी जें बाधक यत्कालावच्छेदानें स्वविषयाचें ग्रहण केलें

वच्छेदेनैव तन्निषेधति, उतान्यकालावच्छेदेन? (१७) आद्ये कथमस्य प्रामाण्यम्? (१८) अन्त्ये अनित्यत्वादिकमेव- (१९) इति चेत्, न, अबाध्यत्वरूपप्रामाण्यस्य प्रपञ्चज्ञाने मयाऽनङ्गीकारात्, (२०) यत्कालावच्छेदेनैवानेन स्वार्थो गृहीतस्तत्कालावच्छेदेनैव तन्निषेधाभ्युपगमात्।

असेल तत्कालावच्छेदानेंच त्या विषयाचा निषेध करतें, कीं त्याहून अन्यकालावच्छेदानें विषयाचा बाध करतें? वर्तमानकाळच्या ज्ञानाचा जो विषय असतो त्याचा बाध कालांतरीं होणाऱ्या ज्ञानानें होत असतो हें तर मानलेंच पाहिजे. आतां प्रश्न असा— दुपारीं १२ वाजतां झालेलें जें 'इदं रजतम्' असें शुक्तिरजताचें ज्ञान, तें दुपारच्या बारा वाजतां असलेल्या रजताला विषय करतें हें उघडच आहे. नंतर १२ वाजून ५ मिनिटांनीं 'अरे! हे रजत नव्हे, ही शिंप आहे' असें शुक्तिरजताचा बाध करणारें ज्ञान झालें. या बाधकज्ञानानें रजताचा बाध केला. पण तो बाध बारा वाजतांच्या रजताचा, कीं दहा वाजतां असणाऱ्या रजताचा अथवा सायंकाळीं ५ वाजतां असणाऱ्या रजताचा? जो पदार्थ ज्यावेळीं असतो तो काळ त्या पदार्थाचा अवच्छेदक होय. त्या काळानें तो पदार्थ मर्यादित होतो. अवच्छेदक म्ह० मर्यादित करणारा. अवच्छेद म्ह० मर्यादा. आणि ज्याला मर्यादा घालावयाची तो अवच्छेद्य किंवा अवच्छिन्न होय. कोणत्या काळानें अवच्छिन्न पदार्थाचा बाध होतो? असा प्रश्न. यत्कालावच्छेदानें स्वविषयाचें ज्ञान झालें तत्कालावच्छेदानेंच त्या विषयाचा बाध होतो कीं अन्यकालावच्छेदानें विषयाचा बाध? असा प्रश्न. (१७) पैकीं घटज्ञानीयविषयतावच्छेदककालावच्छेदानें बाध होतो असा पहिला पक्ष धरला म्ह० १२।५ च्या बाधकज्ञानानें ठीक बाराच्या रजताचा बाध होतो असा पक्ष धरला तर त्या ठीक बाराच्या रजतज्ञानाला प्रामाण्य कसें मानतां येईल? ठीक बाराच्या रजताचा बाध झाला आहे. पण रजतज्ञानाचा विषय असलेलें रजत ठीक बाराचें आहे. अर्थात् रजत नसून रजताचें ज्ञान आहे. तें रजतज्ञान अबाध्यविषयक नाही, तर तें बाध्यविषयक आहे. तर मग रजतज्ञानाला प्रामाण्य मानतां येणार नाही. तात्पर्य असें कीं, पुढें केव्हां तरी ब्रह्मज्ञान होईल. त्या पुढील ब्रह्मज्ञानानें आजच्या घटज्ञानाचा विषय जो खरोखरीचा घट, त्याचा अद्यतनकालावच्छेदानें बाध होणार म्ह० आजच बाध होणार. मग आजचें घटज्ञान बाध्यविषयक झालें. भाविब्रह्मज्ञानानें आजचा घट आज बाधित झाला आहे. एवंच आजचें घटज्ञान अबाध्यविषयक नाही. तर मग आजचें खऱ्या घटाचें ज्ञान यथार्थज्ञान नव्हे असें आज म्हणावें लागेल. पण हें वादी सुद्धां मान्य करीलसें वाटत नाही. आजच्या घटज्ञानाला प्रामाण्य आज मानलेंच पाहिजे. परंतु पहिल्या पक्षीं तें मानतां येत नाही. (१८) बरें, आतां 'अन्यकालावच्छेदानें बाध' असा दुसरा पक्ष घेतला म्ह० १२।५ चें बाधकज्ञान सकाळच्या १० च्या रजताचा बाध करतें असा पक्ष घेतला तर अनित्यत्वादिक मानण्याचा प्रसंग येईल. ठीक बाराचें रजत सकाळीं १० ला नव्हतें. पुढें १० नंतर केव्हांतरी रजत उत्पन्न झालें आणि त्याचा १२।५ ला नाशहि होईल असें मानावें लागेल. भ्रमाचें उदाहरण सोडवावयाचें आहे म्हणून उदाहरणार्थ रजत धरलें. रजतस्थळीं खरें रजत किंवा खरा घट घ्यावा. शक १८६५ कार्तिक कृष्ण ७ सकाळच्या १० वाजतांचा घट म्ह० तादृशकालावच्छिन्न घट पुढें केव्हांतरी या जन्मीं किंवा पुढील जन्मीं होणाऱ्या ब्रह्मज्ञानानें १८६५ का. कृष्ण दशमीला १० वाजतां बाधित होणार. पण का. कृ. दशमीला १२ वाजतां घट बाधित होणार नाही. अर्थात् १२ चा घट १० वाजतां नव्हता. तो १० पुढें केव्हांतरी उत्पन्न झाला. आणि तो मग सायंकाळीं ४ वाजतां फुटेलहि. असें त्याचें चमत्कारिक अनित्यत्व मानावें लागेल. पण तसली कल्पनाच हास्यास्पद आहे. (१९) वादी— या शंकेत कांही हंशील नाही. प्रपंचामधील कोणत्याच ज्ञानाला आम्ही अबाध्यत्वरूप प्रामाण्य मानीत नाही. नित्याच्या स्नानादिकाला उपयोगी पडणाऱ्या घटाच्या 'अयं घटः' या ज्ञानाला प्रामाण्य आहे, पण तें अबाध्यत्वरूप नव्हे. (२०) दुसरें असें कीं, प्रतिवादीनें मांडलेल्या दोन पक्षांपैकीं पहिला पक्षच आम्ही स्वीकारलेला आहे म्ह० घटाचें वर्तमान ज्ञान

(२१) यच्च प्रामाण्यं मयाऽभ्युपेयते तत् व्यवहारदशायां विपरीतप्रमारूपबाधकस्यानुत्पन्नत्वा-दस्त्येव। (२२) न च- यत् भवतां घटादिबुद्धेः प्रातिभासिकबुद्धितो वैलक्षण्यं विषयस्य व्यावहारिक-सत्त्वसाधकं तदेवेह मम विषयस्य पारमार्थिकसत्त्वसाधकमस्त्विति- वाच्यम्, (२३) प्रातिभासिक-बुद्धिवैलक्षण्यं हि घटादिबुद्धेः सप्रकारकज्ञानाबाध्यविषयकत्वादिरूपम्, (२४) तच्च पारमार्थिकसत्त्वं

यत्कालावच्छेदानें स्वविषयाचें ग्रहण करतें तत्काला-वच्छेदानेंच त्याचा भाविबाधज्ञान बाध करतें. १२।५ चें बाधक ज्ञान ठीक बाराच्या रजताचाच बाध करतें. म्हणूनच ठीक १२ चें रजतज्ञान भ्रम आहे किंवा होता असें ठरतें म्ह० त्या रजतज्ञानाला प्रामाण्य नसतें. शक १८६५ का. कृ. १० च्या १२ च्या घटाचा भाविब्रह्मज्ञानानें १२ लाच बाध होतो. म्हणून त्या घटज्ञानाला देखील अबाध्यत्वरूप प्रामाण्य नसतेंच. मात्र त्याला उक्त किंवा वक्ष्यमाण प्रामाण्य असतें. म्हणून शुक्तिरजतज्ञान जरी भ्रम असलें तरी घटज्ञान प्रमा असतें, भ्रम नव्हे. (२१) आम्ही घटज्ञानाला प्रामाण्य मानतोंच, पण त्याचें स्वरूप व्यवहारकाला-बाध्यत्व असें आहे. व्यवहारकाळीं बाध न होणें म्हणजे प्रामाण्य. आणि हें प्रामाण्य ब्रह्मज्ञानपूर्वींच्या व्यवहारदशेमधें असतेंच. व्यवहारदशेमधें घटाचें बाधक ब्रह्मज्ञान उत्पन्नच झालेलें नसतें. ‘ घटो नासीत्, नास्ति, न भविष्यति, ब्रह्मैव घटः ’ हें ज्ञान घटाचें बाधक असतें. ‘ घटः अस्ति ’ हें ज्ञान व्यवहारकालाबाध्य-विषयक असल्यानें प्रमारूपच आहे. पण तें ज्ञान ब्रह्मज्ञानानें बाध्य आहे. घटज्ञानाचा विषय घटास्तित्व किंवा अस्तित्वविशिष्ट घट आहे, तर बाधकज्ञानाचा विषय त्याच्याहून विपरीत म्ह० घटास्तित्वाभाव किंवा अस्तित्वविशिष्टघटाभाव अथवा घटविवर्ता-धिष्ठान ब्रह्म आहे. बाध्यबाधकज्ञानामधें विपर्यय आहे, उलटसुलटपणा आहे. असो. तर असलें ब्रह्मज्ञान व्यवहारदशेमधें उत्पन्न झालेलें नाही म्हणून आम्हीं जें घटज्ञानाचें प्रामाण्य मानतों तें घटज्ञानाला असतेंच. कारण, व्यवहारदशेमधें ‘ सर्वं ब्रह्मैव ’ असें जें विपरीत प्रमारूप बाधकज्ञान, तें उत्पन्नच झालेलें नसतें.

(२२) प्रतिवादी— प्रातिभासिक रजतादि-कांच्या ज्ञानाहून घटादिकांचें ज्ञान विलक्षण आहे, आणि तें घटादिकांच्या ज्ञानाचें वैलक्षण्यच घटादि-विषयांचें सत्यत्व सिद्ध करतें असें तुम्ही म्हणता. पण आम्ही म्हणतों कीं, तुमच्या मतानें घटादिबुद्धीचें प्रातिभासिकाच्या ज्ञानाहून जें वैलक्षण्य विषयाच्या व्यावहारिकसत्यत्वाचें साधक आहे, तेंच आमच्या मतें विषयाच्या पारमार्थिकसत्यत्वाचें साधक मानावें. ‘ घटः परमार्थतः सन्, व्यावहारिकसत्त्वात्, जो जो व्याव-हारिक सत्तावान् असतो तो पारमार्थिकसत्तावान् असतो, जसें गगन ’ या अनुमानामधें व्यावहारिक-सत्त्व हा हेतु असून पारमार्थिकसत्यत्व साध्य आहे. (२३) वादी— घटादिज्ञानाचें प्रातिभासिकरजत-ज्ञानाहून आम्ही वैलक्षण्य मानतों, पण तें सप्रकारक-ज्ञानाबाध्यविषयकत्व किंवा ब्रह्मज्ञानबाध्यविषयकत्व असें मानावयाचें आहे.

ज्या ज्ञानामधें विशेष्यावर कांहीतरी प्रकार म्ह० विशेषण भासतें तें सप्रकारक किंवा सविकल्पक ज्ञान होय. आणि ज्याच्यामधें प्रकारतया कांहीच भासत नाही तें ज्ञान निष्प्रकारक किंवा निर्विकल्पक होय. ब्रह्मसाक्षात्कारातिरिक्त कोणतेंहि ज्ञान प्रायः सप्रकारच असतें. ब्रह्मसाक्षात्कार मात्र निर्विकल्पकच असतो. म्हणून ज्ञानाच्या ज्या विषयाचा बाध सप्रकारक ज्ञानानें होत नाही तो घटादिविषय व्यावहारिक-सत्तावान् असतो. पण प्रातिभासिकशुक्तिरजत-ज्ञानाच्या रजतरूप विषयाचा बाध ‘ इयं शुक्तिः, न रजतम् ’ या सप्रकारकज्ञानानें होतो, तें रजत व्यावहारिकसत्तावान् नाही. किंवा ज्या विषयाचा बाध ब्रह्मज्ञानानेंच होतो तो विषय व्यावहारिक-सत्तावान् असतो. घट, गगन इत्यादि पदार्थ ब्रह्मज्ञानमात्र-बाध्य आहेत. परंतु प्रातीतिक रजत ब्रह्मज्ञानेतर जें शुक्तिज्ञान त्यानें बाध्य असतें, ब्रह्मज्ञानमात्रानें बाध्य नाही. तात्पर्य, अशा प्रकारचें वैलक्षण्य आम्ही मानतों. (२४) परंतु तें वैलक्षण्य घटादिकाचें पारमार्थिकसत्त्व सिद्ध करूं शकत नाही. कारण, देहात्मैक्याच्या ज्ञानावर आणि ब्रह्मज्ञानाशीं अव्यवहितपूर्व म्ह० अगदीं जवळच्या पूर्वींचा जो एखादा भ्रम, त्याच्यावर व्यावहारिक-सत्त्वाचा साध्याशीं व्यभिचार येतो. देहात्मैक्यज्ञानाचा

घटादेः साधयितुं शक्यम्, देहात्मैक्यज्ञाने ब्रह्मज्ञानाव्यवहितभ्रमे च व्यभिचारात् । (२५) ननु-'घटः सन्' 'रूप्यं मिथ्या' इति प्रतीत्योरविशेषे कथं घटो मिथ्या, रूप्यमिथ्यात्वं न मिथ्येति विशेषः? (२६) न च तदपि मिथ्यैव, रूप्यतात्त्विकत्वापत्तेः- (२७) इति चेत्, न, मिथ्यात्वमिथ्यात्वेऽपि यथा न रूप्यस्य तात्त्विकत्वं तथोपपत्तेरुक्तत्वात्। (२८) न च- पारमार्थिकसत्त्वस्य प्रत्यक्षागोचरत्वे तन्निषेधश्रुतीनां अप्रसक्तप्रतिषेधकता स्यादिति- वाच्यम्, (२९) तासां चक्षुरादिप्रसक्तद्वैतनिषेधपरत्वात्। (३०) पारमार्थिकत्वेन द्वैतनिषेधपरत्वेऽपि नाप्रसक्तनिषेधकत्वम्, परोक्षप्रसक्तेः सभवात्, (३१) 'नान्तरिक्षेऽग्निश्चेतव्यः' इत्यादिवदप्रसक्तप्रतिषेधस्याप्युपपत्तेश्च।

विषय देहात्मैक्य व्यावहारिकसत्तावान् आहे, पारमार्थिकसत्तावान् नाही, हें द्वैतसिद्धान्तालाहि मान्य आहे.

(२५) प्रतिवादी— तर मग 'घटः सन्' ही प्रतीति आणि 'रूप्यं मिथ्या' ही प्रतीति या दोन्ही प्रतीति सारख्याच झाल्या. कारण, दोन्ही प्रतीति सप्रकारकज्ञानाबाध्यविषयकच आहेत. आणि त्या दोन्ही प्रतीति सारख्या असतांना 'घटः सन्' या प्रतीतीचा विषय जो घट तो मात्र मिथ्या, परंतु 'रूप्यं मिथ्या' या प्रतीतीचा विषय जें रूप्यमिथ्यात्व तें मात्र मिथ्या नाही असा फरक कसा करतां येईल? घट आणि रूप्यमिथ्यात्व दोन्ही मिथ्याच मानावीं लागतील. (२६) वादी— फरक कोण करतो आहे? रूप्यमिथ्यात्वहि आम्ही मिथ्याच मानतों कीं. प्रतिवादी— रूप्यमिथ्यात्व जर मिथ्या असेल तर रूप्य खरें ठरेल. रूप्याचा खोटेंपणा खोटा, अर्थात् रूप्य खरें असें नाही का ठरणार? (२७) वादी— नाही. रूप्यमिथ्यात्वाचें मिथ्यात्व मानलें तरी रूप्याला तात्त्विकत्व येत नाही. त्याची उपपत्ति पूर्वी 'मिथ्यात्वमिथ्यात्वम्' या प्रकरणामधें सांगितलीच आहे.

(२८) प्रतिवादी— 'घटः सन्' या प्रत्यक्षाचा विषय घटाचें पारमार्थिक सत्त्व आहे. घटाचें पारमार्थिक सत्त्वच प्रत्यक्षगोचर आहे असें आम्ही म्हणतों त्याचें कारण असें आहे कीं— घटाचें पारमार्थिक सत्त्व जर प्रत्यक्षगोचर मानलें नाही तर पारमार्थिकत्वानें द्वैताचा निषेध करणाऱ्या 'नेह नानाऽस्ति' इत्यादि श्रुतींना अप्रसक्ताचें प्रतिषेधकत्व मानावें लागेल. प्राप्ताचा निषेध करण्याची आवश्यकता असूं शकते. अप्राप्तच असेल तर निषेध कशाला? घटादिकाला प्रत्यक्षादिकानें पारमार्थिकत्व प्राप्त नसेल तर त्याचा निषेध करण्याकरितां श्रुति नको. श्रुति तर आहे. अर्थात् घटादिकाचें पारमार्थिक सत्त्व प्रत्यक्षसिद्ध आहे असें मानलें पाहिजे. (२९) वादी— इति न च वाच्यम्. कारण, इंद्रियांना द्वैत दिसतेंच आहे, तें आम्ही नाही म्हणत नाही. एवंच चक्षुरादि इंद्रियांनीं द्वैत प्रसक्त आहे. त्याचा निषेध करण्याकरितां श्रुति आहे. म्हणून श्रुत्यर्थापत्तीवरून पारमार्थिक सत्त्व प्रत्यक्षसिद्ध मानावें लागत नाही. (३०) आतां जरी 'पारमार्थिकत्वानें घटादिद्वैताचा निषेध श्रुति करते म्ह० श्रुति द्वैताच्या पारमार्थिकत्वाचाच निषेध करते' असा पक्ष धरला तरी श्रुतीला अप्रसक्त प्रतिषेधकत्व येत नाही. द्वैताचें तात्त्विकत्व प्राप्त आहे. मात्र तें प्रत्यक्ष नसून परोक्ष आहे म्ह० परोक्षज्ञानानें प्राप्त आहे. इंद्रियाला घट दिसतो. घटाचें सत्यत्व किंवा मिथ्यात्व इंद्रियाला कळत नाही. घट दिसतो आहे तेव्हां तो खराच असेल असें तर्कानें घटाच्या तात्त्विकत्वाचें परोक्ष ज्ञान होईल. म्हणून द्वैताचें पारमार्थिकत्व परोक्षज्ञानानें प्राप्त आहे. आणि परोक्षत्वानें प्राप्ति असली तरी प्रतिषेधश्रुतीची उपपत्ति होते. (३१) किंबहुना अप्रसक्ताचाहि निषेध असतोच. 'न पृथिव्यामग्निश्चेतव्यो नान्तरिक्षे न दिवि' (तैसं. ५।२।७।१) असें अग्निचयनाच्या प्रकरणामधें वाक्य आहे. उत्तरवेदीवर रुक्माचा म्ह० सोन्याच्या पदकाच्या उपधानाचें विधान करणाऱ्या विधीचा तो अर्थवाद आहे. अग्नीची स्थापना पृथिवीवर करूं नये, अंतरिक्षामधें करूं नये आणि द्युलोकामधेंहि करूं नये, तसें करणें अप्रशस्त आहे, असें अर्थवाद सांगतो. येथें अंतरिक्षामधें अग्निस्थापना प्राप्तच नाही. पण निषेध केला आहे. अर्थात् हा अप्राप्ताचा प्रतिषेध आहे. तर त्याप्रमाणेंच 'नेह नानाऽस्ति' इत्यादि निषेधहि अप्रसक्तप्रतिषेध असला तरी चालेल.

(३२) न च- अतात्त्विकप्रपञ्चे यदि तात्त्विकत्वमप्यध्यक्षेण न गृह्यते, कथं तर्हि तस्यातत्त्वावेदकत्वम्? न हि तदेव तत्त्वेनाऽऽवेदयत् अतात्त्विकं नाम। दृश्यते च सार्वलौकिकप्रपञ्चे पारमार्थिकत्वानुभव इति- वाच्यम्। (३३) न ह्यस्माकं तत्त्वावेदकत्वं तद्वति तत्प्रकारकत्वम्, तद्भिन्नत्वमतत्त्वावेदकत्वम्, किंत्वबाधितविषयत्वं तत्त्वावेदकत्वम्, बाधितविषयत्वं चातत्त्वावेदकत्वम्। (३४) अबाधितविषयत्वं च श्रौत ब्रह्मज्ञाने एव, न तद्भिन्नज्ञाने, तात्पर्यवद्वेद्यत्वेनैव तत्त्वावबोधकत्वात्। (३५) तथा च प्रपञ्चप्रत्यक्षस्य तात्त्विकत्वागोचरत्वेऽप्यतत्त्वावेदकत्वं संगच्छते। (३६) सार्वलौकिकी पारमार्थिकत्वप्रसिद्धिस्तु जलगतपिपासोपशमनसामर्थ्यप्रसिद्धिवत् परोक्षतयाऽप्युपपन्ना, नापरोक्षत्वपर्यवसायिनी।

---

(३२) प्रतिवादी — अतात्त्विक प्रपंचाच्या अतात्त्विकत्वाप्रमाणें तात्त्विकत्वाचेंहि जर प्रत्यक्षानें ग्रहण होत नसेल म्ह० चक्षूला घट कळतो त्याबरोबर घटाचें तात्त्विकत्वहि कळतें असें जर धरलें नाही तर 'प्रत्यक्ष अतत्त्वावेदक आहे' असें तरी कसें म्हणतां येईल? प्रतियोगी कळेल तेव्हां अभाव कळत असतो. तात्त्विकत्वावेदकत्व कळल्यावांचून अतत्त्वावेदकत्व कसें कळणार, आणि तात्त्विकत्व कळल्यावांचून अतात्त्विकत्व कसें कळणार? एवंच जर अतात्त्विकत्व प्रत्यक्षग्राह्य असेल तर तात्त्विकत्वहि प्रत्यक्षग्राह्य मानलेंच पाहिजे. पण आतां एक अडचण आली. प्रत्यक्ष जर घटाच्या तात्त्विकत्वाला जाणतें तर तेंच प्रत्यक्ष घटाच्या अतात्त्विकत्वाला कसें जाणील? आणि प्रत्यक्षाला अतत्त्वावेदकत्व कसें येईल? जें प्रत्यक्ष घटाचें तत्त्वानें आवेदन करतें म्ह० घट तात्त्विक आहे असें सांगतें, तेंच प्रत्यक्ष अतात्त्विक कसें असेल बरें? म्ह० प्रत्यक्षाला अतत्त्वावेदकत्व येणार नाही. आतां प्रपंच तर सार्वलौकिक आहे म्ह० सर्वलोकसिद्ध आहे. आणि त्या प्रपंचाचें पारमार्थिकत्व अनुभवाला येतें असें लोकांच्या समजुतीवरून दिसतें. (३३) वादी — प्रत्यक्षाला अतत्त्वावेदकत्व येण्याकरितां तात्त्विकविषयकत्व मानायला नको आहे. पहिली गोष्ट अशी कीं, तत्त्वावेदकत्व म्ह० तद्वति तत्प्रकारकत्व आणि अतत्त्वावेदकत्व म्ह० तद्वति तत्प्रकारकभिन्नत्व किंवा तदभाववति तत्प्रकारकत्व असें नव्हे, तर तत्त्वावेदकत्व म्ह० अबाधितविषयकत्व आणि अतत्त्वावेदकत्व म्ह० बाधितविषयकत्व होय. ज्या ज्ञानाचा किंवा प्रमाणाचा विषय बाधित नसतो तें तत्त्वावेदक आणि ज्याच्या विषयाचा बाध होतो तें ज्ञान किंवा तें प्रमाण अतत्त्वावेदक होय असें आमचें मत आहे. (३४) पैकीं अबाधितविषयकत्व श्रुतिसिद्ध ब्रह्मज्ञानालाच आहे. तद्भिन्न कोणतेंहि ज्ञान अबाधितविषयक नाही. ब्रह्मावरच सर्व वेदांचें तात्पर्य आहे, ब्रह्मभिन्नावर तात्पर्य नाही. ब्रह्म वेदतात्पर्यविषय आहे. श्रुतीला तात्पर्यवद्वेद्यत्वानेंच तत्त्वावबोधकत्व असतें. वेदवाक्याचें तात्पर्य ज्याच्यावर असतें त्याचें तात्त्विकत्व वेद ज्ञापित करतो. तात्त्विकत्वावबोधकतावच्छेदक तात्पर्यवद्वेद्यत्व आहे. (३५) तथाच प्रपंचाचें प्रत्यक्ष तात्त्विकगोचर नसलें म्ह० प्रपंचाचें तात्त्विकत्व प्रपंचाच्या प्रत्यक्षामधें भासत नसलें तरी देखील तें प्रत्यक्ष अतत्त्वावेदक आहे हें म्हणणें जमतें. कारण, तें प्रत्यक्ष तदभाववति तत्प्रकारक नसलें तरी बाधितविषयकच असतें. (३६) आतां सर्वलोकांमधें घटगगनादिकांच्या पारमार्थिकत्वाची प्रसिद्धि आहे हें खरें, पण ती प्रसिद्धि परोक्षत्वानें धरली तरी चालेल. पारमार्थिकत्वाची प्रसिद्धि प्रत्यक्षत्वानें नसून परोक्षत्वानें आहे. घट प्रत्यक्ष पण त्याचें तात्त्विकत्व परोक्ष. परोक्षत्वानें तसा व्यवहार होतो. पाण्याच्या ठिकाणीं तहान भागविण्याचें सामर्थ्य असतें हें प्रसिद्ध आहे. पण तें सामर्थ्य कांही प्रत्यक्ष नाही. पाणी प्याल्यानें तहान भागते यावरून त्या सामर्थ्याचें अनुमान होतें. सामर्थ्य प्रसिद्ध आहे, पण तें प्रत्यक्ष नसून परोक्ष आहे. आणि तेवढ्यानें तहान लागली असतां पाणी पिण्याचा व्यवहार होतो. एवंच घटादिकांच्या पारमार्थिकत्वाची प्रसिद्धि पारमार्थिकत्व परोक्ष मानून देखील उपपन्न होते. म्हणून त्या प्रसिद्धीचें पर्यवसान पारमार्थिकत्वाच्या अपरोक्षत्वावर होत नाही म्ह० त्या प्रसिद्धीवरून पारमार्थिकत्व प्रत्यक्षसिद्ध आहे असें

(३७) तस्मादध्यक्षयोग्यस्य सत्त्वस्येहानिरुक्तितः ।
नाध्यक्षबाधो मिथ्यात्वलिङ्गस्यात्रोपपद्यते ॥
न लौकिकं न सामान्यजन्यं साक्ष्यात्मकं न च ।
प्रत्यक्षं बाधते लिङ्गं मिथ्यात्वस्यानुमापकम् ॥
इति प्रत्यक्षबाधोद्धारे साक्षिबाधोद्धारः ।

प्र. २१– ‘ सन् घटः ’ इति प्रत्यक्षेऽधिष्ठानानुवेधः

(१) किंच ‘ इदं रूप्यम् ’ इत्यत्र इदमितिवत् ‘ सन् घटः ’ इत्यत्रापि सदित्यधिष्ठानभूतं ब्रह्मैव भासते । (२) न च– चाक्षुषादिज्ञाने रूपादिहीनस्य ब्रह्मणः कथं स्फुरणमिति– वाच्यम्, (३) रूपादिहीनस्यापि कालादिन्यायेन स्फुरणस्य प्रागेवोपपादितत्वात् । (४) ननु– एवं ‘ नीलो घटः ’, ‘ मिथ्या रूप्यम् ’, ‘ असन्नृशृङ्गम् ’ इत्यादावपि ‘ नीलः ’ इत्यादिरधिष्ठानानुवेध इति स्यात् ।

मानावें लागत नाही. (३७) ‘ अध्यक्षयोग्यस्य सत्त्वस्य अनिरुक्तितः मिथ्यात्वलिङ्गस्य अध्यक्षबाधो नोपपद्यते ’. ‘सत्त्व प्रत्यक्षसिद्ध आहे म्हणून प्रत्यक्षानें मिथ्यात्व-साधक दृश्यत्वादिहेतूवर बाध येतो ’ हें प्रतिवादीचें म्हणणें चूक आहे. कारण, ‘ प्रत्यक्ष होणारें सत्त्व म्हणजे काय ? ’ या प्रश्नाचें उत्तर देतां येत नाही. प्रत्यक्षयोग्य अशा सत्त्वाचें निर्वचन करतां येत नाही. म्हणून मिथ्यात्व सिद्ध करणारें जें दृश्यत्वजडत्वादिक लिङ्ग म्ह० हेतु, त्याचा अध्यक्षानें म्ह० प्रत्यक्षानें बाध होत नाही. लौकिक प्रत्यक्ष, सामान्यप्रत्या-सत्तीनें होणारें प्रत्यक्ष किंवा साक्षिप्रत्यक्ष असें कोणतेंहि प्रत्यक्ष मिथ्यात्वाची अनुमिति करून देणारें दृश्यत्व, जडत्व इ० जें लिंग त्याचा बाध करूं शकत नाही. म्हणून ‘ विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात् ’ हें अनुमान निर्दोष आहे.

याप्रमाणें प्रत्यक्षाला योग्य अशा सत्त्वाचें निर्वचन करतां येण्यासारखें नसल्यामुळें प्रत्यक्षबाधाचा निरास झाला म्ह० मिथ्यात्वानुमानावर प्रत्यक्षानें बाध येत नाही. कारण, प्रत्यक्षावरून सिद्ध होणाऱ्या गगना-दिकाच्या सत्त्वाचें कांहीच निरूपण करतां येत नाही.

प्र. २१

आतां ‘ सन् घटः ’ या प्रत्यक्षामधें अधिष्ठानाचा अनुवेध म्ह० अनुवृत्ति भासत असते हें सिद्ध करावयाचें.

(१) ‘ इदं रूप्यम् ’ या ज्ञानामधें ‘ इदम् ’ या शब्दानें रजताचें अधिष्ठान असलेला जो इदमंश, तो जसा भासतो तसेंच ‘ सन् घटः ’ या ज्ञानामधें घटाचें अधिष्ठान असलेलें जें ब्रह्म तेंच भासतें. (२) प्रतिवादी–– चक्षु इत्यादि इंद्रियांनीं उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानामधें रूपादिगुणांनीं रहित असलेल्या ब्रह्माचें स्फुरण कसें होणार ? रूपादिगुणांनीं युक्त असलेल्या पृथिव्यादिकांचेंच ज्ञान इंद्रियांनीं होत असतें. (३) वादी–– इति न च वाच्यम्. काल, दिशा हे रूपादिरहित असूनहि ‘ इदानीं घटः, तदानीं घटः ’ ‘ अत्र घटः, तत्र घटः ’ असें घटाबरोबर कालादि-काचेंहि ज्ञान होतें, त्याच न्यायानें म्ह० पद्धतीनें ब्रह्म रूपादिहीन असलें तरी त्याचें चक्षुरादिकांनीं ज्ञान होऊं शकतें हें आम्ही पूर्वीच मिथ्यात्ववादामधें प्रति-पादिलें आहे. (४) प्रतिवादी–– ‘ सन् घटः ’ या वाक्यामधें ‘ सन् ’ हें घटपदाचें विशेषण आहे म्ह० ‘ सन् ’ हें पद घटाचा गुण दाखवितें. पण तुम्ही म्हणता कीं, ‘ सन् ’ हें पद घटाचें अधिष्ठान दाखवितें. तर मग ‘ नीलो घटः ’ या वाक्यांतील ‘ नील ’ हें विशेषण, ‘ मिथ्या रूप्यम् ’ या वाक्यांतील ‘ मिथ्या ’ हें विशेषण, किंवा ‘ असत् नृशृङ्गम् ’ या वाक्यांतील ‘ असत् ’ हें विशेषणहि क्रमानें घट, रूप्य आणि नृशृङ्ग यांचें अधिष्ठानच दाखवितें असें होईल म्ह० असें मानावें लागेल. अनुवेध म्ह० आंत शिरणें, त्यांत असणें, अनुस्यूतत्व, अनुवृत्ति. ‘ सन् घटः ’ या वाक्यांतील ‘ सन् ’ हें पद घटामधें सत् अनुवृत्त आहे, अधिष्ठानत्वानें अनुवृत्त आहे असें दाखवितें. तसेंच ‘ नीलो घटः ’, ‘ मिथ्या रजतम् ’

(५) न च- नैल्यं घटादिष्वस्ति, सत्त्वं तु नेति- वाच्यम्, (६) अस्याऽऽरोपितत्वसिद्धयुत्तरकालीनत्वेनान्योन्याश्रयात्। अन्यथा 'सत्यं ज्ञानम्' इत्यत्रापि सत्यमित्यधिष्ठानानुवेध एव स्यात्- (७) इति चेत्, न, 'सन्' इत्यस्य 'घटः' इत्यनेन सामानाधिकरण्यस्य बाधितत्वात्। (८) तथाहि- सत्ताजातिस्फुरणनिबन्धनं वा, स्वरूपसत्त्वनिबन्धनं वा, कालत्रयाबाध्यत्वनिबन्धनं वा सामानाधिकरण्यं स्यात्। (९) न चाभावादिसाधारणसत्प्रतीतौ सत्ताजातिस्फुरणं संभवति, अभावादिषु त्वयाऽपि तदनङ्गीकारात्। (१०) न च क्वचित्साक्षात्संबन्धेन क्वचित् परम्परासंबन्धेन सदितिप्रतीत्युपपत्तिः,

---

'असत् नृशृङ्गम्' या वाक्यांमधेंहि नीलत्व, मिथ्यात्व आणि असत्त्व या अधिष्ठानांचा अनुवेध समजावयाचा काय? (५) वादी-- हीं उदाहरणें जमत नाहीत. कारण, घटाचे ठिकाणीं नीलत्व, शुक्तिरूप्याचे ठिकाणीं मिथ्यात्व आणि नृशृङ्गाचे ठिकाणीं असत्त्व आहे. म्हणून तीं विशेषणें विशेष्याचा गुण दाखवितात असें म्हणतां येतें. पण घटाच्या ठिकाणीं सत्त्व नसतेंच. म्हणून 'सत्' हें पद विशेषण असलें तरी तें घटाचा गुण दाखवूं शकत नाही. (६) प्रतिवादी-- इति न च वाच्यम्. या वादीच्या म्हणण्यांत कांही हंशील नाही. कारण कीं, 'घटाच्या ठिकाणीं सत्त्व नाही' हें विधान अन्योन्याश्रयग्रस्त आहे. "सन् घटः' या ज्ञानामधें सत्त्व तर भासतें, पण तें वस्तुतः घटाच्या ठिकाणीं नाही. कशावरून? तर तें सत्त्व घटाच्या ठिकाणीं खरोखरी नाही म्हणून" असें वादीचें म्हणणें. पण सत्त्वाच्या आरोपितत्वाची सिद्धि झाल्यानंतर सत्त्वाचा अभाव सिद्ध होणार आणि सत्त्वाभाव सिद्ध झाल्यानंतर आरोपितत्व सिद्ध होणार. अर्थात् अन्योन्याश्रय आला. म्हणजे कांहीच सिद्ध होत नाही. दुसरें असें कीं, घटाच्या ठिकाणीं वास्तविक सत्त्व नसेल, पण ज्ञानाच्या म्ह० ब्रह्माच्या ठिकाणीं तर सत्त्व वास्तविक आहे ना? तर मग 'सत्यं ज्ञानं अनन्तं ब्रह्म' हें वाक्य 'सत्यं' या ज्ञानाच्या विशेषणानें ज्ञानामधें सत्यत्वाचा अधिष्ठानत्वानें अनुवेधच सांगतें काय? सत्यं ज्ञानं म्हणजे ज्ञानाचें अधिष्ठान सत्यत्व असा अर्थ करावयाचा काय? तसाच अर्थ करावा लागेल. (७) वादी--- ननु इति चेन्न. 'सत्यं ज्ञानम्' हें उदाहरण जमत नाही. सत्य आणि ज्ञान या पदार्थांचें सामानाधिकरण्य म्हणजे तादात्म्य बाधित होत नाही, पण 'सन्' या पदार्थाचें 'घटः' या पदार्थाशीं सामानाधिकरण्य म्हणजे तादात्म्य बाधित होतें.

(८) तथाहि, या मुद्द्याचें थोडें विवरण केलें पाहिजे. 'सत्' या पदार्थाचें 'घट' या पदार्थाशीं सामानाधिकरण्य तीन रितींनीं होऊं शकेल. १ घटाच्या ठिकाणीं असलेली सत्ताजाति भासणें (ज्या सामानाधिकरण्याचें निबंधन म्ह० कारण सत्ताजातीचें स्फुरण आहे). सत्ता या जातीचें स्फुरण होतें म्हणून सत्-शब्दार्थाचें घट-पदार्थाशीं सामानाधिकरण्य म्हणजे तादात्म्य हा पहिला प्रकार. २ घटाचें स्वरूप असलेलें सत्त्व भासणें. स्वरूपं सत्त्वं स्वरूपसत्त्वम्, तत् निबन्धनं यस्य. म्ह० सामानाधिकरण्याचें कारण घटाचें स्वरूप असलेलें सत्त्व होय. आणि तसलें सत्त्व भासतें. ३ घट कालत्रयीं अबाध्य असतो म्हणून घटाच्या ठिकाणीं असलेलें कालत्रयाबाध्यत्व भासणें (कालत्रयाबाध्यत्वं निबन्धनं यस्य सामानाधिकरण्यस्य). याप्रमाणें 'सत्' या शब्दाचा वाच्यार्थ घटाच्या ठिकाणीं आहे, म्हणून 'सन् घटः' या पदार्थांचें सामानाधिकरण्य आहे असें म्हणतां येईल. (९) परंतु यांतील पहिला प्रकार मानतां येत नाही. जशी 'घटः अस्ति' ही प्रतीति येते तशी 'अभावः अस्ति' 'ध्वंसः अस्ति' 'भेदः अस्ति' अशी प्रतीति देखील येते. म्हणजे सत्-प्रतीति अभावादिसाधारण आहे, परंतु त्या प्रतीतीमधें सत्ताजाति भासणें संभवत नाही. कारण, अभाव, ध्वंस, भेद यांच्या ठिकाणीं नैयायिकांप्रमाणें तुम्ही देखील सत्ताजाति मानीत नाही. (१०) प्रतिवादी-- न्यायमतानें सत्ताजाति द्रव्य, गुण, कर्म या तिघांच्या ठिकाणीं साक्षात्संबंधानें म्ह० समवायसंबंधानें राहते, म्हणून 'घटः अस्ति' 'गुणः अस्ति' 'कर्म अस्ति' अशा सताच्या प्रतीतीमधें सत्ता-जाति साक्षात्संबंधानें भासते. पण क्वचित् म्ह० सामान्य, विशेष आणि समवाय यांच्या ठिकाणीं सत्ता परंपरासंबंधानें राहते. सामान्य-विशेष-समवाय ज्यांच्यावर राहतात त्या

(११) विजातीयसंबन्धेन समानाकारप्रतीत्यनुपपत्तेः। अन्यथा संबन्धभेद एव न सिध्येत्। (१२) न च स्वरूपसत्त्वेनाभावादौ तत्प्रतीतिः, अननुगमात्, (१३) अननुगतेनापि अनुगतप्रतीतौ जातिमात्रोच्छेदप्रसङ्गात्। (१४) अत एव न सर्वत्रापि स्वरूपसत्त्वेनैव सद्व्यवहारः, एकेनैव सर्वानुगतेन सर्वत्र

द्रव्यगुणकर्मांच्या ठिकाणीं सत्ता असते, म्हणून स्वाश्रयसमवाय म्ह० सामानाधिकरण्य या परंपरासंबंधानें 'सामान्यं अस्ति' 'विशेषः अस्ति' 'समवायः अस्ति' अशा सत्प्रतीतीची उपपत्ति लागते. (११) वादी— इति न च. उपपत्ति लागत नाही. विजातीयसंबंधानें समानाकारकप्रतीतीची उपपत्ति लागत नाही. अन्यथा म्ह० उपपत्ति लागत असती तर संबंधाचा भेदच मुळीं सिद्ध होणार नाही. अर्जुनाचा अभिमन्यूशीं जन्यत्व हा साक्षात् संबंध आहे, आणि परीक्षितीशीं जन्यजन्यत्व असा परंपरासंबंध आहे. जर साक्षात्संबंध किंवा परंपरासंबंध यांच्यामुळें सारखीच प्रतीति येत असेल तर अभिमन्यु जसा अर्जुनाचा पुत्र म्हटला जातो तसा परीक्षिति देखील अर्जुनाचा पुत्रच म्हटला जावा. पण तसें होत नाही. साक्षात्संबंधानें पुत्रत्व भासतें, तर परंपरासंबंधानें पौत्रत्व भासतें. तात्पर्य, प्रतीति जर समान असेल तर संबंधहि समानच मानला पाहिजे, आणि संबंध भिन्न असेल तर प्रतीति देखील भिन्नच आली पाहिजे. विजातीयसंबंधानें सत्तेशीं अभावाच्या संबंधाची समानाकारक प्रतीति जमणार नाही. प्रतीति समानाकार असेल तर संबंधाची विजातीयता सिद्ध होणार नाही. आतां 'घटः अस्ति' 'गुणः अस्ति' 'सामान्यं अस्ति' 'अभावः अस्ति' या प्रतीति व्यक्तिशः आणि घट, गुण, अभाव अशा विशेष्यभेदानें भिन्न आहेत, पण सत्त्वप्रतीति समानाकार आहे. त्यावरून सत्त्वाचा संबंध घटादिकाशीं किंवा अभावाशीं सारखाच असला पाहिजे. सत्ता–जाति जरी घटाच्या ठिकाणीं मानावयाची असली तरी अभावाच्या ठिकाणीं तुम्हांला मानावयाची नाही. म्हणूनच 'घटः अस्ति' 'अभावः अस्ति' या अस्तिशब्दाचा अर्थ नैयायिकांची सत्ता–जाति नव्हे. एवंच 'सत्ताजातिस्फुरणनिबन्धनं सामानाधिकरण्यम्' हा पहिला पक्ष धरतां येत नाही. (१२) स्वरूपभूतसत्त्वामुळें सामानाधिकरण्य हा दुसरा पक्षहि धरतां येत नाही. कारण, स्वरूपभूतसत्त्वामुळें घटाची प्रतीति जमली तरी अभावविषयक सत्प्रतीति स्वरूपभूतसत्त्वानें जमणार नाही. कारण, घटाचें स्वरूपसत्त्व आणि अभावाचें स्वरूपसत्त्व अनुगत नाही, अत्यंत विजातीय आहे. मग अननुगत म्ह० अत्यंत विजातीय अशा स्वरूपसत्त्वानें समानाकार सत्त्वप्रतीति कशी उपपन्न होईल? (१३) आणि जर अनुगत म्ह० समानाकार प्रतीति अननुगत म्ह० अत्यंत विजातीय अशा अनेक धर्मांनीं सुद्धां होऊं शकते असें धरलें तर घटत्व, मनुष्यत्व, रूपत्व, कर्मत्व अशा सगळ्याच जातींचा उच्छेद होण्याचा प्रसंग येईल. (१४) म्हणूनच घट, अभाव अशा सर्व स्थळींच स्वरूपभूत सत्त्वानें 'सत् सत्' असा व्यवहार मानतां येणार नाही. आणि सर्वपदार्थांमधें अनुगत असलेल्या एकाच सत्त्वानें सर्व ठिकाणीं सत्–प्रतीतीची उपपत्ति लागत असतांना बहुत सत्त्वें मानून त्यांना सत्प्रतीतीच्या कारणत्वाची कल्पना करण्याला प्रमाणहि नाही. ज्या अनेक व्यक्तींचें ज्ञान कांही एका तऱ्हेनें समानाकार असतें, त्या अनेक व्यक्तींवर एक जाति सिद्ध होते. 'घट, घट, घट' अशा समानाकार प्रतीतीवरून घटत्व, 'पट, पट, पट' अशा समानाकार प्रतीतीवरून घटत्वाहून निराळी पटत्व अशा जाति सिद्ध होत असतात. तात्पर्य, एकेका अनुगत धर्मामुळें एकेक समानाकार प्रतीतीची उपपत्ति लागते. आणि तो अनुगत धर्म म्हणजेच निरनिराळी एकेक जाति आहे असें सिद्ध होत असतें. म्हणून समानाकारप्रतीतीकरितां एक अनुगत असा धर्मच मानला पाहिजे. परंतु 'घटः सन्, अभावः सन्' ही समानाकार प्रतीति असून स्वरूपभूतसत्त्व मात्र घटाचें आणि अभावाचें एक नसणार, म्हणूनच सत्–शब्दानें होणारा सगळाच व्यवहार त्या त्या पदार्थाच्या स्वरूपभूतसत्त्वानें होतो असें मानतां येत नाही. 'प्रत्येक पदार्थाच्या ठिकाणीं निरनिराळें स्वरूपसत्त्व मानून त्या त्या सत्त्वामुळें सत्प्रतीतीची उपपत्ति लागते' असें मानावयास प्रमाण नाही. सर्व पदार्थांमधें जें एकच सत्त्व म्ह० ब्रह्म अनुगत आहे, त्या अनुगत सत्त्वामुळेंच सर्व प्रकारच्या सत्प्रतीतीची उपपत्ति लागते. सारांश, 'स्वरूपसत्त्वनिबन्धनं सामानाधिकरण्यम्' हा दुसरा

सत्प्रतीत्युपपत्तौ बहूनां तद्धेतुत्वकल्पने मानाभावात्। (१५) नापि कालत्रयाबाध्यत्वनिबन्धनं तत्, तस्य चक्षुराद्यगम्यत्वस्योक्तत्वात्, (१६) 'सदिदं रजतम्' इत्यादिभ्रमे अभावाच्च। (१७) तस्मादेकं सर्वाधिष्ठानमेव सदिति सर्वत्रानुभूयते इति युक्तम्। (१८) नीलादेस्तु घटादिसामानाधिकरण्ये किमपि नास्ति बाधकम्, (१९) न वा नीलादेरधिष्ठानत्वं संभवति, प्रागसत्त्वात्, (२०) नीलपीतादिप्रातिस्विकानन्ताधिष्ठानकल्पने गौरवात्, (२१) अधिष्ठेयतुल्ययोगक्षेमत्वाच्च। (२२) अधिष्ठेयविषमसत्ताकमेव ह्यधिष्ठानं भवति। (२३) 'मिथ्या रूप्यम्, असन्नृशृङ्गम्' इत्यादौ मिथ्यासतोरधिष्ठानत्वशङ्काऽपि नास्ति (इति?), शून्यवादापत्तेः। (२४) तत्र चानुपपत्तिरुक्ता वक्ष्यते च। (२५) यत्तु- 'सत्यं ज्ञानमनन्तम्' इत्यत्रापि तथा स्यात्- इति, तन्न, (२६) यतो न तत्र सत्तासंबन्धेन सत्त्वम्, किंतु स्वरूपेणैवेत्युक्तदोषानवकाशात्। (२७) न चैवं घटादावपि स्वरूपेणैव तथात्वम्, पूर्वमेव निराकृतत्वात्।

इति 'सन् घटः' इति प्रत्यक्षेऽधिष्ठानानुवेधः।

पक्षहि सिद्ध होत नाही. (१५) तिसरा पक्ष 'कालत्रयाबाध्यत्वामुळें सामानाधिकरण्य मानावें' असा आहे. पण तोहि ठीक नाही. एक तर कालत्रयाला चक्षुरादिगम्यत्व नाही म्ह० कालत्रयाचें ज्ञान चक्षुरादि इंद्रियानें होत नाही असें पूर्वीच सांगितलें आहे. (१६) आणि दुसरें असें कीं, वर्तमानकालीन रजताच्या भ्रमावर कालत्रयाबाध्यत्व नसल्यानें 'सत् इदं रजतम् – हें रुपें खरें आहे' या भ्रमावर म्ह० भ्रमात्मक प्रतीतीवर अव्याप्ति येते. (१७) यावरून सर्व पदार्थांचें अधिष्ठान असलेलें एक सत्तत्त्वच म्ह० ब्रह्मच सर्व प्रकारच्या सत्प्रतीतीमधें अनुभवास येतें असें मानणेंच योग्य ठरत आहे. (१८) आतां 'नीलो घटः' इत्यादि स्थळीं 'नील' या विशेषणीभूत पदार्थाचें 'घट' या विशेष्यभूत पदार्थाशीं सामानाधिकरण्य मानलें तरी कांही बाधक नाही. म्हणून तसें मानावयास आमची आडकाठी नाही. (१९) शिवाय, वस्तुतः नीलगुणाला घटाचें अधिष्ठानत्व संभवतहि नाही. कारण, घटाच्या पूर्वी नीलगुणच नसतो. (२०) नीलघटाचें अधिष्ठान नीलगुण, पीतघटाचें अधिष्ठान पीतगुण, अशा रितीनें प्रत्येक व्यक्तीचें एक एक निरनिराळें अधिष्ठान मानल्यास अनंत व्यक्तींचीं अनंत अधिष्ठानें मानावयाचीं म्हणजे मोठेंच गौरव होणार. स्वस्य स्वस्य इति प्रतिस्वम्, प्रतिस्वं भवं प्रातिस्विकम्, नीलपीतादिरूपं प्रातिस्विकं [अत एव] अनन्तं अधिष्ठानं नीलपीतादिप्रातिस्विकानन्ताधिष्ठानम्, तस्य कल्पने' असा समास. (२१) आणि घटादिक अधिष्ठेय पदार्थ नी नीलादिक अधिष्ठानें हीं समानयोगक्षेम म्ह० सारखींच समसत्ताक आहेत. म्हणून अधिष्ठानाधिष्ठेयभावहि जमत नाही. (२२) कारण, अधिष्ठेयाहून अधिष्ठानाची सत्ता विषम म्ह० जरा अधिक किंमतीची असावी लागते, अधिष्ठान हें अधिष्ठेयाशीं विषमसत्ताकच असलें पाहिजे असा नियम आहे. (२३) आतां 'मिथ्या रूप्यम्' किंवा 'असत् नृशृङ्गम्' इत्यादि स्थळीं 'रूप्याचें अधिष्ठान मिथ्या आणि नृशृङ्गाचें अधिष्ठान असत् असेल' अशी शंका देखील येऊं शकत नाही. म्हणजे शून्यवादच पदरीं पडणार. (२४) शून्यवाद तर उपपन्न होत नाही हें मागें थोडक्यांत सांगितलेंच आहे आणि पुढेंहि विशेषतः सांगूं. (२५) यत्तु. 'सत्यं ज्ञानमनन्तम्- या उदाहरणामधें सत्य हें ज्ञानाचें अधिष्ठान मानावें लागेल' अशी जी शंका प्रतिवादीनें मांडली ती मुळींच जमत नाही. (२६) कारण, ज्ञानाचें सत्त्व नैयायिकांच्या सत्तासामान्याशीं संबंध असल्यामुळें नव्हे, तर ज्ञान हें स्वरूपतःच सत् आहे. तेथें धर्मधर्मिभाव किंवा अधिष्ठानाधिष्ठेयभाव मुळींच नाही. म्हणून प्रतिवादीनें दिलेला दोष येत नाही. त्या दोषाला येथें जागाच नाही. (२७) प्रतिवादी— ज्ञानाला जर स्वरूपसत्त्व आहे तर घटादिकाच्या ठिकाणीं देखील स्वरूपानें सत्त्व मानावें. वादी— या शंकेचें निराकरण पूर्वीं झालेलेंच आहे. आतां पुन्हां चर्वितचर्वण नको.

प्र. २२- प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः

[स्वभावेन प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः]

(१) किंच, निश्चितप्रामाण्यमेव प्रत्यक्षमितरबाधकं भवेत्। न चात्र प्रामाण्यं निश्चितम्, आगमविरोधात् अनुमानविरोधात् भाविबाधाभावानिर्णयाच्च। (२) ननु- प्रत्यक्षमेव प्रबलमनुमानागमबाधकम्, नानुमानागमौ; (३) प्रत्यक्षाप्रामाण्ये तद्विरोधाभावेनानुमानागमयोः प्रामाण्यम्, तयोः प्रामाण्ये च तद्विरोधात् प्रत्यक्षाप्रामाण्यमित्यन्योन्याश्रयात्। (४) न हि प्रत्यक्षस्य प्रामाण्येऽप्येवमन्योन्याश्रयः, तस्यानपेक्षत्वात्- (५) इति चेत्, न, चन्द्रतारकादिपरिमाणप्रत्यक्षे अनुमानागमविरोधेन तस्याप्रामाण्यदर्शनात्, (६) तेनापि स्वप्रामाण्यसिद्ध्यर्थमितराविरोधस्यावश्यमपेक्षणीयत्वात्। तथा चान्योन्याश्रयतुल्यत्वात् (७) परस्परविरोधेन प्रामाण्यसंदेहे सत्यनाप्तप्रणीतत्वादिना प्रमाजनकत्व-

---

प्र. २२

आतां अनुमानापेक्षां किंवा श्रुतीपेक्षां प्रत्यक्षप्रमाण प्रबळ असतें असें प्रतिवादीचें म्हणणें आहे. प्रबलत्वाचीं कारणें- स्वभाव, प्रत्यक्षत्वजाति, तदगृहीतग्राहित्व, अनिवर्तितनिवर्तकत्व, उपक्रमन्याय, शीघ्रप्रवृत्ति म्ह० शीघ्रगामित्व, सामान्यविशेषन्याय, सावकाशनिरवकाशन्याय, भूयोनुग्रहन्याय आणि उपजीव्यत्व अशीं दहा आहेत. या प्रबळ प्रत्यक्षानें विश्वाचें सत्यत्व कळतें. म्हणून मिथ्यात्वानुमानाचा प्रत्यक्षानें बाध होतो. या प्रतिवादीच्या विधानाचें खंडण पुढील प्रकरणामधें करावयाचें आहे. 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानाचा 'सन् घटः' या प्रत्यक्षानें बाध होत नाही हें मागील प्रकरणावरून सिद्ध झालेंच आहे. पण प्रत्यक्ष अनुमानादिकांपेक्षां प्रबळ असूं शकतें कीं नाही या मूलभूत तत्त्वाचा विचार पुढील प्रकरणामधें करावयाचा आहे.

(१) **वादी**— आमचा मुद्दा असा- जर प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य निश्चित असेल तर तें प्रत्यक्ष अनुमानादिक इतर प्रमाणांचा बाध करील. पण प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य निश्चित करतां येत नाही. कारण, प्रत्यक्षाला आगमाचा आणि अनुमानाचा विरोध आहे. शिवाय, 'आधीं प्रवृत्त झालेल्या प्रत्यक्षाचा भावी म्ह० मागाहून येणाऱ्या प्रमाणानें बाधाभाव म्ह० बाध होतच नाही' असा निर्णय करतां येत नाही. म्हणून 'सन् घटः' हें प्रत्यक्ष मिथ्यानुमानाचा बाध करूं शकत नाही.

(२) **प्रतिवादी**— प्रत्यक्षप्रमाणच प्रबळ आहे. म्हणून तें मिथ्यात्वानुमानाचा आणि 'नेह नानाऽस्ति किंचन' इत्यादि आगमाचा बाध करूं शकेल. परंतु अनुमान किंवा आगम हे प्रत्यक्षापेक्षां प्रबळ नाहीत, म्हणून ते प्रत्यक्षाचा बाध करणार नाहीत. (३) प्रत्यक्षाला प्रामाण्य नसेल तर प्रत्यक्षाचा विरोध नसल्यानें अनुमानागमांचें प्रामाण्य सिद्ध होणार, आणि अनुमानागमांना प्रामाण्य असल्यास त्यांचा विरोध येत असल्यानें प्रत्यक्षाचें अप्रामाण्य ठरणार असा अन्योन्याश्रय येतो. (४) उलट प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य मानलें तर तसला अन्योन्याश्रय येत नाही. कारण, प्रत्यक्षाच्या प्रामाण्याला अनुमानादिकांची मुळींच अपेक्षा नसते. (५) **वादी**— चंद्र भाकरी एवढा दिसतो आणि आकाशांतील तारका तर बिन्दुमात्र दिसतात. परंतु चंद्रतारकादिकांच्या या अल्पपरिमाणाच्या प्रत्यक्षाचें अनुमान आणि आगम यांच्याशीं विरोध येत असल्यानें अप्रामाण्य सिद्ध होतें. एवंच प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य स्वतःसिद्ध नाही. (६) म्हणून प्रत्यक्षाला स्वतःचें प्रामाण्य सिद्ध करण्याकरितां अनुमानादि इतर प्रमाणांशीं विरोध नाही असें सिद्ध करणें आवश्यक असतें. तात्पर्य, प्रत्यक्षाच्या प्रामाण्यासंबंधानेंहि अन्योन्याश्रयासारखीच परिस्थिति आहे. (७) यावरून असें दिसतें कीं, प्रत्यक्ष आणि इतर प्रमाणें यांच्यामधें विरोध समान असल्यानें प्रामाण्याचा संशय राहतो, निश्चय होत नाही. म्हणून निर्णय करावयाचा तर 'जें जें अनाप्तप्रणीत नसतें तें तें प्रमाजनक असतें' या व्याप्तीवरून वेदाच्या प्रामाण्याचा निश्चय होतो. आप्त म्ह० खरें बोलणारा, आणि अनाप्त म्ह. प्रायः खोटें बोलणारा. जें वाक्य अनाप्त माणसानें उच्चारलेलें असतें तें अप्रमाण असतें. परंतु मन्वादि आप्तांनीं उच्चारलेलें वाक्य प्रमाण असतें.

व्याप्तेर्वेदप्रामाण्यनिश्चये जाते तेन स्वतःसंभावितदोषस्य प्रत्यक्षस्य बाधात् अस्मन्मते क्वान्योन्याश्रयः? (८) अन्यथा देहात्मैक्यप्रत्यक्षबुद्ध्या बाधाद्देहभिन्नत्वमप्यात्मनो नाऽऽगमानुमानाभ्यां सिध्येत् ।

[जात्या प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः]

(९) ननु- प्रत्यक्षमनुमानाद्यपेक्षया जात्यैव प्रबलम् ; कथमन्यथा औष्ण्यप्रत्यक्षेण वह्निशैत्यानुमितिप्रतिबन्धः ? (१०) न च तत्रोपजीव्यत्वनिबन्धनं प्रत्यक्षस्य बाधकत्वम् ; (११) धर्म्यादेश्चक्षुरादिनैव सिद्धेस्त्वचोऽनुपजीव्यत्वात् ; (१२) किंच, प्रत्यक्षस्य प्राबल्यमनुमानाद्यगृहीतरेखोपरेखादिग्राहकत्वादनुमानाद्यनिवर्तितदिङ्मोहादिनिवर्तकत्वाच्च- (१३) इति चेत् , न, त्वाचप्रत्यक्षस्या-

---

आणि वेदवाक्य अपौरुषेय असल्यानें तें कोणीहि प्रणीत नाही. अर्थात् वेदवाक्य आप्तप्रणीत नसलें तरी अनाप्तप्रणीत नव्हेच. म्हणून वेदवाक्यहि प्रमाण आहे. 'जें आप्तप्रणीत असतें तें प्रमाजनक असतें' अशी व्याप्ति मांडली तर वेदावर स्वरूपासिद्धि येईल. म्हणून दोन 'न' घालून 'जें अनाप्ताप्रणीत असतें तें प्रमाजनक असतें' अशी व्याप्ति मांडली आहे. याप्रमाणें वेदाचें प्रामाण्य निश्चित झाल्यावर त्या वेदवाक्यानें प्रत्यक्षाचा बाध होतो. कारण, प्रत्यक्षावर दोषाचा संभव असतो. त्यामुळें ज्याच्यावर दोष संभवतो त्या प्रत्यक्षाचा दोषरहित अशा वेदानें बाध होणार. मग आमच्या मतावर अन्योन्याश्रय कोठें आहे ? (८) पण जर प्रत्यक्ष विनाकारण प्रबल मानलें तर देहात्मैक्याच्या प्रत्यक्षज्ञानानें आगमानुमानांचा बाध होईल आणि त्या बाधित होणाऱ्या आगमानुमानांनीं आत्म्याचें देहभिन्नत्व सिद्ध होणार नाही. म्हणून प्रत्यक्षाचें प्राबल्य उत्सर्गतः मानतां येत नाही. देहात्मैक्य भ्रमसिद्ध आहे हें प्रतिवादीस पूर्ण मान्य आहे. तात्पर्य, प्रत्यक्षप्रमाण आगमानुमानांपेक्षां उत्सर्गानें प्रबळ नाही. म्हणून त्या प्रत्यक्षानें मिथ्यात्वानुमानावर बाध येत नाही.

(९) प्रतिवादी-- प्रत्यक्ष हें अनुमानादिकांपेक्षां जातीनेंच प्रबळ आहे. प्रत्यक्षत्व हें सामान्यच असें आहे कीं, त्या जातीची कोणतीहि व्यक्ति इतर प्रमाणांपेक्षां प्रबळ असते. प्रत्यक्ष जर जात्या प्रबळ नसतें तर अग्नीच्या उष्णतेच्या प्रत्यक्षानें 'वह्निः शीतः' या वह्निशैत्याच्या अनुमितीचा प्रतिबंध कसा झाला असता ? 'विस्तव थंडगार आहे' या अनुमितीचा 'अग्नि प्रखर आहे' या त्वाचप्रत्यक्षानें बाध होतो. अर्थात् प्रत्यक्ष जात्या प्रबळ असलें पाहिजे. (१०) शंका-- या उदाहरणांत प्रत्यक्षाला जी अनुमानबाधकता आहे ती उपजीव्यत्वामुळें आहे. वह्नीच्या शैत्याचें अनुमान करावयाचें आहे. पण वह्नि या पक्षाचें ज्ञान प्रत्यक्षानेंच होणार. म्हणून येथें अनुमान हें उपजीवक असून प्रत्यक्ष उपजीव्य आहे. उपजीवकापेक्षां उपजीव्य प्रबळ असतें. प्रकृतस्थळीं प्रत्यक्ष उपजीव्य आहे म्हणून त्यानें उपजीवक असलेल्या अनुमानाचा बाध होईल. (११) प्रतिवादी-- वह्नीचें ज्ञान चक्षुरिंद्रियानेंहि होत असल्यानें येथें त्वगिंद्रिय अनुमानाचें उपजीव्य नाही. वह्नीच्या उष्णत्वाचें किंवा शीतत्वाचें ज्ञान मात्र त्वगिंद्रियानेंच होणार. पण धर्मी असलेल्या वह्न्यादिकाचें ज्ञान चक्षूनेंच होणार. म्हणून शैत्यानुमानाचें उपजीव्य त्वगिंद्रिय नाही. आणि त्या उपजीव्य नसलेल्या त्वाचप्रत्यक्षानेंच शैत्यानुमितीचा बाध होतो. म्हणून प्रत्यक्षत्वजातिद्वारा प्रत्यक्षाचें प्राबल्य मानलें पाहिजे. (१२) किंच, अनुमानादिकांपेक्षां प्रत्यक्ष प्रबळ असणें अगदीं स्वाभाविक आहे. कारण, तें घटादिविषयाच्या रेखा-उपरेखांचेंहि म्ह० अगदीं बारीकसारीक लहान मोठ्या सगळ्या प्रकारांचें ग्रहण करीत असतें. पण इतका बारकावा अनुमानादिकांवरून कळत नाही. शिवाय, क्वचित् अपरिचित ठिकाणीं दिङ्मोह झाल्यास म्ह० पूर्व दक्षिण इ० दिशेचा घोटाळा झाल्यास त्याची निवृत्ति अनुमानादिकानें होत नसून सूर्यनक्षत्रादिकांच्या प्रत्यक्षानेंच होते. (१३) वादी-- वह्निशैत्यानुमानाचें उपजीव्य चाक्षुषप्रत्यक्ष असलें तरी त्वाचप्रत्यक्षहि उपजीव्यच आहे. म्हणून त्वाचप्रत्यक्ष उपजीव्यत्वामुळेंच शैत्यानुमितीचा प्रतिबंध

प्युपजीव्यत्वेनैव शैत्यानुमितिप्रतिबन्धकत्वसंभवात्, (१४) चक्षुरादिना धर्म्यादिग्रहेऽपि त्वचं विना साध्यप्रसिद्धेरभावात्। तथा च न जात्या प्राबल्ये मानमस्ति।

[तदगृहीतग्राहित्वेन प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः]

(१५) तदगृहीतग्राहित्वमपि न प्राबल्ये प्रयोजकम्, प्रत्यक्षागृहीतधर्मादिग्राहकत्वेन परोक्षप्रमाणस्यैव प्राबल्यापत्तेः।

[अनिवार्तितनिवर्तकत्वेन प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः]

(१६) नाप्यनुमानाद्यनिवर्तितदिङ्मोहादिनिवर्तकत्वेन प्राबल्यम्; एतावता हि वैधर्म्यमात्रं सिद्धम्। न च तावतेतरप्रमाणापेक्षया प्राबल्यं भवति; (१७) अन्यथा त्वाचप्रत्यक्षानिवर्तितवंशोरगभ्रमनिवर्तकत्वाच्चक्षुषोऽपि त्वगपेक्षया प्राबल्यं स्यात्। (१८) ततश्च चित्रनिम्नोन्नतज्ञानस्य चाक्षुषस्य तद्विरोधित्वाचज्ञानात् बाधो न स्यात्। (१९) प्रत्युताऽऽगमस्यैव सर्वतः प्राबल्यं स्मर्यते-

---

करतें असें म्हणतां येतें. (१४) वह्नि हा धर्मी म्ह० पक्ष चक्षूनें कळेल. पण वह्नीच्या औष्ण्याची किंवा शैत्यरूप साध्याची सिद्धि त्वगिंद्रियावांचून होणार नाही. म्हणून त्वाचप्रत्यक्ष देखील शैत्याच्या अनुमितीचें उपजीव्य आहे. त्यामुळेंच तें उपजीव्य प्रत्यक्ष शैत्यानुमितीचा प्रतिबंध करतें. तात्पर्य, प्रत्यक्षाचें प्राबल्य जातीनें सिद्ध आहे असें म्हणण्याला कांही प्रमाण नाही.

(१५) प्रतिवादी— तदगृहीतग्राहित्व हें एक प्राबल्याचें प्रयोजक असतें. अनुमानादिकानें अगृहीत म्ह० अज्ञात असे कांही अंश प्रत्यक्षानें कळतात. एवंच अनुमानानें अगृहीत म्ह० न कळलेल्या अंशांचें ग्राहित्व म्ह० ग्राहकत्व असल्यानें प्रत्यक्ष प्रबळ असलें पाहिजे. वादी— तदगृहीतग्राहित्व देखील प्राबल्याचें प्रयोजक नाही. तें प्रयोजक मानलें तर आगमरूप परोक्षप्रमाणाचेंच प्राबल्य तुमच्या गळ्यांत पडेल. धर्म-अधर्मांचें ज्ञान प्रत्यक्षानें होत नसून आगमानेंच होत असतें. म्हणून प्रत्यक्षानें अगृहीत अशा धर्म-अधर्मांचा ग्राहक असल्यानें आगमच प्रबळ ठरेल.

(१६) प्रतिवादी— अनिर्वातितनिवर्तकत्व हें एक प्राबल्याचें प्रयोजक असतें. दिङ्मोहादिकाची निवृत्ति अनुमानानें होत नाही. पण सूर्यादिकाच्या प्रत्यक्षानें होते. एवंच अनुमानादिकानें ज्याची निवृत्ति केली जात नाही त्याचें निवर्तक प्रत्यक्ष असतें. म्हणून अनिर्वातितनिवर्तकत्वामुळें प्रत्यक्षाचें प्राबल्य सिद्ध होतें. वादी— अनिर्वातितनिवर्तकत्वामुळें फार तर अनुमान आणि प्रत्यक्ष यांच्यामधें वैधर्म्य म्ह० फरक आहे इतकेंच सिद्ध होईल. पण तेवढ्यावरून इतर प्रमाणांपेक्षां प्रत्यक्षाचें प्राबल्य सिद्ध होणार नाही. (१७) इतरानिर्वातितनिवर्तकत्वामुळें जर प्राबल्य मानलें म्ह० 'य' प्रमाणानें ज्याची निवृत्ति होत नाही त्याची निवृत्ति 'क्ष' प्रमाणानें होते म्हणून 'य' पेक्षां 'क्ष' प्रबळ असें मानलें तर त्वचेपेक्षां चक्षूला प्राबल्य मानावें लागेल. कारण, वंशावर उरगाचा भ्रम म्ह० वेळूवर होणारा सर्पाचा भ्रम त्वाचप्रत्यक्षानें म्ह० त्वचेनें चांचपून पाहिलें तरी निवृत्त होत नाही. पण जर चक्षूलाच वेळू दिसला तर त्या वेळूच्या चाक्षुषप्रत्यक्षानें वेळूवरील उरगभ्रम निवृत्त होतो. एवंच त्वगिंद्रियानें निवृत्त न झालेल्या उरगभ्रमाची निवृत्ति चक्षुरिंद्रियानें होते. त्वगनिर्वातितनिवर्तकत्व चक्षूला आहे. म्हणून त्वचेपेक्षां चक्षूला प्राबल्य मानावें लागेल. (१८) आणि तसें मानलें तर, उत्तम चित्रकारानें काढलेल्या चित्रामधें निम्न-उन्नत म्ह० उंच-सखल प्रदेश दिसतात. पण त्वचेनें चांचपून पाहिल्यास उंचसखलपणाच्या उलट नुसती सपाटीच हाताला लागते. अर्थात् येथें चाक्षुषज्ञानाचा चाक्षुषज्ञानविरोधि असलेल्या त्वाचज्ञानानें बाध होत असतो, तो होता कामा नये. कारण, त्वचेहून चक्षु पूर्वी प्रबळ ठरलें आहे. एवंच अनिर्वातितनिवर्तकत्व हें प्राबल्याचें प्रयोजक नाही.

(१९) वास्तविक आगमापेक्षां प्रत्यक्षाला प्राबल्य नाही. उलट 'प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आगम या तीन प्रमाणांमधें आगमालाच आगमत्वजातिप्रयुक्त प्राबल्य असतें असें पूर्वस्मृतिकार म्हणतात' या अर्थाच्या 'प्राबल्यमागमस्यैव जात्या तेषु त्रिषु स्मृतम्' या

'प्राबल्यमागमस्यैव जात्या तेषु त्रिषु स्मृतम्' इति । (२०) न च- तद्वैदिकार्थविषयमिति- वाच्यम्, अद्वैतस्यापि वैदिकार्थत्वात्। (२१) 'क्व च प्रत्यक्षतः प्राप्तमनुमागमबाधितम्' इति तु परीक्षितप्रामाण्यप्रत्यक्षविषयम् ।

[उपक्रमन्यायेन प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः]

(२२) ननु- प्रत्यक्षस्यासंजातविरोधित्वादुपक्रमन्यायेनैव प्राबल्यम्। (२३) उक्तं हि-

---

स्मृतिवाक्यानें सर्व प्रमाणांपेक्षां आगमालाच प्राबल्य सांगितलें आहे. (२०) प्रतिवादी— स्मृतीमधें सांगितलेलें आगमाचें प्राबल्य केवळ वेदसिद्ध जें (कर्मकांड) त्यापुरतेंच आहे. इतर विषयांत आगमाचें प्राबल्य नाही. वादी— अद्वैत देखील वेदसिद्धच आहे. अर्थात् अद्वैततत्त्वाच्या विषयामधेंहि स्मृतिप्रोक्त आगमप्राबल्यच मानलें पाहिजे. (२१) प्रतिवादी— 'क्व च प्रत्यक्षतः प्राप्तमनुमागमबाधकम्' म्ह० कांही ठिकाणीं प्रत्यक्षावरून सिद्ध होणारी गोष्ट अनुमा म्ह० अनुमान आणि आगम यांची बाधक असते असें जें म्हटलें आहे त्याची वाट काय ? वादी— ज्या प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य परीक्षा करून निश्चित ठरलें असेल त्या प्रत्यक्षाविषयीं तें वाक्य आहे. म्हणून त्याचा विरोध नाही. एवंच प्रत्यक्षाला पूर्वोक्त कारणानें प्राबल्य नाही.

(२२) प्रतिवादी— धर्ममीमांसेतील उपक्रमन्यायावरून प्रत्यक्ष हें असंजातविरोधि असतें म्ह० तें आरंभींचेंच असल्यामुळें अद्यापि त्याला कोणी विरोधि असें उत्पन्न झालेलें नसतें म्हणून प्रबळच मानलें पाहिजे. उपक्रमन्यायानें प्रत्यक्षाचें प्राबल्य सिद्ध होतें म्ह० असंजातविरोधित्वामुळें प्रत्यक्षाचें प्राबल्य सिद्ध होतें. असंजातविरोधित्व हाच उपक्रमाधिकरणसिद्ध न्याय आहे. (२३) याविषयीं शास्त्रदीपिकेमधें पार्थसारथिमिश्रांनीं सांगितलें आहे (अध्याय ३ पाद ४ अधिकरण १५ सूत्रें ३७-३८)– 'प्रजापतिर्वरुणायाश्वमनयत्, स स्वां देवतामाच्छर्छत्, स पर्यदीर्यत, स एतं वारुणं चतुष्कपालमपश्यत्, तं निरवपत्, ततो वै स वरुणपाशादमुच्यत'. प्रजापतीनें वरुणाला एक घोडा दान दिला. तो प्रजापति आपल्या वरुणदेवतेला प्राप्त झाला म्ह० प्रजापतीला वरुणाची पीडा झाली. जलोदर झालें. तो अगदीं व्याकुळ झाला. तेव्हां त्या प्रजापतीला वरुणदेवताक चतुष्कपाल पुरोडाश म्ह० वारुणीष्टि उपाय म्हणून सुचली. त्यानें वारुणचतुष्कपालपुरोडाशाचा निर्वाप केला म्ह० वारुणेष्टि केली. त्यामुळें प्रजापति वरुणपाशांतून म्ह० जलोदरांतून मुक्त झाला. हा अर्थवाद असंजातविरोधी असल्यानें म्ह० अर्थवादकाळीं त्याला कोणी विरोधि प्रमाण नसल्यामुळें यथाश्रुत अर्थाचाच धरावा म्ह० अश्वदान करणाऱ्यालाच वारुणीष्टि, दान घेणाराला नव्हे, असें समजावें. आणि उपक्रमांतील असल्यानें असंजातविरोधी असलेल्या अर्थवादाशीं विरोध येत असल्यानें 'यावतोऽश्वान् प्रतिगृह्णीयात् तावतो वारुणांश्चतुष्कपालान् निर्वपेत्' या विध्युद्देशाची म्ह० विधिवाक्याची म्ह० विधिवाक्यांतील 'प्रतिगृह्णीयात्' या पदाची 'प्रतिग्राहयेत्' या अर्थावर लक्षणा करावी म्ह० 'प्रतिगृह्णीयात्' या पदाचा अर्थ 'घ्यायला लावील, दान देईल' असा लक्षणेनें करावा. वास्तविक विधिवाक्यापेक्षां अर्थवादवाक्य दुर्बळ असलें तरी वारुणीष्टीच्या प्रकरणांतील अर्थवाद उपक्रमांतील असल्यामुळें असंजातविरोधी आहे, आणि विधिवाक्य उपसंहारांतील असल्यानें संजातविरोधि आहे, म्हणून तें दुर्बल ठरतें. विधिवाक्य 'अश्वदान घेणारानें वारुणीष्टि करावी' असें सांगतें, पण अर्थवादावरून अश्व देणाऱ्यानें इष्टि करावयाची असें ठरतें. येथें निर्णय अर्थवादावरून करावयाचा असें अश्वप्रतिग्रहेष्ट्यधिकरणामधें (३।४।१५) सिद्ध केलें आहे.

उपक्रमन्याय (३।३।१।१-८) असा- 'अग्नेर्ऋग्वेदः (असृज्यत), वायोर्यजुर्वेदः, आदित्यात् सामवेदः' असा उपक्रमामधें अर्थवाद आहे. नंतर 'उच्चैर्ऋचा क्रियते, उपांशु यजुषा, उच्चैः साम्ना' असें विधिवाक्य आहे. ऋचा आणि सामें उंच स्वरांत म्हणावीं, यजुर्मन्त्र उपांशु म्हणावे. उपांशु म्ह० 'करणवत् अशब्दं अमनःप्रयोगम्' (तै. प्रातिशाख्य). मनांतल्या मनांत तर नव्हे, जीभ हालावी पण शेजारच्या माणसाला स्पष्टपणें ऐकूं येणार नाही इतकें हलक्या स्वरानें म्हणावयाचें. येथें प्रश्न असा कीं– उपक्रमांतील वेदशब्दावरून उपसंहारांतील ऋक्, यजु, साम या शब्दांचा अर्थ

'असंजातविरोधित्वादर्थवादो यथाश्रुतः। आस्थेयस्तद्विरुद्धस्य विध्युद्देशस्य लक्षणा॥' – (२४) इति चेत्, न; यत एकवाक्यस्थपरस्परसापेक्षपदत्वेन उभयोः साम्ये सत्युपक्रमस्थवेदपदानुरोधेनोपसंहारस्थर्गादिपदानां मन्त्रमात्रवाचिनां कृत्स्नवेदपरत्वे निर्णीतेऽपि (२५) न प्रकृते तन्न्यायः संभवति, उभयोः साम्याभावात्, गृहीतप्रमाणभावश्रुत्यपेक्षया भ्रमविलक्षणत्वेनानिश्चितस्य प्रत्यक्षस्य न्यूनबलत्वात्। (२६) अन्यथा 'इदं रजतम्' इति भ्रमोऽपि 'इयं शुक्तिः' इत्याप्तोपदेशापेक्षया प्रबलः स्यात्।

[शीघ्रप्रवृत्त्या प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः]

(२७) एतेन– लिङ्गात् श्रुतेरिव शीघ्रगामित्वात् प्रत्यक्षस्य प्राबल्यम्। तदुक्तम्– 'प्रत्यक्षे

तो तो सगळा वेद असा करावा, कीं उपसंहारामधील ऋक् आदि शब्दांच्या अनुसारानें उपक्रमांतील वेदशब्दाचा अर्थ 'वेदैकदेश' असा लक्षणेनें करावा? 'विधिवाक्यांतील ऋगादिशब्दांच्या अनुसारानें अर्थवादांतील वेदशब्दाचा अर्थ बदलावा, विधीपेक्षां अर्थवाद दुर्बळ असतो' असा पूर्वपक्ष आहे. 'असंजातविरोधी असलेल्या उपक्रमांतील अर्थवाद देखील प्रबळ असतो, आणि संजातविरोधी असलेल्या उपसंहारामधील विधिवाक्यहि दुर्बळ असणार म्हणून विधिवाक्यांतील ऋगादिशब्दांचा अर्थ ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद असा करावा' असा सिद्धान्त केलेला आहे. उपक्रमाधिकरणानें सांगितलेला न्याय 'उपसंहारापेक्षां उपक्रम बलिष्ठ असतो. कारण, तो असंजातविरोधी असतो' असा आहे. पार्थसारथि म्हणतात कीं– अर्थवाद असंजातविरोधी असल्यामुळें अर्थवाद यथाश्रुत अर्थाचाच स्वीकारावा. आणि त्याच्याशीं विरुद्ध असल्यामुळें विध्युद्देशाची वेदांवर लक्षणा करावी.

(२४) वादी— ही शंका चुकीची आहे. 'अग्नेर्ऋग्वेदः' आणि 'उच्चैर्ऋचा' हीं दोन्हीं वाक्यें स्वतंत्र आहेत. प्रत्येक वाक्यांतील पदें परस्परसापेक्ष आहेत. म्हणून दोन्ही सारख्या तोलाचीं आहेत. म्हणून उपक्रमांतील 'वेद' या पदाच्या अनुरोधानें उपसंहारांतील ऋक्, यजु, साम हीं पदें सगळ्या ऋचा, सगळे यजुर्मन्त्र आणि सगळीं सामें अशा अर्थाचीं धरलीं पाहिजेत. अर्थात् ऋगादिपदें ऋग्वेद, यजुर्वेद आणि सामवेद अशा अर्थाचींच धरावीं असा निर्णय आहे तो ठीकच आहे. (२५) परंतु प्रकृत प्रत्यक्ष आणि आगम यांच्या विषयामधें तो उपक्रमन्याय लागू पडत नाही. कारण, प्रत्यक्ष आणि आगम यांच्यामधें प्रामाण्याच्या दृष्टीनें साम्य नाही. कां कीं, श्रुतीचें प्रामाण्य गृहीत, परीक्षित अन् निश्चित आहे, आणि प्रत्यक्ष भ्रमाहून विलक्षण आहे कीं नाही म्ह० प्रत्यक्ष प्रमा आहे कीं भ्रम आहे हें निश्चित नाही. म्हणून श्रुतीपेक्षां प्रत्यक्ष न्यूनबलाचें आहे. (२६) असें असूनहि जर प्रत्यक्षाचें प्राबल्य मानलें तर 'इदं रजतम्' हा भ्रम 'इयं शुक्तिः' या आप्तोपदेशापेक्षां म्ह० आगमापेक्षां प्रबळ मानावा लागेल. आणि तें तर संभवत नाहीं. तात्पर्य, आगमापेक्षां प्रत्यक्ष प्रबळ नाही.

(२७) प्रतिवादी— प्रत्यक्षाचें प्राबल्य शीघ्रगामित्वामुळें सिद्ध होतें असें म्हणतां येईल. शेषशेषिभाव सांगणाऱ्या प्रमाणांपैकीं लिंगापेक्षां श्रुति प्रबळ असते. कारण, श्रुतीला स्वार्थाचें विधान करण्याच्या कामांत लिंगादिकांची अपेक्षा नसते. म्हणून श्रुति शीघ्रगामी आहे म्ह० झट्दिशीं विधान करते. पण लिंगाला स्वार्थाचें विधान करण्याच्या कामांत श्रुतीची अपेक्षा असते. म्हणून लिंग मंथरगामी म्ह० मंदगामी आहे म्ह० स्वार्थाचें विधान उशिरां करतें. त्याचप्रमाणें प्रत्यक्ष हें श्रुतीपेक्षां शीघ्रगामी आहे, आणि श्रुति प्रत्यक्षापेक्षां मंदगामी आहे. त्यामुळें श्रुतीपेक्षां प्रत्यक्षालाच प्राबल्य मानलें पाहिजे. याविषयीं शास्त्रदीपिकाकारानें बलाबलाधिकरणामधें (३।३।७।१४)– लोकव्यवहारामधें प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांच्यामधें जसें बल–अबल आहे म्ह० प्रत्यक्ष बलवान् असून अनुमान दुर्बल आहे. कारण, प्रत्यक्ष शीघ्रगामी म्ह० शीघ्र प्रवृत्त होणारें असून अनुमान मन्थरगामी, मन्दगामी आहे. तसेंच श्रुतिलिंगांचें समजावें म्ह० श्रुति शीघ्रगामी असल्यानें प्रबल आहे आणि लिंग मन्थरगामि

च्चानुमाने च यथा लोके बलाबलम् । शीघ्रमन्थरगामित्वात्तथैव श्रुतिलिङ्गयोः ॥ ' – इत्यपास्तम्, (२८) परीक्षितस्य मन्थरगामिनोऽपि प्राबल्यात् ।

[सामान्यविशेषन्यायेन प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः]

(२९) न च– ' यदाहवनीये जुहोति ' इत्यस्मात् ' पदे जुहोति ' इत्यस्य विशेषविषयत्वेन प्राबल्यवत् घटविषयसत्त्वग्राहिणः प्रत्यक्षस्य सामान्यतो द्वैतनिषेधकश्रुत्यपेक्षया प्राबल्यमिति– वाच्यम्, (३०) सामान्यविशेषन्यायस्य निश्चितप्रमाणभावोभयविषयत्वात्, अन्यथा ' अयं गौरश्वः ' इत्यादेरपि ' गौरश्वो न भवति ' इत्यादितः प्राबल्यं भवेत् ।

[सावकाशनिरवकाशन्यायेन प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः]

(३१) न च– यथा ' यत्किंचित्प्राचीनमग्नीषोमीयात्तेनोपांशु चरति ' इत्यत्रत्यस्य यत्किंचिच्छब्दस्य यत्किंचित्प्रकृतवाचित्वेन सामान्यविषयत्वेऽपि (३२) दीक्षणीयाव्यतिरिक्ते सावकाशत्वात्

असल्यानें दुर्बल आहे–असें म्हटलें आहे. (२८) वादी— एतेन इति अपास्तम्. पूर्वी सांगितलेल्या युक्तीनें या शंकेचाहि निरास झालाच. म्ह० श्रुतीच्या प्रामाण्याची परीक्षा झालेली असल्यानें ती प्रत्यक्षापेक्षां मंथरगामी असली तरी प्रबळच आहे असें ठरतें. तात्पर्य, बलाबलन्यायानेंहि प्रत्यक्षाचें प्राबल्य ठरत नाही.

(२९) प्रतिवादी— सामान्यविशेषन्यायानें प्रत्यक्ष प्रबल ठरतें. ' यत् आहवनीये जुहोति ' हें वाक्य ' होम करावयाचा तर तो आहवनीय अग्नीमधें करावा ' असें सांगणारें असून सामान्यहोमविषयक आहे. ' पदे जुहोति ' म्ह० ' अग्निष्टोमक्रतूमधें सोम विकत घेण्याकरितां जी एक वर्षाची कालवड न्यावयाची ती नेत असतां तिचा पुढील उजवा पाय सातव्यावेळीं जेथें पडेल तेथें त्या पावलावर होम करावा ' असें सांगणारें वाक्य होमविशेषविषयक आहे. सामान्यशास्त्रापेक्षां विशेषशास्त्र बलिष्ठ असतें. म्हणून आहवनीयशास्त्रापेक्षां पदशास्त्र प्रबल ठरतें. त्याप्रमाणें ' सन् घटः ' हें प्रत्यक्ष फक्त घटाच्या सत्तेचें ग्रहण करीत असल्यानें विशेषविषयक आहे. आणि ' नेह नानाऽस्ति ' ही श्रुति सगळ्याच द्वैताचा निषेध करणारी असल्यानें सामान्यविषयक आहे. म्हणून श्रुतीपेक्षां प्रत्यक्षाचें प्राबल्य ठरतें. एवंच सामान्यविशेषन्यायानें प्रत्यक्षाचेंच प्राबल्य मानलें पाहिजे. (३०) वादी— ही शंका ठीक नाही. ज्या दोन्ही प्रमाणांचें प्रामाण्य निश्चित असेल त्यांचा विरोध आल्यास तेथें सामान्यविशेषन्याय लागूं पडतो म्ह० निश्चितप्रामाण्यक अशा प्रमाणद्वयामधें विरोध आल्यास सामान्यविशेषन्यायानें निर्णय करता येतो. दोघांच्याहि प्रामाण्याचा निश्चय नसतां जर तो न्याय लागूं केला तर ' अयं गौः अश्वः ' हें वाक्य ' गौः अश्वो न भवति ' या वाक्यापेक्षां प्रबल मानावें लागेल. कारण, ' हा बैल घोडा आहे ' हें वाक्य ' या ' बैलापुरतें असल्यानें विशेषविषयक आहे. आणि ' बैल घोडा नव्हे ' हें वाक्य सगळ्याच बैलांच्या संबंधानें असल्यामुळें सामान्यविषयक आहे. आणि सामान्यापेक्षां विशेष प्रबळ असतो. तात्पर्य, प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य निश्चित नाही. पण श्रुतीचें प्रामाण्य निश्चित आहे. म्हणून सामान्यविशेषन्यायानेंहि श्रुतीपेक्षां प्रत्यक्ष प्रबळ नाही.

(३१) प्रतिवादी— 'सावकाशनिरवकाशयोर्निरवकाशं बलीयः ' या न्यायानें प्रत्यक्ष प्रबळ ठरतें. याला एक उदाहरण– ' यत् किंचित् प्रागग्नीषोमीयात् तेन उपांशु चरति म्ह० अग्निष्टोमामधें अग्नीषोमीयपशूच्या अनुष्ठानापूर्वीचें जें कांही कर्म करावयाचें असेल तें सगळें उपांशुस्वरानें करावें ' या वाक्यामधील ' यत् किंचित् ' हा शब्द जरी सामान्यविषयक असला तरी सावकाश आहे. (३२) अग्नीषोमीयपशूच्या पूर्वीचीं जीं कांही कर्में आहेत त्यामधें दीक्षणीया इष्टि हेंहि एक कर्म आहे, आणि ' यावत्या वाचा कामयेत तावत्या दीक्षणीयायामनुब्रूयात् म्ह० जेवढ्या उच्च स्वरानें मंत्र म्हणण्याची इच्छा असेल तेवढ्या उच्च स्वरानें दीक्षणीयेष्टीमधें मंत्र म्हणावे ' हें वाक्य विशेषविषयक असून निरवकाश आहे. या दोन वाक्यांमधें विरोध आहे. सामान्यवाक्यावरून दीक्षणीयेमधेंहि उपांशु स्वर घेतला पाहिजे आणि विशेषवाक्यावरून दीक्षणीयेमधें

'यावत्या वाचा कामयेत तावत्या दीक्षणीयायामनुब्रूयात्' इत्यनेन निरवकाशेन संकोचः, (३३) तथा प्रत्यक्षेण निरवकाशेन वृत्त्यन्तरेणानेकार्थत्वेन वा विषयान्तरपरत्वेन सावकाशायाः श्रुतेः संकोचः किं न स्यात्? इति- वाच्यम्, (३४) तात्पर्यलिङ्गैरुपक्रमादिभिर्द्वैतनिषेधपरत्वे अवधृते अद्वैतश्रुतेरपि निरवकाशत्वात्, प्रत्यक्षस्यापि व्यावहारिकद्वैतविषयतया सावकाशत्वात्। (३५) विरुद्धयोश्च द्वयोः अहंमनुष्यइत्यादिप्रत्यक्षाकाशवत्सर्वगतश्चनित्यइत्यादिश्रुत्योरिव तात्त्विकप्रामाण्यानुपपत्त्या कस्यचिद्व्यावहारिकं कस्यचित्तात्त्विकं प्रामाण्यमभ्युपेयम्, अत्यन्ताप्रामाण्यस्यान्याय्यत्वात्। (३६) तत्राद्वैतश्रुतेर्व्यावहारिकप्रामाण्यसंभवे द्वैतग्राहिप्रत्यक्षादेस्तात्त्विकं प्रामाण्यं भवेत्, (३७) तदसंभवे तु

लागेल तेवढा उच्च स्वर घेण्याला मोकळीक आहे. या उदाहरणामधें सावकाशनिरवकाशन्यायानें निर्णय होतो. दीक्षणीयावाक्य प्रबळ धरलें तर उपांशुवाक्यामधून दीक्षणीयेष्टि वगळावी लागेल. परंतु ती वगळली तरी उपांशुवाक्याला पुष्कळ अवकाश म्ह० विषय सापडतो. अर्थात् उपांशुवाक्य सावकाश आहे. पण जर उपांशुवाक्य प्रबळ मानलें तर दीक्षणीयेमधें देखील उपांशुस्वरच लावावा लागेल, आणि मग दीक्षणीयावाक्याला मुळींच जागा उरणार नाही म्ह० तें निरवकाश होईल. वास्तविक उपांशुवाक्य सावकाश असून दीक्षणीयावाक्य निरवकाश आहे. दीक्षणीयावाक्याचा सर्वांशीं बाध करण्यापेक्षां उपांशुवाक्याचा थोडासा संकोच केला तरी त्याचा सर्वांशीं बाध होत नाही. म्हणून सावकाशापेक्षां निरवकाश बलिष्ठ असतें. तात्पर्य, 'यत् किंचित्०' हें उपांशुवाक्य दीक्षणीयाभिन्न प्राचीन कर्मांमधें सावकाश आहे. म्हणून त्याचा 'यावत्या वाचा०' या निरवकाश अशा दीक्षणीयावाक्यानें संकोच करावयाचा. (३३) या उदाहरणाप्रमाणें प्रत्यक्षानें श्रुतीचा संकोच करावा. 'सन् घटः' या प्रत्यक्षाचा विषय स्पष्ट असल्यानें त्याचा संकोच शक्यच नाही. पण श्रुतिवाक्यांचे अर्थ बदलतां येतील म्हणजे त्यांचा विशिष्ट अर्थीं संकोच करता येईल. निरवकाशप्रत्यक्षानें सावकाशश्रुतीचा संकोच करता येईल. श्रुतीला विषयान्तरपरत्व मानावें. हें विषयान्तरपरत्व वृत्त्यन्तरानें म्ह० अभिधावृत्तीहून निराळी जी लक्षणावृत्ति तिच्या योगानें किंवा अर्थान्तरपरत्वानें मानावें. 'एकमेवाद्वितीयम्' या वाक्यांतील द्वितीयशब्दाचा अर्थ अजहल्लक्षणेनें 'ज्याचें सत्त्व प्रत्यक्ष नसतें असा कांही सूक्ष्म पदार्थ' असा करावा. 'नेह नानाऽस्ति' या वाक्यांतील 'नाना' या अनेकार्थक शब्दाचा 'अत्यन्ताभाव' असा अर्थ घेऊन 'इह' ब्रह्माचे ठिकाणीं 'किंचन नाना' म्ह० कोणताहि अत्यंताभाव 'नास्ति' म्ह० नसतो, तर सर्व कांही द्वैत ब्रह्माच्या ठिकाणीं असतें, असा एकंदर वाक्यार्थ करावा. सारांश, श्रुति यथाश्रुतार्थपर नसून वृत्त्यन्तर किंवा नानार्थत्व मानून विषयान्तरपर आहेत म्ह० अन्य अर्थांच्या आहेत असें म्हणतां येईल. म्हणून निरवकाश अशा प्रत्यक्षानें सावकाश असलेल्या श्रुतींचा संकोच कां नाही करतां येणार? एतावता सावकाशनिरवकाशन्यायानें श्रुतीपेक्षां प्रत्यक्षच प्रबळ ठरतें. (३४) वादी— तुमच्या कल्पनेची गति वक्री आहे, मार्गी नाही असें दिसतें. वास्तविक अद्वैतश्रुति निरवकाश असल्यानें आणि प्रत्यक्ष सावकाश असल्यानें सावकाशनिरवकाशन्यायानें श्रुतिच प्रबळ ठरते, प्रत्यक्ष नव्हे. उपक्रमादिक सहा किंवा सात तात्पर्यलिंगांवरून 'एकमेवाद्वितीयम्' इ० अद्वैतश्रुतीचें तात्पर्य द्वैताच्या निषेधावर आहे असें अवधृत म्ह० निश्चित ठरत आहे. म्हणून अद्वैतश्रुति देखील निरवकाश ठरते. (३५) 'अहं मनुष्यः' इत्यादि प्रत्यक्ष आणि 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः' इत्यादि श्रुति हीं दोन प्रमाणें परस्परविरुद्ध आहेत. त्यामुळें दोघांनाहि तात्त्विक प्रामाण्य जुळत नाही. म्हणून त्या दोघांपैकीं एखाद्याला व्यावहारिक प्रामाण्य मानावें आणि एखाद्याला तात्त्विक प्रामाण्य मानावें. पण एखाद्याला अगदींच अप्रामाण्य मानणें अन्यायाचें आहे. (३६) आतां प्रत्यक्ष आणि अद्वैतश्रुति यांपैकीं जर अद्वैतश्रुतीला व्यावहारिक प्रामाण्य मानतां येणें शक्य असेल तर द्वैताचें ग्राहक जें प्रत्यक्षादिक इतर प्रमाण त्याचें तात्त्विक प्रामाण्य मानतां येईल. (३७) परंतु अद्वैतश्रुतीला व्यावहारिक प्रामाण्य मानणें शक्यच नाही हें तात्पर्यलिंगांवरूनच

बलादेवाद्वैतश्रुतेस्तात्त्विकं प्रामाण्यं (३८) इति प्रत्यक्षादेर्व्यावहारिकं प्रामाण्यं पर्यवस्यतीति कृतबुद्धयो विदांकुर्वन्तु ।

[भूयोनुग्रहन्यायेन प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः]

(३९) ननु- पञ्चदशरात्रे प्रथमेऽहन्याग्निष्टुन्नामके नामातिदेशेन एकाहाग्निष्टुद्धर्मभूता सुब्रह्मण्याऽऽग्नेयी प्राप्ता, (४०) तस्या अल्पविषयत्वाच्चतुर्दशाहःसु चोदकेन प्राप्तया ऐन्द्र्या सुब्रह्मण्यया बहुविषयया यथा बाधः, बहुबाधस्यान्याय्यत्वात् ; (४१) तथा द्वैतग्राहिप्रत्यक्षतदुपजीव्यनुमानकर्मकाण्डसगुणोपासनावाक्यादिरूपबहुप्रमाणाबाधायाद्वैतवाक्यस्य प्रतीतार्थबाधः किं न स्यात् ?

ठरतें. अर्थात् सक्तीनें अद्वैतश्रुतीला तात्त्विकप्रामाण्य मानलें पाहिजे. (३८) अर्थातच प्रत्यक्षादिकांना व्यावहारिक प्रामाण्य पर्यवसित होतें. या रितीनें 'सन् घटः' हें प्रत्यक्ष आणि 'अद्वितीयम्' ही श्रुति या दोघांच्याहि प्रामाण्याची व्यवस्था लागते ही गोष्ट ज्यांनीं नितांत अभ्यासानें आणि सूक्ष्म विचारानें आपली बुद्धि निर्णयक्षम बनविली आहे अशा विद्वानांनीं लक्षांत घ्यावी अशी प्रार्थना आहे.

(३९) प्रतिवादी— श्रुति आणि प्रत्यक्षादिक प्रमाणें यांपैकीं कोणाला तात्त्विकप्रामाण्य मानावें असा प्रश्न आहे. आम्हांला वाटतें कीं निदान भूयोनुग्रहन्यायानें म्ह० बहुमतानें, अर्थात् प्रमाणांच्या बहुमतानें याचा निर्णय करावा. हा न्याय 'विप्रतिषिद्धधर्माणां समवाये भूयसां स्यात् सधर्मत्वम्' (जै. सू. १२।२। २२) म्ह० 'परस्परविरुद्ध अशा धर्मांचा एकत्र समावेश होण्याला विरोध येत असल्यास बहुतांना अनुकूल असलेला धर्म घ्यावा म्ह० बहुमतानें निर्णय करावा' या सूत्रानें प्रतिपादिला आहे. उदा० – पंचदशरात्र नांवाचें एक सत्र आहे. याच्या सुत्या पंधरा असतात. सोमरस काढून त्याचें हवन आणि पान करण्याचें कार्य पंधरा दिवस प्रत्यहीं चालवावयाचें असतें. त्यांपैकीं पहिल्या दिवशीं त्रिवृत्स्तोमाचा अग्निष्टुत् अग्निष्टोम करावयाचा. दोन तीन चार या दिवशीं ज्योतिः, गौः, आयुः या नांवांचे क्रतु करावयाचे. ५ ते १४ या दहा दिवसांत द्वादशाहामधील दशाह करावयाचा. आणि पंधराव्या दिवशीं अतिरात्र नांवाचा क्रतु करावयाचा असतो. या पंचदशरात्राच्या पहिल्या दिवशीं करावयाच्या अग्निष्टुत् यागामध्यें सुब्रह्मण्या नांवाचा जो विशिष्ट मंत्र सुब्रह्मण्य नांवाच्या ऋत्विजानें म्हणावयाचा असतो, तो अग्निदेवताक असला पाहिजे. कारण, एका सुत्येचा जो अग्निष्टुत् नांवाचा स्वतंत्र एकाह सोमयाग आहे, त्यामध्यें आग्नेयी सुब्रह्मण्या असते. आणि या एकाह अग्निष्टुताचाच विकार पंचदशरात्रांतील अग्निष्टुत् असल्यानें नामातिदेशामुळें प्रकृतीमधून या विकृतीमध्यें आग्नेयी सुब्रह्मण्या येत आहे. म्हणून पंचदशरात्राच्या पहिल्या दिवशीं सुब्रह्मण्यामंत्र अग्निदेवताक घेतला पाहिजे असें पूर्वपक्षाचें म्हणणें आहे. यावर मीमांसेमध्यें असा सिद्धांत केला आहे कीं— पहिल्या दिवशीं आग्नेयी सुब्रह्मण्या घेतली तरी बाकीच्या चौदा दिवसांमध्यें ऐन्द्री म्ह० इन्द्राची स्तुति करणारी सुब्रह्मण्याच घ्यावयाची हें निर्विवाद आहे. तर मग एक विरुद्ध चौदांच्या बहुमतानें पहिल्या दिवशीं देखील सुब्रह्मण्या ऐन्द्रीच घ्यावी. 'त्यजेदेकं कुलस्यार्थे' असा न्याय प्रसिद्ध आहे. (४०) आग्नेयी सुब्रह्मण्येचा विषय अल्प म्ह० एका दिवसापुरताच आहे. पण इतर चौदा दिवसांमध्यें चोदकानें म्ह० 'प्रकृतिवत् विकृतिः कर्तव्या म्ह० प्रकृतीप्रमाणें विकृति करावी' या अतिदेशाप्रमाणें प्राप्त झालेली जी ऐन्द्री सुब्रह्मण्या ती बहुविषयक असल्यानें म्ह० तिचा विषय चौदा दिवसांचा अर्थात् बहुत मोठा असल्यानें ऐन्द्री सुब्रह्मण्या आग्नेयीसुब्रह्मण्येचा बाध करते. असो. तर बहुमतानें अल्पमताचा बाध करणें न्याय्य आहे, पण अल्पमतानें बहुमताचा बाध करणें अन्याय्य आहे. (४१) या सुब्रह्मण्येच्या दृष्टान्ताप्रमाणें अद्वैतवाक्याच्या यथाश्रुत अर्थाचा बाध व्हायला काय अडचण आहे ? अद्वैतश्रुतीच्या विरुद्धपक्षामध्यें द्वैताचें ग्रहण करणारें म्ह० द्वैताला सत्यत्व सांगणारें 'सन् घटः' हें प्रत्यक्ष, प्रत्यक्षावरच ज्याची उपजीविका चालते असें अनुमान, कर्मकांडांतील आणि उपासनाकांडांतील शेकडों वाक्यें, अशीं पुष्कळ प्रमाणें आहेत. अर्थात् भूयोनुग्रहन्याय

(४२) तदुक्तम् – 'बहुप्रमाणविरोधे चैकस्याप्रामाण्यं दृष्टं शुक्तिरजतादिज्ञाने' – (४३) इति चेत्, न, दृष्टान्ते बहुविषयया बाधोऽत्र बहुभिरिति वैषम्यात्, (४४) देहात्मैक्ये प्रत्यक्षानुमानशब्दाभासादि-सत्त्वेऽपि देहात्मभेदबोधकस्यानन्यपरत्वेन प्राबल्यवदत्रापि अनन्यपरत्वेनाद्वैतश्रुतेः प्राबल्यात्, (४५) विद्याविद्याभेदेन विद्वदविद्वत्पुरुषभेदेन च विरोधाभावादिति।

[उपजीव्यत्वेन प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः]

(४६) ननु– उक्तन्यायैः प्रत्यक्षस्य जात्या प्राबल्याभावेऽपि उपजीव्यत्वेन प्राबल्यम्। (४७) उपजीव्यत्वं चानुमानागमापेक्षिताशेषार्थग्राहकतया। (४८) सा च क्वचित् साक्षात् क्वचित्

अद्वैतश्रुतीला विरुद्ध आहे. सरळ म्हणजे भूयोनुग्रह-न्यायानें अद्वैतश्रुतीचा बाध करणेंच योग्य. तथापि तिचा पूर्ण बाध करण्यापेक्षां अर्थान्तरपरत्व मानावें हें बरें. बहुत प्रमाणांचा बाध करण्याचा प्रसंग येऊं नये म्हणून अद्वैतवाक्याच्या यथाश्रुत प्रतीत होणाऱ्या अर्थाचा बाध करायला काय अडचण आहे? (४२) याविषयीं प्राचीन आचार्यांनीं देखील म्हटलें आहे कीं– 'जर एखाद्या प्रमाणाचा अनेक प्रमाणांशीं विरोध येत असेल तर एका प्रमाणाला अप्रामाण्य मानणें योग्य आहे. कारण, शुक्तिरजतादिज्ञानांच्या उदाहर-णांमधें ती रीत प्रत्यक्ष दिसते आहे'. (४३) वादी–– तुमच्या दृष्टांत–दार्ष्टांतिकांमधें वैषम्य आहे. दृष्टान्ता-मधें बहुविषयक सुब्रह्मण्येनें बाध करावयाचा आहे आणि दार्ष्टान्तिकामधें बहुतांनीं एकाचा बाध करा-वयाचा आहे. दृष्टांतामधें बहुतांच्या विषयाचा एकानें करावयाचा कीं नाही असा प्रश्न आहे, आणि दार्ष्टांतिकामधें बहुतांनीं एकाचा बाध करावयाचा कीं नाही असा प्रश्न आहे. (४४) यांतील तत्त्व असें आहे कीं, अद्वैतश्रुति अर्थवादासारखी अन्यशेष नाही. त्यामुळें ती इतरांपेक्षां प्रबळ आहे. याला दृष्टान्त असा– देहात्मैक्याविषयीं प्रत्यक्ष, अनुमान आणि 'स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः' इत्यादि शब्दाभास म्ह० ज्याचा वरवरचा अर्थ खरासा वाटतो असें वाक्य, अशीं अनेक प्रमाणें आहेत. तथापि देह आणि आत्मा यांचा भेद दाखविणारें 'तस्माद्वा एतस्माद-न्नरसमयात्। अन्योऽन्तर आत्मा' इत्यादि वाक्य अर्थवादासारखें अन्यपर नाही. त्यामुळें तें प्रत्यक्षादिकां-पेक्षां प्रबळ आहे. या दृष्टांताप्रमाणें प्रकृत अद्वैतश्रुति अन्यशेष नसल्यानें द्वैतग्राहक प्रत्यक्षानुमानादिकांपेक्षां प्रबळ आहे. म्हणून अद्वैतवाक्याच्या अर्थाचा बाध होणें शक्य नाही. (४५) किंच, 'सन् घटः' इत्यादि प्रत्यक्ष अविद्यामूलक किंवा अविद्यात्मक आहे, आणि द्वैत-निषेधज्ञान विद्यामूलक किंवा विद्यात्मक आहे. तसेंच प्रत्यक्ष अविद्यावान् पुरुषाच्या आश्रयानें राहणार आणि द्वैतनिषेधज्ञान विद्वान् पुरुषाच्या आश्रयानें राहणार. यामुळें प्रत्यक्ष आणि श्रुति यांच्यामधें समबल असा विरोध नाही. आणि जर विरोध नाही तर कोण कोणाचा बाध करतें हा प्रश्नच येत नाही. सारांश, कोणत्याहि न्यायानें श्रुतीपेक्षां प्रत्यक्षाचें प्राबल्य सिद्ध होत नाही.

याप्रमाणें जन्मतः प्रत्यक्षत्वजाति आणि उप-क्रमादिन्याय यांच्या आधारानें प्रत्यक्षाच्या प्राबल्याचें निराकरण झालें. आतां उपजीव्यत्वामुळें प्रत्यक्षाला येणाऱ्या प्राबल्याचें निराकरण करावयाचें.

(४६) प्रतिवादी–– प्रत्यक्षाचें प्राबल्य आम्ही सांगितलेल्या न्यायांनीं जातीनें म्ह० प्रत्यक्षत्वसामान्यानें म्ह० प्रत्यक्षत्वावच्छेदानें सिद्ध होत नसलें, किंवा वादीनें सांगितलेल्या न्यायांनीं असिद्ध ठरत असलें तरी प्रत्यक्ष हें अनुमानादिकांचें उपजीव्य असल्यानें त्याचें प्राबल्य सिद्ध होतें. (४७) प्रत्यक्षाचें उपजीव्यत्व म्ह० अनुमानाला किंवा आगमाला अपेक्षित असलेला सगळा अर्थ म्ह० विषय ग्रहण करून पुरविणें होय. म्ह० 'अपेक्षित– अशेष– अर्थ– ग्राहकता' हें उपजीव्यत्व होय. (४८) आतां ही ग्राहकता क्वचित् साक्षा-त्संबंधानें असेल किंवा क्वचित् परंपरेनें असेल. प्रत्यक्ष-ज्ञानाची बहुतेक सामग्री इन्द्रियेंच पुरवितात. अनु-मानाच्या सामग्रीपैकीं पक्ष आणि हेतु यांचें ज्ञान प्रायः इन्द्रियानेंच होतें. आणि प्राथमिक व्याप्तिज्ञानसुद्धां प्रत्यक्षानेंच होतें. शाब्दबोधाच्या सामग्रीपैकीं पदज्ञान प्रत्यक्षानें होतें, त्यामुळें पदार्थस्मरण होतें आणि

परम्परया। (४९) दृष्टं चापेक्षितैकदेशग्राहिणामप्युपजीव्यत्वं तद्विरुद्धग्रहणे तेन बाधश्च, (५०) यथा-घटविभुत्वानुमाने पक्षग्राहिणा अक्ष्णा, (५१) नरशिरःशुचित्वानुमाने साध्यग्राहकेणाऽऽगमेन, (५२) मनोवैभवानुमाने ज्ञानासमवाय्याधारत्वहेतुग्राहकेणानुमानेन; (५३) किमु वक्तव्यमपेक्षिताशेषग्राहिणा स्वविरुद्धग्राहकस्य बाधः ? (५४) चक्षुरादेश्च शब्दतज्जन्यज्ञानप्रामाण्याद्यग्राहित्वेऽपि तद्ग्राहिश्रोत्रसाक्ष्यादिसजातीयत्वादुपजीव्यत्वम्। (५५) दृष्टं च नरशिरःकपालाशुचित्वबोधकागमस्य

त्यामुळें वाक्यार्थज्ञान होतें. (४९) वास्तविक पाहतां असें दिसतें कीं— जें अपेक्षित—एकदेश—ग्राहि असतें म्ह० अपेक्षित असलेल्या सामग्रीपैकीं एखादा अंश पुरविणारें असतें, तें देखील उपजीव्य असतें. आणि जर उपजीवक उपजीव्याशीं विरुद्ध अशा अर्थाचें ग्रहण करीत असेल तर तें उपजीव्य उपजीवकाचा बाध करतें. (५०) उदाहरणार्थ— १ घटाच्या विभुत्वाचें अनुमान करावयाचें आहे. असें समजा. तर 'घट' या पक्षाचें ज्ञान चक्षुरिन्द्रियानें व्हायला पाहिजे. म्हणून 'घटो विभुः' या अनुमानाचें चक्षुरिन्द्रिय उपजीव्य आहे. पण चक्षूनें पक्षभूत घटाचें परिच्छिन्नत्व प्रत्यक्ष आहे आणि तद्विरुद्ध विभुत्व अनुमानानें सिद्ध करावयाचें आहे. तर चक्षूनें म्ह० चाक्षुषप्रत्यक्षानें विभुत्वानुमानाचा बाध होतो. (५१) २ माणसाच्या प्रेताची डोक्याची कवटी पवित्र असावी असें अनुमान करावयाचें असेल तर 'शुचित्व' या साध्याचें ज्ञान प्रथमतः व्हायला पाहिजे. आणि तें आगमानेंच होणार. कारण, शुचित्व—अशुचित्व हे धर्म आगमगम्य आहेत. म्हणून येथें शुचित्वबोधक आगम शुचित्वानुमानाचा उपजीव्य आहे. म्हणून 'प्रेताची कवटी अशुचि असते. तिचा स्पर्श झाला तर सचैल स्नान इत्यादि करावें' असें सांगणाऱ्या आगमानें 'प्रेताची कवटी शुचि असते' असें सांगणाऱ्या अनुमानाचा बाध होतो. (५२) ३ मनाच्या वैभवाचें म्ह० विभुत्वाचें अनुमान करावयाचें असलें तर त्या अनुमानामधील 'ज्ञानासमवाय्याधारत्व' या हेतूचें ग्राहक अनुमान असणार. ज्ञानाचें असमवायिकारण जो आत्ममनःसंयोग त्याचें आधारत्व हा हेतु. ज्ञानाचें असमवायिकारण जो मनःसंयोग त्याचा आश्रय आत्मा आहे आणि तो विभु आहे. मनहि त्या संयोगाचा जर आश्रय आहे तर तेंहि विभु असलें पाहिजे असें ठरवावयाचें आहे. परंतु मन हें ज्ञानासमवायिकारणमनःसंयोगाश्रय आहे ही गोष्ट अनुमानानेंच कळणें शक्य आहे. म्हणून हेतुग्राहक जें अनुमान तें मनोविभुत्वानुमानाचें उपजीव्य आहे. आणि हेतुग्राहक अनुमान मनाचें विभुत्व मान्य करीत नाही. कारण, आत्मा विभु आणि मनहि विभु. दोन विभूंचा संयोग मानतां येत नाही. बरें, तो मानला तरी तो नित्य असाच मानावा लागेल. आणि मग ज्ञानहि नित्यच मानावें लागेल. पण मग नित्य ज्ञानाला कारणच नको. मग असमवायिकारण तरी कशाला ? म्हणून ज्ञानासमवाय्याधारत्व या हेतूचें ग्रहण करणाऱ्या अनुमानानें मनोविभुत्वानुमानाचा बाध होतो. (५३) तात्पर्य, एखाद दुसऱ्या अपेक्षित पदार्थाचें ग्रहण करणाऱ्या आणि या रितीनें उपजीव्य असणाऱ्या प्रमाणानें जर उपजीवक प्रमाणाचा बाध होतो, तर मग अपेक्षित असलेली सगळी विषयरूप सामग्री साक्षात् किंवा परंपरेनें पुरविणारें जें प्रत्यक्ष असेल तसल्या प्रत्यक्षानें प्रत्यक्षविरुद्ध अर्थ सांगणाऱ्या श्रुत्यादिकाचा बाध होईल हें काय सांगायचें ? बाध होईलच. पदांचें ज्ञान व पदार्थांचें ज्ञान ही सगळी आगमाची सामग्री आहे. आणि ती सगळी प्रत्यक्षानेंच कळते. म्हणून 'सन् घटः' हें प्रत्यक्ष द्वैताचा निषेध करणाऱ्या श्रुतीचा बाध करील. (५४) चक्षुरादि इंद्रियें जरी शब्द, शब्दजन्यज्ञान, त्या ज्ञानाचें प्रामाण्य अशा पदार्थांचें ग्रहण करीत नसलीं तरी त्या इंद्रियांना आगमानुमानांचें उपजीव्यत्व मानलें पाहिजे. कारण, शब्दग्राहक श्रोत्रेंद्रिय आणि शब्दजन्यज्ञान किंवा त्याचें प्रामाण्य यांचा ग्राहक साक्षी हीं उपजीव्य असतात. आणि त्यांच्याच जातीचीं चक्षुरादिक इंद्रियें आहेत. अर्थात् तीं आगमानुमानांचीं उपजीव्य मानलींच पाहिजेत. म्हणून प्रत्यक्षत्वावच्छेदानेंच प्रामाण्य मानलें पाहिजे. (५५) नरशिरःकपालाचें अशुचित्व सांगणारा आगम त्याचें शुचित्व दाखविणाऱ्या अनुमानापेक्षां प्रबळ मानावयाचा असतो. पण तो कां ? तर तो

तच्छुचित्वानुमानोपजीव्यशुचित्वागमसजातीयत्वेन तदनुमानात् प्राबल्यम् । (५६) न चेन्द्रियमपि स्वज्ञानार्थमनुमानमुपजीवतीति सम एवोपजीव्योपजीवकभावः, (५७) अज्ञातकरणतया ज्ञानजननार्थमनुमानानपेक्षणात्, (५८) अनुमानागमादिना तु ज्ञानजननार्थमेव तदपेक्षणादिति विशेषात् (५९) इति चेत्, न, उपजीव्याविरोधात् । (६०) तथाहि– यत्स्वरूपमुपजीव्यते तन्न बाध्यते, बाध्यते च तात्त्विकत्वाकारः, स च नोपजीव्यते, कारणत्वे तस्याप्रवेशात् । (६१) तदुक्तम्– 'पूर्वसंबन्धनियमे हेतुत्वे तुल्य एव नौ । हेतुतत्त्वबहिर्भूतसत्त्वासत्त्वकथा वृथा ॥' इति । (६२) किंच, अपेक्षितग्राहित्वमात्रेण चेदुपजीव्यता, तया च बाधकत्वम्, (६३) तदाऽपेक्षितप्रतियोगिग्राहकत्वेन 'इदं

अशुचित्व सांगणारा आगम, माणसाच्या डोक्याच्या कवटीचें शुचित्व दाखविणाऱ्या 'नरशिरःकपालं शुचि, प्राण्यङ्गत्वात्, गोपुच्छवत्' इत्यादि अनुमानाचा उपजीव्य असलेला जो शुचित्वसामान्याचें ज्ञान करून देणारा आगम, त्याच्या जातीचा असतो म्हणून. तोहि आगम आणि हाहि आगमच. दोघांची आगमत्व ही जात एकच असते. तात्पर्य, कांही इंद्रियें आणि साक्षी हीं उपजीव्य असून प्रबळ असतात. म्हणून चक्षुरादि इंद्रियें आणि तत्साक्षी हीं देखील उपजीव्य असून प्रबळ असलीं पाहिजेत. (५६) वादी— अनुमान प्रत्यक्षावर जगतें, तसें इंद्रियहि स्वतःचें म्ह० इंद्रियाचें ज्ञान होण्याच्या कामांत अनुमानावर जगतें. इंद्रिय इंद्रियजन्यज्ञानविषय नसतें. इंद्रिय अतींद्रिय असतें. म्हणून अनुमानानेंच इंद्रियाची सिद्धि होते. म्हणून प्रत्यक्ष आणि अनुमान या दोघांमधें उपजीव्योपजीवकभाव सारखाच आहे. अर्थात् प्रत्यक्षाचें प्राबल्य ठरत नाही. (५७) प्रतिवादी— कः केन संबन्धः? इंद्रियाच्या ज्ञानाकरितां अनुमानाची अपेक्षा असेल. पण घटादिकाचें ज्ञान उत्पन्न करण्याच्या कामामधें इंद्रियाला अनुमानाची अपेक्षा मुळींच नाही. इंद्रिय ज्ञानाचें कारण आहे, पण तें सत्तया कारण आहे, ज्ञाततया नाही. घटाचें चक्षूनें ज्ञान उत्पन्न होतेवेळीं चक्षूचें ज्ञान व्हायला नको. (५८) उलट, अनुमानाला किंवा आगमाला ज्ञान उत्पन्न करण्याच्या कामांतच प्रत्यक्षाची अपेक्षा असते. असा प्रत्यक्ष आणि आगमानुमानें यांच्यामधें विशेष आहे. तात्पर्य, ज्ञानोत्पत्तीच्या कामांत प्रत्यक्षाला अनुमानादिकांची अपेक्षा नसते, परंतु अनुमानादिकांना ज्ञानोत्पत्तीच्याच कामांत प्रत्यक्षाची अपेक्षा असते. त्यामुळें आगमापेक्षां प्रत्यक्षालाच प्राबल्य मानलें पाहिजे.

(५९) वादी— प्रत्यक्षाला आगमापेक्षां प्राबल्य मानतां येत नाही. कारण, प्रत्यक्षांतील उपजीव्य अंशाशीं आगमानुमानांचा मुळीं विरोधच नाही. (६०) म्हणजे असें कीं– प्रत्यक्षप्रमाणाचें व्यवहारकालाबाध्यविषयकत्व म्ह० त्याच्या विषयाचा व्यवहारदशेमधें बाध न होणें, किंवा प्रत्यक्षप्रमाणाच्या विषयाचें व्यवहारकालाबाध्यत्व म्ह० व्यवहारदशेमधें बाध न होणें हें जें स्वरूप, तें आगमानुमानांचें उपजीव्य आहे, पण त्या स्वरूपाचा बाध करावयाचाच नाही. तर तात्त्विकत्व–आकाराचा म्ह० त्रिकालाबाध्यत्वाचा आगमानुमानांनीं बाध करावयाचा आहे. पण तो अंश उपजीव्य नाही. कारण, आगमादिकांना जें प्रत्यक्ष कारण म्हणजे उपजीव्य आहे त्यामधें त्रिकालाबाध्यत्वरूपतात्त्विकत्वाचा प्रवेश नाही. (६१) याविषयीं खंडनखंडखाद्यकारांचा ५ वा श्लोक आहे. ते म्हणतात कीं– 'कार्याच्या पूर्वकाळीं अवश्य असणें असा जो पूर्वसंबन्धनियम त्याला कारणत्व म्हणतात. हें प्रत्यक्षनिष्ठ कारणत्व प्रपंचाला सत्य आणि मिथ्या म्हणणाऱ्या तुम्हां आम्हां दोघांनाहि सारखेंच मान्य आहे. पण असें असलें तरी हेतुतत्त्वाच्या म्ह० कारणत्वाच्या स्वरूपांत अन्तर्भूत न होणारें जें सत्त्व किंवा असत्त्व त्यांच्या विषयीं यावेळीं चर्चा करणें व्यर्थ आहे'. तात्पर्य, 'कार्यात् अवश्यं पूर्वकालवर्तित्वम्' या कारणत्वामधें त्रिकालाबाध्यत्व या अंशाचा संबंध नाही. (६२) आतां जर प्रत्यक्ष हें अनुमानागमांना अपेक्षित असलेल्या सामग्रीचें ज्ञान करून देतें म्हणून तें उपजीव्य आहे आणि उपजीव्यतेमुळें तें बाधकहि आहे असें म्हणावयाचें असेल तर (६३) 'इदं रजतम्' हा भ्रम 'नेदं रजतम्' या प्रमेचा बाध करतो असें मानावें लागेल. कारण, 'नेदं रजतम्' या निषेधाला प्रतियोगीच्या

रजतम्' इति भ्रमस्य बाधोपजीव्यत्वात् कथं 'नेदं रजतम्' इति बाधबुद्धिस्तद्विरुद्धोदीयात्? (६४) अथ निषेध्यार्थसमर्पकतया प्रतियोगिज्ञानत्वेन तस्योपजीव्यत्वेऽपि तत्प्रामाण्यं नोपजीव्यम्, (६५) न हि प्रतियोगिप्रमात्वेनाभावज्ञानजनकता, गौरवात्, (६६) प्रतियोगिभ्रमादप्यभावज्ञान-दर्शनाच्च; (६७) किंतु तज्ज्ञानत्वेनैव, लाघवात्; (६८) अतस्तद्विरुद्धविषयकं ज्ञानमुदीयादेवेति ब्रूषे, (६९) तुल्यमिदं प्रकृतेऽपि, पक्षज्ञानत्वादिना कारणता, न तु तत्प्रमात्वादिनाऽपीति। (७०) अथ- यत्प्रामाण्यं स्वरूपसिद्ध्यर्थमपवादनिरासार्थं च यत्प्रामाण्यमुपजीवति तत्तस्योपजीव्यम्, (७१) यथा स्मृतेरनुभवः; न च रजतभ्रमस्तथा- इति चेत्, (७२) तर्हि व्याप्तिधियोऽपि नानुमित्युप-

---

ज्ञानाची अपेक्षा आहे, आणि अपेक्षित प्रतियोगीचें ग्रहण 'इदं रजतम्' या भ्रमानें होत आहे. म्हणून 'इदं रजतम्' हा भ्रम 'नेदं रजतम्' या बाधाचा उपजीव्य ठरणार आणि प्रबलहि ठरणार. पण मग भ्रमविरुद्ध असलेली बाधबुद्धि उत्पन्नच कशी होईल? होणार नाही. म्हणून अपेक्षित–एकदेश–ग्राहित्व असल्यानें जरी अंशतः उपजीव्यत्व असलें तरी तेवढ्यानें त्याला बाधकत्व येत नाही.

(६४) प्रतिवादी-- ही अडचण येत नाही. 'नेदं रजतम्' असा निषेध ज्याचा करावयाचा त्या निषेध्य रजताचें समर्पण करणारा म्ह० कल्पना देणारा 'इदं रजतम्' हा भ्रम प्रतियोगिज्ञानरूप आहे म्हणून जरी उपजीव्य असला तरी त्याचें प्रामाण्य कांही उपजीव्य नाही. (६५) 'नेदं रजतम्' या अभाव-ज्ञानाची जनकता 'इदं रजतम्' या भ्रमाला आहे, पण ती प्रतियोगिप्रमात्वानें नाही. एक तर प्रमा-त्वाचा प्रवेश केल्यामुळें गौरव येतें म्ह० वाजवीपेक्षां जास्त भर घालण्याचा दोष येतो, (६६) आणि दुसरें, प्रतियोगीचें भ्रमात्मक ज्ञान झालें तरी देखील त्याच्या-मुळें अभावाचें ज्ञान झालेलें दिसतें. प्रतियोगीचें ज्ञान प्रमात्मक असलें पाहिजे असें नाही. (६७) म्हणून प्रतियोगिज्ञानाची अभावजनकता प्रतियोगिज्ञानत्वानेंच मानावी. प्रमात्व म्ह० तद्वति तत्प्रकारकत्व हें गुरु आहे. (६८) तात्पर्य, 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचा प्रतियोगि-ज्ञानत्व एवढाच अंश उपजीव्य असल्यामुळें ज्ञातरज-ताशीं विरुद्ध जो रजताभाव त्याचें 'नेदं रजतम्' असें बाधज्ञान उत्पन्न व्हायला मुळींच अडचण नाही. म्हणून अपेक्षितैकदेशग्राहित्व असलें तरी उपजीव्यत्व येतें आणि बाधकत्वहि येतें. (६९) वादी— तुमचें विधान ठीक आहे. तें आमच्या प्रकृत विषयाला चांगलेंच लागूं पडतें. 'घटो मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानाचें कारण घटाचें प्रत्यक्ष आहे. त्याचें कारणत्व पक्षज्ञानत्वानें आहे म्ह० घटाचें चाक्षुषज्ञान हें अनुमानांतील पक्षाचें ज्ञान आहे म्हणून तें अनुमानाचें कारण आहे. कारणतावच्छेदक पक्षज्ञानत्व आहे. कारण, ज्ञानत्वापेक्षां प्रमात्वामधें गौरव आहे. घटाच्या प्रत्यक्षज्ञानाला पक्षप्रमात्वानें कारणता नसून पक्षज्ञानत्वानें आहे. म्हणून 'सन् घटः' या प्रत्यक्षज्ञानाशीं विरुद्ध असें 'घटो मिथ्या' असें अनुमितिज्ञान व्हायला मुळींच अडचण नाही. अनु-मानाप्रमाणेंच आगमाचेंहि समजावें.

(७०) प्रतिवादी-- उपजीव्य कोणाला मानावें? तर ज्याच्या प्रामाण्याचें स्वरूप सिद्ध होण्याकरितां आणि अपवादाचा निरास होण्याकरितां म्ह० बाध न व्हावा याकरितां ज्याच्या प्रामाण्याची अपेक्षा असते तो अपेक्षितप्रामाण्याचा आश्रय उपजीव्य होय. आणि अपेक्षा करणारा उपजीवक होय. (७१) उदा०— अनुभव हा स्मृतीचा उपजीव्य आहे. कारण, तो स्मृतीचा जनक आहे. आणि अनुभव प्रमारूप असला तर तज्जन्य स्मृति देखील प्रमारूप असते. अर्थात् स्मृतीचें स्वरूपच अनुभवा-वांचून सिद्ध होत नाही आणि अनुभवाच्या प्रामाण्या-वांचून स्मृतीचें प्रामाण्यहि सिद्ध होत नाही. यावरून पाहतां रजतभ्रम रजतनिषेधाचा उपजीव्य ठरत नाही. कारण, जरी रजतनिषेधाला स्वरूपसिद्धीकरितां रजतभ्रमाची अपेक्षा असली म्ह० त्या अंशीं उपजीव्यता असली तरी रजतनिषेधाच्या प्रामाण्याला रजतभ्रमाच्या प्रामाण्याची अपेक्षा नाही. आणि मुळांत रजतभ्रमाला प्रामाण्यच नाही. (७२) वादी-- तुमचें उपजीव्यत्वाचें लक्षण चुकीचें आहे. तसें लक्षण मानलें तर व्याप्तिज्ञान अनुमितीचें उपजीव्य मानतां येणार नाही. वस्तुतः व्याप्तिज्ञान अनुमितीचें जनक असल्यानें उपजीव्य आहे.

जीव्यत्वं स्यात्, लिङ्गाभासादपि वह्निमति वह्निप्रमादर्शनात्। (७३) ननु- येन विना यस्योत्थानं नास्ति तत्तस्योपजीव्यमित्येव वक्तव्यम्। (७४) तथा च रजतभ्रमस्योपजीव्यत्वमस्त्येव, न तु प्राबल्यम्। (७५) न ह्युपजीव्यत्वमात्रेण प्राबल्यम्, किंतु परीक्षिततया। (७६) परीक्षा च सजातीयविजातीयसंवादविसंवादाभावरूपा। (७७) न च तौ रजतभ्रमे स्तः। (७८) प्रकृते चाक्षस्य परीक्षितत्वेन प्राबल्यम्। अस्ति हि 'सन् घटः' इति विशेषदर्शनजन्यज्ञानान्तरं घटार्थक्रिया (७९) प्रत्यक्षे क्लृप्तदूरादिदोषाभावश्च। (८०) एवमेव जीवेशाभेदश्रुतौ निषेध्यार्पकभेदश्रुतिः साक्षिप्रत्यक्षं चादोषत्वात् परीक्षितमिति तदपि न बाध्यम्। (८१) एवमेव च दोषाभावादिज्ञानरूपपरीक्षायामपि अनाश्वासे (८२) वेदे पौरुषेयत्वाभावज्ञाने (८३) त्वदुक्तानुमाने च योग्यानुपलब्ध्यादिना हेत्वाभासादिराहित्य-

---

परंतु लिङ्गाभासानें अर्थात् लिङ्गभ्रमानें देखील वह्निविशिष्टपक्षावर वह्नीची प्रमात्मक अनुमिति झालेली दिसते. त्यावरून अनुमितीच्या प्रामाण्याला व्याप्तिज्ञानाचें प्रामाण्य लागतेंच असें नाही. धुळीच्या लोटावर धूमत्वाचा भ्रम झाला तरी त्यानें वह्नीची प्रमात्मक अनुमिति होऊं शकते. म्हणून उपजीव्यत्वाच्या लक्षणांतील 'यत्प्रामाण्यमुपजीवति' हें उत्तरदल अव्याप्ति आणतें. म्हणून तें लक्षण चूक आहे.

(७३) प्रतिवादी— आम्ही उपजीव्याचें लक्षण निराळें करतों. ज्याच्यावांचून ज्याचें उत्थान म्ह० उत्पत्ति होत नाही तें त्याचें उपजीव्य असतें असें आम्ही म्हणतों. (७४) अर्थात् रजतभ्रम रजतनिषेधाचा उपजीव्य आहे. पण त्याला उपजीवकापेक्षां प्राबल्य नाही. (७५) नुसतें उपजीव्यत्व असलें म्हणजे प्राबल्यहि असतें असें नाही. तर त्या उपजीव्याची परीक्षा झाली पाहिजे. परीक्षेला उतरलें तर त्याला प्राबल्य येईल. (७६) आतां परीक्षा म्हणजे काय ? तर सजातीयाशीं संवाद असून विजातीयाशीं विसंवाद नसणें. (७७) रजतभ्रम या परीक्षेला टिकत नाही. कारण, रजतभ्रमाला दुसऱ्या एखाद्या भ्रमाचा संवादहि नाही आणि विजातीय अशा रजतनिषेधाच्या प्रमेचा विसंवादाभावहि नाही, तर विसंवादच आहे. म्हणून रजतभ्रमाला उपजीव्यत्व मानलें तरी प्राबल्य मानण्याचा प्रसंग येत नाही. (७८) आतां प्रकृत 'सन् घटः' या प्रत्यक्षासंबंधानें पाहिलें तर तें परीक्षेला टिकतें म्हणून तें प्रबळ असलें पाहिजे. कारण, 'घटोऽयम्' अशा घटविशेषाच्या ज्ञानामुळें 'सन् घटः' असें सजातीय दुसरें ज्ञान उत्पन्न होतें आणि त्याचा पूर्वज्ञानाशीं संवाद असतो. त्याचप्रमाणें घटाची जलाहरण इ० अर्थक्रिया म्ह० उपयोग होत असतो. पण ती अर्थक्रिया घटज्ञानाशीं विजातीय असते. कां कीं, अर्थक्रिया हें ज्ञान नव्हे. परंतु त्या विजातीय अर्थक्रियेचा घटज्ञानाशीं विसंवाद नसून संवादच असतो. (७९) कारण, प्रत्यक्षामध्यें भ्रमोत्पादक असे जे दूरत्व, अतिसामीप्य इत्यादि दोष प्रसिद्ध आहेत, ते 'सन् घटः' या प्रत्यक्षामध्यें नाहीत. म्हणून 'सन् घटः' हें प्रत्यक्ष प्रबळ आहे. (८०) याचप्रमाणें जीवेश्वरांचा अभेद सांगणारी 'तत्त्वमसि' इ० श्रुति भेदाचा निषेध करणार आहे. तर निषेध्य जो भेद त्याचें ज्ञान पूर्वीं व्हायला पाहिजे. तें ज्ञान 'द्वा सुपर्णा' इत्यादि भेदश्रुतीवरून होतें. म्हणून भेदश्रुति अभेदश्रुतीची उपजीव्य आहे. 'नाहं परमेश्वरः' असें साक्षिप्रत्यक्षहि अभेदश्रुतीचें उपजीव्य आहे. आणि या भेदश्रुतीच्या आणि साक्षिप्रत्यक्षाच्या ठिकाणीं कोणताहि दोष नाही म्हणून तीं परीक्षित आहेत. म्हणून उपजीवक असलेल्या अभेदश्रुतीनें उपजीव्य असून परीक्षित असलेल्या भेदश्रुतीचा आणि भेदाच्या साक्षिप्रत्यक्षाचा बाध होऊं शकत नाही. सारांश, उपजीव्य असून परीक्षित व दोषशून्य असेल तर तें उपजीवकाचें बाधक असतें. याप्रमाणें सजातीयसंवाद, विजातीयविसंवादाभाव आणि दोषाभाव हे तीन अंश आहेत असें पाहणें म्हणजे परीक्षा होय. (८१) परंतु या दोषाभावादिकाच्या ज्ञानरूप परीक्षेवरहि जर वादीचा विश्वास नसेल तर मग (८२) वेदाच्या पौरुषेयत्वाभावाच्या ज्ञानावरहि विश्वास असतां कामा नये. (८३) वादीनें मांडलेल्या अनुमानावर हेत्वाभास येत नाही. हेत्वाभास असता तर तो कळला असता. पण ज्यापेक्षां योग्य म्ह० कळण्यासारखा असून त्याची उपलब्धि

ज्ञाने (८४) ब्रह्ममीमांसायां प्रत्यधिकरणं सिद्धान्त्यभिप्रेतार्थे उपक्रमाद्यानुगुण्यज्ञाने चानाश्वासः स्यात् (८५) इति प्रमाणतदाभासव्यवस्था न स्यात्- (८६) इति चेत्, न। परीक्षा हि प्रवृत्तिसंवाद-विसंवादाभावदोषाभावादिरूपा, (८७) तया च स्वसमानदेशकालीनविषयाबाध्यत्वं प्रामाण्यस्य व्यवस्थाप्यते (८८) धूमेन स्वसमानदेशकालीनवह्निरिव। (८९) तथा च व्यवहारदशामात्राबाध्यत्वं देहात्मैक्यसाधारणं परीक्षितप्रमाणे व्यवस्थितं (९०) इति कथमत्यन्ताबाध्यत्वाभावग्राहकागमानुमानयोः प्रवृत्तिर्न स्यात्? (९१) तस्माद्विश्वासप्रमाणतदाभासव्यवस्था जीवेशभेदादिकं च व्यावहारिकं (९२) इत्युपपन्नमेव सर्वं जगन्मिथ्येति। (९३) ननु- प्रत्यक्षाप्रामाण्ये तत्सिद्धस्य व्याप्त्यादेर्बाधेन (९४) अनुमेयादेरनुमित्यादिप्रामाण्यस्य च बाधः, (९५) अनुमेयादेर्व्याप्त्यादिना अनुमिति-

---

नाही त्यापेक्षां हेत्वाभास नाही, या योग्यानुपलब्धीनें होणाऱ्या हेत्वाभासादिराहित्याच्या ज्ञानावर विश्वास बसता कामा नये. (८४) आणि ब्रह्ममीमांसेमधें प्रत्येक अधिकरणांत सिद्धान्तीला इष्ट असलेल्या अर्थाला उपक्रमोपसंहार इ० तात्पर्यलिंगें अनुकूल आहेत अशा ज्ञानावर देखील विश्वास बसता कामा नये. (८५) आणि असें सर्वत्र झाल्यास खरें प्रमाण कोणतें आणि प्रमाणाभास म्ह० खोटें प्रमाण कोणतें याची व्यवस्था मुळींच लागणार नाही. म्हणून परीक्षा ही मानलीच पाहिजे. आणि जें परीक्षेला उतरलें असेल तें प्रबळ मानून बाधक मानलें पाहिजे. (८६) वादी— ज्ञानाचा प्रवृत्तीशीं संवाद असावा, विसंवाद नसावा, दोष नसावा आणि उपजीव्यत्व असावें या चार गोष्टी परीक्षा करून ठरवावयाच्या. या चारी गोष्टी आहेत असें ठरलें म्हणजे ज्ञानाच्या प्रामाण्याची परीक्षा झाली हें आम्हांलाहि मान्य आहे. (८७) या परीक्षेनें स्वसमानदेशीय आणि स्वसमानकालीन असें प्रामाण्याच्या विषयाचें अबाध्यत्व सिद्ध करावयाचें असतें. स्व म्ह० परीक्षा. जेव्हां ज्याची परीक्षा केली जाते तेव्हां त्या प्रमाणाच्या किंवा ज्ञानाच्या विषयाचा बाध होत नसतो हें त्या परीक्षेवरून ठरतें. (८८) याला उदा०— धूम वह्नीची सिद्धि करतो. पण धूमसमानदेशीय आणि धूमसमानकालीन अशाच वह्नीची सिद्धि करतो. धूम जेथें असेल तेथेंच तो वह्नीची सिद्धि करील, धूम नसलेल्या ठिकाणीं वह्नीची सिद्धि तो करणार नाही. आणि ज्यावेळीं धूम असेल त्याच वेळच्या वह्नीची सिद्धि तो करील, धूम नसेल अशा वेळच्या वह्नीची सिद्धि तो करणार नाही. (८९) तथाच काय झालें? तर परीक्षितप्रमाणाच्या ठिकाणीं देहात्मैक्यसाधारण असें व्यवहारदशामात्राबाध्यत्व सिद्ध झालें. घटाच्या प्रत्यक्षाची परीक्षा केल्यावर तें घटप्रत्यक्ष केवळ व्यवहार-दशेंत मात्र बाधित होत नाही असें ठरतें. हाच न्याय देहात्मैक्यज्ञानालाहि लागू पडतो. देहात्मैक्यज्ञान व्यवहार-दशेमधें बाधित होत नाही. देहात्मैक्याच्या ज्ञानाची परीक्षा केल्यास तें व्यवहारदशामात्राबाध्य आहे असें ठरतें. (९०) आतां जरी परीक्षा करून देहात्मैक्य-ज्ञानाचें किंवा घटप्रत्यक्षाचें व्यवहारदशामात्राबाध्यत्व ठरत असलें तरी आगमाची किंवा अनुमानाची प्रवृत्ति व्हायला काय अडचण आहे? कारण, आगमानुमानें घटादिकाला किंवा देहात्मैक्याला अत्यन्त अबाध्यत्व नाही असें दाखवून देतात. आणि प्रत्यक्ष व्यवहारकाळीं मात्र अबाध्यत्व सांगतें. अर्थात् प्रत्यक्षाशीं आगमानुमानांचा विरोध येत नाही. (९१) सारांश, वेदाच्या अपौरुषेयत्वादिकावरील विश्वास, प्रमाण आणि प्रमाणाभास यांची व्यवस्था, जीवेश्वर-भेद, कर्मकाण्ड, उपासनाकाण्ड हें सर्व व्यावहारिक आहे म्ह० व्यवहारकाळीं अबाध्य आहे असें धरलें असतांहि (९२) 'सर्व जग मिथ्या आहे' हा सिद्धान्त उपपन्न होतो. तसा सिद्धान्त मानावयास घटादिप्रत्यक्षाची अडचण मुळींच येत नाही.

(९३) प्रतिवादी— प्रत्यक्षाला जर अप्रमाण मानलें तर प्रत्यक्षावरून सिद्ध होणारी व्याप्ति, पद-ज्ञान किंवा पदार्थस्मरण यांनाहि अप्रामाण्य येणार, अर्थात् त्यांचा बाध होणार. (९४) आणि असा व्याप्त्या-दिकांचाच बाध झाल्यास अनुमिति किंवा शाब्दज्ञान यांच्या प्रामाण्याचाहि बाध होणार, आणि अनुमेय असलेले वह्न्यादि पदार्थ आणि शब्दबोध्यपदार्थ यांचाहि बाध होईल. (९५) कारण, अनुमेय वह्न्यादिपदार्थ आणि पदार्थ, वाक्यार्थ यांचे योगक्षेम म्ह० व्यवस्था,

प्रामाण्यादिना च समानयोगक्षेमत्वात्; (९६) अन्यथा प्रातिभासिकव्याप्त्यादिमता बाष्पाध्यस्तधूमेन तात्त्विको व्यावहारिको वाऽग्निर्व्यावहारिकव्याप्त्यादिमता धूमेन तात्त्विकोऽग्निः (९७) व्यावहारिकेणाबाधेन विरुद्धधर्माधिकरणत्वेन च विश्वस्य (९८) जीवेशभेदस्य च तात्त्विकं सत्त्वं सिध्येत्-(९९) इति चेत्, न। एतावता हि व्याप्त्यादिसमानसत्ताकमनुमेयं सिध्यत्वित्यापत्तेः फलितोऽर्थः, (१००) स चास्माकमिष्ट एव। न हि ब्रह्मभिन्नं क्वचिदत्यन्ताबाध्यमस्ति। (१०१) न चायमनुमेयादेर्व्याप्त्यादिना समसत्ताकत्वनियमोऽप्यस्ति, व्यभिचारिणाऽपि लिङ्गेन साध्यवति पक्षे अनुमितिप्रमादर्शनात्, (१०२) ध्वनिधर्मह्रस्वत्वदीर्घत्वादिविशिष्टत्वेन मिथ्याभूतैरपि नित्यैर्विभुभिर्वर्णैः सत्या शाब्दप्रमितिः क्रियत इति मीमांसकैरभ्युपगमात्, (१०३) गन्धप्रागभावावच्छिन्ने घटे तात्त्विकव्याप्त्यादि-

---

व्याप्ति, परामर्श, पदज्ञान, पदार्थज्ञान यांच्याशीं आणि अनुमितीचें प्रामाण्य, शाब्दज्ञानादिकांचें प्रामाण्य यांच्याशीं सारखीच आहे. त्यांतील एक बाध्य ठरलें तर तीं सगळींच बाध्य ठरतील, आणि एक अबाध्य ठरलें तर सगळींच अबाध्य ठरतील. (९६) अशी समानयोगक्षेमता जर मानली नाही तर वाफ किंवा धुकें खालून वर उफाळत असावें आणि 'तो धूर आहे' असा एखाद्याला भ्रम व्हावा, आणि 'धूम वह्निव्याप्य असतो' असें व्याप्तिस्मरणहि व्हावें. मात्र ही व्याप्ति बाष्पावर कळल्यामुळें प्रातिभासिकच असणार. म्हणून प्रातिभासिकव्याप्तिमान् असा जो बाष्पावर अध्यस्त असलेला धूम, त्यावरून तात्त्विक किंवा व्यावहारिक अशा वह्नीची सिद्धि होते असें मानावें लागेल. व्यावहारिक अशा व्याप्तिपरामर्शांनीं युक्त असलेल्या व्यावहारिक धूमावरून तात्त्विक अग्नि सिद्ध होतो असें मानावें लागेल. (९७) व्यवहारकालीं विश्वाचा बाध होत नसल्यानें विश्वाला तात्त्विकत्व आणि मिथ्यात्व अशा विरुद्धधर्मांचें अधिकरणत्व मानावें लागेल, त्यामुळें विश्वाची तात्त्विक सत्ता सिद्ध होऊं शकेल, (९८) आणि जीव नी ईश्वर यांच्या ठिकाणीं अज्ञत्व-सर्वज्ञत्व, संसारित्व-असंसारित्व असे विरुद्ध धर्म असल्यानें जीवेश्वरांचा जो भेद आहे त्याचें तात्त्विक अस्तित्व सिद्ध होऊं लागेल. ही सगळी अडचण न यावी म्हणून अनुमेय पदार्थ, व्याप्ति व शब्द यांचें मूल्य सारखेंच धरलें पाहिजे. ते सगळे समानयोगक्षेम आहेत असेंच धरलें पाहिजे. (९९) वादी— प्रतिवादीनें दिलेल्या आपत्तीवरून एकूण फलितार्थ इतकाच निघतो कीं, व्याप्ति व शब्द इत्यादिकांशीं अनुमेयादिपदार्थ समानसत्ताक असतात हें सिद्ध व्हावें. (१००) पण ही गोष्ट आम्हांला इष्टच आहे. कारण, ब्रह्मभिन्न असा कोणताच पदार्थ अत्यन्त अबाध्य असा नसतोच. ब्रह्मज्ञानानें सगळ्याच ब्रह्मभिन्नपदार्थांचा बाध होत असतो. (१०१) वास्तविक, 'अनुमेयादिपदार्थ व्याप्त्यादिकांशीं समानसत्ताकच असतात' असा नियम नाही. कारण, व्यभिचारी असलेल्या हेतूवरूनहि वस्तुतः साध्यविशिष्ट असलेल्या पक्षाची प्रमात्मक साध्यानुमिति झालेली दिसते. कोकणांत गुरांच्या गोठ्यामधें पावसाळ्यांत रात्रौ पुष्कळसा धूर करण्याकरितां धगोटी तयार करतात. त्यावेळीं अस्पष्टसा अग्निमात्र दुरून दिसतो, धूर दिसत नाही. पण तो पुष्कळच उत्पन्न झालेला असतो. दूरच्या माणसाला अस्पष्टशा अग्नीवरून 'गोष्ठः धूमवान्, अग्नेः' या अनुमानानें धूमाची प्रमात्मक अनुमिति होते. गोठा खरोखरीचा धूमवान् झालेला असतो. पण अग्नि हा हेतु धूमव्यभिचारी आहे. (१०२) अ क च ट त इत्यादि वर्ण जरी नित्य आणि विभु असले तरी ह्रस्वत्व, दीर्घत्व, प्लुतत्व, अनुनासिकत्व इत्यादि धर्म वस्तुतः ध्वनीचे असून भ्रमानें ते वर्णांचेच मानले जातात. अर्थात् ह्रस्वत्वदीर्घत्वादिविशिष्टरूपानें वर्ण मिथ्याच असतात. तथापि त्या वर्णांवरून होणारें शाब्दज्ञान सत्य असतें असें मीमांसक मानीत असतात. क्वचित् भ्रमानेंहि प्रमेची उत्पत्ति होते याला दोन उदाहरणें दिलीं. आतां एक उदाहरण प्रमेनें भ्रमाची उत्पत्ति होते याला द्यावयाचें. (१०३) गन्धप्रागभावावच्छिन्न घटावर म्ह० उत्पत्तिक्षणीं घटावर तात्त्विक अशा व्याप्तिपरामर्शांनीं युक्त असलेल्या पृथिवीत्व या हेतूनें अतात्त्विक अशा गंधाची अनुमिति झालेली दिसते. 'गन्धप्रागभावावच्छिन्नः घटः गन्धवान्,

मताऽपि पृथिवीत्वेनातात्त्विकगन्धानुमितिदर्शनात्, (१०४) प्रतिबिम्बेन च बिम्बानुमितिदर्शनात्। (१०५) न च- तत्रापि बिम्बरहितावृत्तिरूपा व्याप्तिस्तात्त्विक्येवेति- वाच्यम्, (१०६) एवं सत्यवृत्तिगगनादेरपि व्याप्यतापत्तेः। (१०७) न च- तत्र बिम्बपूर्वकत्वमेवानुमीयते बिम्बव्यतिरेकप्रयुक्तव्यतिरेकप्रतियोगित्वरूपेणाप्रातिभासिकेन हेतुनेति- वाच्यम्। (१०८) प्रयुक्तत्वं हि न तज्जनकजन्यत्वादिरूपम्, व्यतिरेकयोः परस्परं तदभावात्, (१०९) किंतु व्याप्यव्यापकभावः,

---

पृथिवीत्वात्' या अनुमानानें घटावर गन्धाची अनुमिति होते. या अनुमानांतील पृथिवीत्व हा हेतु गन्धनिरूपितव्याप्तिमान् असून ती व्याप्ति तात्त्विक आहे. 'उत्पन्नं द्रव्यं क्षणं निर्गुणं निष्क्रियं च तिष्ठति' या परिभाषेप्रमाणें घटावर उत्पत्तिक्षणीं गंध नसतो. परंतु या अनुमानानें गन्ध सिद्ध होणार. अर्थात् तो अतात्त्विकच धरला पाहिजे. तात्पर्य, प्रातिभासिक लिङ्गानें व्यावहारिक अनुमेयाची सिद्धि होते, प्रातिभासिक वर्णांनीं व्यावहारिक शाब्दबोध होतो, आणि उलट व्यावहारिक लिङ्गानें प्रातिभासिक अनुमेय सिद्ध होतें, म्हणून व्याप्त्यादिक आणि अनुमेयादिक हे समानसत्ताक असतात असा नियम सिद्ध होत नाही. (१०४) शिवाय, मिथ्याभूत प्रतिबिम्बावरून सत्य बिम्बाची अनुमिति होते हें प्रसिद्धच आहे. त्यामुळेंहि तो नियम सिद्ध होत नाही. (१०५) प्रतिवादी— व्याप्तीचें लक्षण 'साध्याभाववदवृत्तित्व' असें आहे. म्ह० साध्य नसेल तेथें हेतूनें नसणें ही व्याप्ति होय. तेव्हां बिम्ब हें साध्य जेथें नसतें तेथें प्रतिबिम्ब हा हेतुहि नसतो अशा स्वरूपाची व्याप्ति तुमच्या उदाहरणामधें असणार. पण प्रतिबिम्ब अतात्त्विक असलें तरी व्याप्ति अतात्त्विक ठरत नाही, तो तात्त्विकच आहे. म्हणून प्रतिबिम्बहेतुक बिम्बानुमितीवरून आमच्या नियमाचा भंग होत नाही. (१०६) वादी— बिम्बनिरूपित प्रतिबिम्बनिष्ठ व्याप्ति जर तुमच्या युक्तीनें तात्त्विक म्हणावयाची असेल तर गगन अवृत्ति असूनहि तें जगताचें व्याप्य आहे म्ह० गगन जगन्निरूपितव्याप्तिमान् आहे असें म्हणावें लागेल, आणि 'जगत् सत्यम्, गगनात्' अशी अनुमितिहि मानावी लागेल. जेथें सत्यत्व नसतें- शुक्तिरजतावर सत्यत्व नसतें- तेथें गगनहि नसतें म्हणून ती व्याप्ति तात्त्विक ठरेल. (१०७) प्रतिवादी-- तसें नव्हे. आमचा अभिप्राय असा कीं, प्रतिबिम्बावरून साक्षात् बिम्बाचें अनुमान करावयाचें नाही. तर प्रतिबिम्ब हें बिम्बपूर्वक असतें असें ठरवावयाचें. म्ह० बिम्ब हें साध्य नसून बिम्बपूर्वकत्व हें साध्य आहे. आणि हेतु प्रतिबिम्ब नसून बिम्बव्यतिरेकप्रयुक्तव्यतिरेकप्रतियोगित्व हा आहे. प्रतिबिम्ब प्रातिभासिक असलें तरी हा हेतु प्रातिभासिक नाही. व्यतिरेक म्ह० अभाव. जर बिम्ब नसेल तर प्रतिबिम्बहि नसतें म्ह० बिम्बाभावामुळें प्रतिबिम्बाभाव असतो. अर्थात् प्रतिबिम्बव्यतिरेक हा बिम्बव्यतिरेकप्रयुक्त असतो, आणि बिम्बव्यतिरेकप्रयुक्त जो प्रतिबिम्बव्यतिरेक त्याचें प्रतियोगि प्रतिबिम्ब असतें. आतां प्रतिबिम्ब प्रातिभासिक असलें तरी त्यावरील बिम्बाभावप्रयुक्ताभावप्रतियोगित्व हें सत्यच आहे. तात्पर्य, प्रातिभासिक नसलेल्या बिम्बाभावप्रयुक्ताभावप्रतियोगित्व या हेतूनें बिम्बपूर्वकत्वाची अनुमिति व्हावयाची तर पूर्वोक्त नियमाशीं कांहीच विरोध येत नाही. (१०८) वादी-- जरी बिम्बाभावप्रयुक्ताभावप्रतियोगित्व हा हेतु धरला तरी त्यापैकीं प्रयुक्तत्व म्हणजे काय हें पाहिलें पाहिजे. प्रयुक्तत्व म्ह० तज्जनकत्व, तज्जन्यत्व इत्यादि तर कांही धरतां येणार नाही. तत् म्ह० काष्ठभेद म्ह० लाकडाचे तुकडे होणें. तज्जनकत्व म्ह० काष्ठभेदजनकत्व कुठारावर. म्हणून कुठारावर प्रयुक्तत्व आलें. काष्ठभेद हा कुठारजन्य आहे. म्हणून काष्ठभेदाला कुठारजन्यत्व आहे. म्हणून काष्ठभेदाला कुठारप्रयुक्तत्व आहे असें प्रतिवादीचें म्हणणें. याचें तात्पर्य असें कीं- प्रयोजक म्ह० जनक आणि प्रयुक्त म्ह० जन्य. किंवा जन्य म्ह० प्रयोजक व जनक हें प्रयुक्त. परंतु हें ठीक नाही. कारण, बिम्बव्यतिरेक म्ह० बिम्बात्यन्ताभाव हा प्रतिबिम्बात्यन्ताभावाचा जनक नाही, आणि प्रतिबिम्बात्यन्ताभाव हा बिम्बाभावजन्य नाही. कारण, अत्यन्ताभाव हा नैयायिकांनीं त्रैकालिक मानलेला आहे. एवं च तो जन्यच नाही. अर्थात् वरील दोन्ही व्यतिरेक परस्परांचे जन्यजनक नाहीत. (१०९) प्रतिवादी— तर मग प्रयोज्यप्रयोजकभाव म्हणजे काय हें तुम्ही तरी सांगा! वादी— प्रयोज्यप्रयोजकभाव म्ह० व्याप्यव्यापकभाव असें आम्ही

(११०) तथा च बिम्बव्यतिरेकव्यापकव्यतिरेकप्रतियोगित्वं हेतुः, स चाऽऽकाशादौ व्यभिचार्येव। (१११) तस्मात्तत्र प्रतिबिम्बेनैव बिम्बानुमानम्, (११२) अनुमेयस्य लिङ्गव्याप्त्यादिसमानसत्ताकत्व-नियमस्यापास्तत्वात्। (११३) एतेन– शब्देऽपि योग्यतासमानसत्ताकेन शब्दार्थेन भवितव्यम्, (११४) योग्यतावाक्यार्थयोः समानसत्ताकत्वनियमात् (११५) इति कथं वेदान्तवाक्यार्थो योग्यताबाधेऽप्य-बाधितः स्यादिति– परास्तम्; (११६) वेदान्तवाक्ये अखण्डार्थरूपवाक्यार्थाबाधरूपाया योग्यताया अप्यबाधाच्च। (११७) न च– तथापि वेदान्ततज्ज्ञानप्रामाण्यमिथ्यात्वे कथं तात्त्विकाद्वैतसिद्धिरिति-

---

सांगतों. हेतूवरून म्ह० हेतूच्या ज्ञानावरून साध्याचें ज्ञान होतें म्हणून हेतु हा प्रयोजक आणि साध्य हें प्रयुक्त होय. उलट, साध्याभाव असल्यास हेत्वभाव असतो म्हणून साध्याभाव प्रयोजक असून हेत्वभाव प्रयोज्य आहे असेंहि म्हणतां येईल. (११०) तथाच आतां प्रतिवादीनें बिम्बव्यतिरेकप्रयुक्तव्यतिरेकप्रति-योगित्व असा जो हेतु दिला आहे त्याचा बिम्ब-व्यतिरेकव्यापकव्यतिरेकप्रतियोगित्व असा अर्थ झाला. 'वह्निमान् धूमात्' या ठिकाणीं धूम हेतु आणि वह्नि साध्य आहे. वह्नि नसेल तर धूम नसतो. अर्थात् वह्निव्यतिरेकाचा व्यापक धूमव्यतिरेक झाला. त्याप्रमाणें बिम्बपूर्वकत्व हें साध्य असून तादृशा-भावप्रतियोगित्व हा हेतु आहे. अर्थात् बिम्बपूर्व-कत्वाभाव हा व्याप्य असून तादृशप्रतियोगित्वाभाव हा व्यापक आहे. म्हणून बिम्बाभावव्यापकाभावप्रति-योगित्व हा हेतु ठरला. पण त्याचा आकाशादिकां-वर व्यभिचार येतो. कारण, आकाश हें अवृत्ति असल्यानें त्याचा अभाव केवलान्वयी आहे. अर्थात् तो बिम्बपूर्व-कत्वाभावाचा व्यापक आहे. म्हणून बिम्बपूर्वकत्वा-भावव्यापकाभावप्रतियोगित्व हा हेतु आकाशावर असला तरी बिम्बपूर्वकत्व हें साध्य आकाशावर नाही. हें सर्व लक्षांत घेतां प्रतिवादीचा साध्यहेतुभाव चूक आहे. (१११) म्हणून प्रतिबिम्बावरूनच बिम्बाचें अनुमान केलें पाहिजे. त्यांपैकीं हेतु प्रातिभासिक असून साध्य प्रातिभासिक नाही. (११२) सारांश, अनुमेय पदार्थ लिंगव्याप्त्यादिकांशीं समानसत्ताक असतो या नियमाचा निरास होतो. म्हणून जरी प्रत्यक्षाचें तत्त्वतः अप्रामाण्य सिद्ध होत असलें तरी अडचण येत नाही. (११३) ज्ञानाची सामग्री आणि ज्ञान हीं समानसत्ताक असलीं पाहिजेत असा नियम नसल्यानें पुढील शंकेचाहि निरास होतो. शंका अशी – शब्दप्रमाणामधेंहि योग्यतेशीं समसत्ताक असाच शब्दार्थ असायला पाहिजे. शब्दज्ञानाला आकांक्षा, योग्यता, संनिकर्ष आणि तात्पर्य ही सामग्री लागते. पैकीं योग्यता म्हणजे वाक्यांतील एका पदार्थाचा दुसऱ्या पदार्थावर होणाऱ्या अन्वयाचा बाध न होणें किंवा अन्वयाच्या बाधाच्या अभावाचें ज्ञान. (११४) ही योग्यतारूप सामग्री आणि वाक्यार्थ हें कार्य हीं दोन्ही समानसत्ताक असलीं पाहिजेत असा नियम आहे. (११५) म्हणून 'नेह नानाऽस्ति' इत्यादि द्वैतनिषेधक आगमानें सगळ्या द्वैताबरोबर योग्यतेचाहि बाध होणार. मग योग्यतेचा बाध झाला असतांहि वेदान्तवाक्याचा अर्थ अबाधित कसा राहील? तात्पर्य, सामग्री प्रातिभासिक असेल तर वेदान्तवाक्यार्थ म्ह० द्वैतनिषेधहि प्रातिभासिकच मानावा लागेल. अर्थात् द्वैत सत्य ठरेल. या शंकेचा निरास पूर्वोक्त युक्तीनें होतो. (११६) दुसरें असें कीं, आतां योग्यता आणि वाक्यार्थ यांच्या समानसत्ताकत्वाचा नियम मानला तरी देखील अडचण येत नाही. कारण, योग्यतेचा बाध होतच नाही. वेदान्तवाक्यामधील योग्यतेचें स्वरूप अखण्डार्थरूप वाक्यार्थाचा बाध न होणें असें आहे. कां कीं, वेदान्त-वाक्यार्थ अखंड असतो म्ह० त्यामधें पदार्थभेद आणि त्यांचा तादात्म्यसंयोगादिसंबंध या भानगडी नसतात. संसर्गताशून्य वाक्यार्थ म्हणजे अखंडवाक्यार्थ होय. म्हणून अखंडार्थरूपवाक्यार्थाचा बाध नसणें या स्वरूपाची जी योग्यता ती सत्यच आहे, तिचा बाध होत नाही. तात्पर्य, सामग्री आणि तज्जन्य ज्ञान यांचें समानसत्ताकत्व मानलें तरी दोष येत नाही. (११७) प्रतिवादी–– योग्यतेला मिथ्यात्व येत नसलें तरी वेदान्तवाक्य आणि वेदान्तवाक्यजन्यज्ञानाचें प्रामाण्य हीं दोन्ही जर द्वैताबरोबर मिथ्या ठरणार तर मग

वाच्यम्; (११८) शब्दतज्ज्ञानतात्त्विकत्वं हि न विषयतात्त्विकत्वे तन्त्रम्, (११९) 'इदं रजतम्' इत्यनाप्तवाक्यस्य तज्जन्यभ्रमस्य च त्वन्मते तात्त्विकत्वेऽपि तद्विषयस्यातात्त्विकत्वात्। (१२०) न च- ज्ञानप्रामाण्यस्य मिथ्यात्वे विषयस्यापि मिथ्यात्व शुक्तिरूप्यज्ञाने दृष्टमिति (१२१) प्रकृतेऽपि ज्ञानप्रामाण्यमिथ्यात्वे विषयस्यापि मिथ्यात्वं स्यादिति- वाच्यम्; (१२२) प्रामाण्यमिथ्यात्वं हि न विषयमिथ्यात्वे प्रयोजकम्, (१२३) भ्रमप्रमाबहिर्भूते निर्विकल्पके विषयबाधाभावात्, (१२४) किंतु तदभाववतितत्प्रकारकत्वादिरूपमप्रामाण्यमेव तथा; (१२५) तच्च प्रकृते नास्त्येव। (१२६) न च- अर्थाबाधरूपप्रामाण्यस्य मिथ्यात्वादर्थस्यापि मिथ्यात्वं स्यादिति- वाच्यम्; (१२७) अबाधितार्थविषयत्वं हि यत् प्रामाण्यं तस्य मिथ्यात्वं प्रकृते नार्थबाधात्, (१२८) तद्बाधकप्रमाणासंभवात्, (१२९) तस्य सर्वबाधावधित्वात्, (१३०) किंतु तद्विषयत्वरूपसंबन्धबाधात्तथा।

अद्वैतसिद्धि तरी तात्त्विक कशी ठरेल? तोहि मिथ्याच मानावी लागेल. (११८) वादी-- वेदान्तवाक्यादिकांना मिथ्यात्व ठरलें तरी वेदान्तवाक्याचा जो ब्रह्मैकत्वरूप विषय म्ह० अखण्डार्थ तो मिथ्या ठरत नाही. कारण, वाक्यविषयाच्या म्ह० वाक्यार्थाच्या तात्त्विकत्वाचें तंत्र म्ह० प्रयोजक 'शब्द आणि शब्दजन्यज्ञान यांचें तात्त्विकत्व' हें नाही. (११९) कारण, 'इदं रजतम्' असें अनाप्त मनुष्याचें म्ह० लुच्चा माणसाचें वाक्य आणि तादृशवाक्यजन्य भ्रम हे प्रतिवादीच्या मतानें तात्त्विकच असतात, परंतु 'इदं रजतम्' या वाक्याचा विषय जें रजत तें तात्त्विक नसतें. म्हणून शब्द आणि तज्जन्य ज्ञान यांचें तात्त्विकत्व विषयाच्या तात्त्विकत्वाचें प्रयोजक नाही. (१२०) प्रतिवादी-- 'ज्ञानाचें प्रामाण्य जर मिथ्या असलें तर ज्ञानाचा विषयहि मिथ्या असतो' असा नियम शुक्तिरजताच्या ज्ञानामधें दिसून येतो. 'इदं रजतम्' या वाक्याचें प्रामाण्य मिथ्या आहे तर रजतज्ञानाचा विषय जें रजत तेंहि मिथ्याच असतें. (१२१) तरमग प्रकृत तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्यज्ञानाचें म्ह० ब्रह्मात्मैकत्वाच्या ज्ञानाचें प्रामाण्य जर मिथ्या मानलें तर त्याचा विषय जें ब्रह्मात्मैकत्व तेंहि मिथ्याच ठरेल. (१२२) वादी-- प्रामाण्य मिथ्या असलें तरी विषय मिथ्या असला पाहिजे असें ठरत नाही. कां कीं, विषयमिथ्यात्वाचें प्रयोजक प्रामाण्याचें मिथ्यात्व नव्हे. (१२३) निर्विकल्पक ज्ञान हें भ्रम आणि प्रमा या दोहोंच्याहि बाहेरचें आहे म्ह० निर्विकल्पक ज्ञानाला भ्रमहि म्हणतां येत नाही आणि प्रमाहि म्हणतां येत नाही. भ्रमत्व किंवा प्रमात्व हें प्रकाराधीन असतें. पण निर्विकल्पामधें प्रकारच नसतो. एवंच निर्विकल्पकाला प्रमात्व नसतें. अर्थात् निर्विकल्पकाच्या प्रामाण्याचें मिथ्यात्वच सिद्ध आहे. तथापि त्याच्या विषयाचा बाध होत नसतो. घटत्वनिर्विकल्पकज्ञानाचा विषय जें घटत्व तें तार्किकादिमतानें मिथ्या नसतें. (१२४) तर मग विषयमिथ्यात्वाचें प्रयोजक काय? असा प्रश्न येईल. तर तदभाववति तत्प्रकारकत्व किंवा तद्वति तदभावप्रकारकत्व अशा स्वरूपाचें जें अप्रामाण्य तें विषयमिथ्यात्वाचें प्रयोजक आहे. (१२५) आणि तें प्रयोजक प्रकृत तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्य अखण्डार्थज्ञानाचे ठिकाणीं नाही. (१२६) प्रतिवादी-- वाक्यार्थाचा बाध नसणें म्हणजेच वाक्यजन्यज्ञानाचें प्रामाण्य असें धरलें तर तें अर्थाबाधरूप प्रामाण्य मिथ्या असल्यामुळें वाक्यार्थालाहि मिथ्यात्व येणारच. अर्थात् ब्रह्मात्मैकत्व सत्य ठरत नाही. (१२७) वादी-- अर्थाबाध म्ह० अबाधितार्थविषयकत्व म्ह० वाक्याचा अर्थ बाधित नसणें असें अबाधितार्थविषयकत्वरूप प्रामाण्य धरलें तरी प्रकृत वेदान्तवाक्याच्या अबाधितार्थविषयकत्वरूप प्रामाण्याला अर्थाचा बाध झाल्यामुळें येणारें मिथ्यात्व प्रसक्त होत नाही. (१२८) कारण, ब्रह्मात्मैक्यरूप वाक्यार्थाचा बाध करणारें प्रमाणच संभवत नाही. (१२९) ब्रह्म हें सर्वांच्या बाधाचा अवधि आहे. ब्रह्म गृहीत धरल्यावरच इतरांचा बाध होऊं शकतो. आणि अबाधित ब्रह्मामुळेंच वेदान्तवाक्याच्या अर्थाबाधरूप प्रामाण्याचें मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही. (१३०) परंतु अबाधितार्थविषयकत्वरूप प्रामाण्याचें मिथ्यात्व तद्विषयत्वरूप म्ह० वाक्यार्थज्ञानविषयत्वरूप संबंधाचा

(१३१) तथा चाबाधितार्थविषयत्वरूपप्रामाण्यमिथ्यात्वेऽपि नार्थो मिथ्या, (१३२) विशिष्टस्यैकांशमिथ्यात्वेऽप्यपरांशसत्यत्वात्, (१३३) यथा दण्डबाधनिबन्धनदण्डिपुरुषबाधेऽपि पुरुषो न बाधित एवेति।

इति प्रत्यक्षप्राबल्यस्य भङ्गः।

प्र. २३ – प्रत्यक्षस्य अनुमानेन बाधः

(१) किंच, विपक्षबाधकसचिवमनुमानमपि प्रत्यक्षबाधकम्। (२) ननु– एवमपि 'औदुम्बरीं स्पृष्ट्वोद्गायेत्' 'ऐन्द्या गार्हपत्यमुपतिष्ठते' 'शरमयं बर्हिर्भवति' इतिश्रुतित्रयग्राहि प्रत्यक्षं यथा-

---

बाध झाल्यामुळें येईल. ब्रह्म एकमेवाद्वितीय असल्यानें त्याचा कोणाशीं संबंध असणेंच शक्य नाही. वाक्याचा किंवा वाक्यजन्य ज्ञानाचा अर्थाशीं विषयत्वरूप संबंध असतो. पण ब्रह्मरूप अर्थाशीं असलेल्या या विषयत्वरूप संबंधाचा बाध होतो. त्यामुळें फार तर वेदान्तवाक्याच्या अबाधितार्थविषयकत्वरूप प्रामाण्याला मिथ्यात्व येईल. (१३१) परंतु तसें मिथ्यात्व आलें तरी ब्रह्मात्मैक्यरूप अर्थ मिथ्या ठरत नाही. (१३२) कारण, विशिष्ट अर्थापैकीं एखाद्या अंशाला मिथ्यात्व प्रसक्त झालें तरी इतर अंश सत्य असतो. प्रकृत विशिष्टपदार्थ म्ह० वाक्यार्थज्ञानविषयत्वविशिष्ट ब्रह्म हा पदार्थ. त्यापैकीं विषयत्व हा संबंधरूप एक अंश. तो जरी मिथ्या असला तरी इतर अंश म्ह० शुद्ध ब्रह्म हा अंश असत्य ठरत नाही, त्याला मिथ्यात्व येत नाही. (१३३) उदाहरणार्थ– दण्डाचा बाध हें ज्याचें निबन्धन म्ह० कारण आहे असा जरी दण्डी पुरुषाचा म्ह० दण्डविशिष्टपुरुषाचा बाध झाला तरी शुद्ध पुरुष बाधित होत नाहीच. 'लाठीवाला मनुष्य' असें प्रथमतः ज्ञान झालें. पण नंतर त्या मनुष्याजवळ लाठी नाही असें कळलें म्ह० दंडाचा बाध झाला. त्यामुळें 'लाठीवाला मनुष्य नाही' असा दण्डविशिष्टपुरुषाचाहि बाध झाला. तरी पण शुद्ध पुरुषाचा बाध होत नाही. दण्ड नसला तरी पुरुष असतोच. याप्रमाणें वेदान्तवाक्य किंवा तज्जन्य ज्ञान यांचा संबन्धबाधामुळें बाध झाला तरी अखण्डवाक्यार्थाचा बाध होत नाही. म्हणून तात्त्विक अशा अद्वैताची सिद्धि होते.

सारांश, उपजीव्यत्वामुळेंहि आगमानुमानापेक्षां प्रत्यक्षाचें प्राबल्य सिद्ध होत नाही.

प्र. २३

(१) प्रत्यक्ष अनुमानाचा बाध करीत नाही, उलट अनुमानच प्रत्यक्षाचा बाध करतें. मात्र त्या अनुमानाला विपक्षबाधक अशा तर्काचें साह्य पाहिजे म्ह० अनुमान सांगतें तसें न मानल्यास तर्कविरोध येत असला पाहिजे.

(२) प्रतिवादी–– अनुमानाला प्रत्यक्षाचें बाधकत्व मानल्यास सगळी मीमांसा उन्मृदित होईल, मीमांसेचा उन्मर्द होईल म्ह० हरताळ फासल्यासारखें होईल. कसें तें पहा– अग्निष्टोमामधें 'सद' नांवाच्या मंडपांत एक उंबराची दुबेळक्याची यजमानाइतकी उंच फांदी पुरावयाची असते. त्या फांदीजवळ बसून उद्गाता, प्रस्तोता आणि प्रतिहर्ता हे ऋत्विक् सामें गातात. हीं सामें गायच्यावेळीं उद्गात्यानें त्या औदुंबरीला स्पर्श करावा असें 'औदुम्बरीं स्पृष्ट्वा उद्गायेत्' ही श्रुति सांगत आहे. ही औदुम्बरी शाखा 'अहत' म्ह० एकदां धुतलेलें, न वापरलेलें आणि न फाटलेलें अशा वस्त्रानें गुंडाळावयाची असते. 'औदुम्बरी सर्वा वेष्टयितव्या' ही स्मृति असें सांगते कीं, शेंड्यापासून बुडख्यापर्यंत सगळी औदुम्बरी अहतवस्त्रानें गुंडाळावी. अर्थात् ही स्मृति पूर्वोक्त श्रुतीशीं विरुद्ध आहे. कारण, सगळी औदुंबरी गुंडाळली तर तिला स्पर्श करता येणार नाही. मीमांसाभाष्यकारांनीं असा सिद्धान्त केला आहे कीं, ही स्मृति पूर्णपणें प्रमाण मानावयाची नाही. औदुंबरी स्मृतीनें सांगितल्याप्रमाणें गुंडाळावयाची पण सगळी गुंडाळावयाची नाही. उद्गाता स्पर्श करूं शकेल इतका बुडख्याजवळचा भाग उघडाच ठेवावयाचा. तात्पर्य, श्रुतीनें स्मृतीचा बाध करावयाचा. श्रुति अन्यनिरपेक्ष असल्यानें ती प्रत्यक्षासारखी झाली म्हणून श्रुति गौणरितीनें प्रत्यक्षच होय. आतां स्मृति श्रुत्यनुसारी असेल

क्रमं 'औदुम्बरी सर्वा वेष्टयितव्या' इति स्मृतिरूपेण सर्ववेष्टनश्रुत्यनुमानेन 'कदा चन स्तरीरसि नेन्द्र सश्चसि दाशुषे' इतिमन्त्रसामर्थ्यलक्षणेनेन्द्रशेषत्वश्रुत्यनुमानेन चोदनालिङ्गरूपेण कुशश्रुत्यनुमानेन च बाध्येत इति सर्वमीमांसोन्मृदिता स्यात्- (३) इति चेत्, न, वैषम्यात्। (४) तथाहि- किमिदमापाद्यते ? श्रुतित्रयग्राहिप्रत्यक्षमनुमानैर्बाध्येतेति वा, प्रत्यक्षविषयीभूतश्रुतित्रयमिति वा ? (५) नाऽऽद्यः, विरोधाभावेन तद्बाध्यबाधकभावस्य शास्त्रार्थत्वाभावात्, अस्माभिरनभ्युपगमाच्च,

---

तरच प्रमाण मानावयाची असते. आणि स्मृतीच्याच अर्थाची श्रुति जरी प्रत्यक्ष सांपडत नसली तरी प्रत्यक्ष-श्रुतिविरोध नसल्यास स्मृतीवरून 'अशा अर्थाची एखादी श्रुति असेल' असें श्रुतीचें अनुमान करावयाचें असतें. म्हणून स्मृति अनुमानासारखी असल्यानें तिला अनुमान म्हणतात. औदुंबरीचें सर्ववेष्टन सांगणारी स्मृति आहे. तिच्यावरून तशा अर्थाच्या श्रुतीचें अनुमान करावें असें पूर्वपक्षाचें म्हणणें. पण शबराचार्यांच्या मीमांसा-सिद्धान्ताप्रमाणें 'औदुम्बरी सर्वा वेष्टयितव्या' या स्मृतिरूपी सर्ववेष्टनश्रुत्यनुमानाचा स्पर्शविधायक श्रुतीनें बाध करावयाचा आहे. परंतु प्रकृतवादीच्या मतानें पाहिलें तर स्मृतिरूपी सर्ववेष्टनश्रुत्यनुमानानें प्रत्यक्षश्रुतीचा बाध होतो असें मीमांसासिद्धान्तविरुद्ध मानावें लागेल.

दुसरें उदाहरण- 'ऐन्द्रचा गार्हपत्यमुपतिष्ठते' म्ह० 'कदा चन०' इत्यादि इन्द्रदेवताक ऋचेनें गार्हपत्य अग्नीचें उपस्थान करावें. ही श्रुति ऐन्द्रमन्त्रानें गार्हपत्याचें उपस्थान म्ह० स्तुति करावयास सांगते. परंतु 'कदा चन स्तरीरसि नेन्द्र सश्चसि दाशुषे (ऋ. सं. ८।५१।७)- इन्द्रदेवा ! तुला हवि देणाऱ्याचा नाश तूं केव्हांहि करीत नाहीस, तर त्याची इष्टसिद्धि करतोस' या मन्त्राचें सामर्थ्य म्ह० शब्दार्थ पाहिला तर 'कदा चन०' या मन्त्रानें इन्द्राचें उपस्थान करावें असें ठरतें. परंतु इन्द्राचें उपस्थान करावें या अर्थाची श्रुति उपलब्ध नाही. तथापि 'कदा चन०' या मन्त्राला इन्द्रशेषत्व म्ह० इन्द्रोपस्थानशेषत्व सांगणाऱ्या श्रुतीचें अनुमान करता येईल. अर्थात् गार्हपत्योपस्थान सांगणारी प्रत्यक्षश्रुति आणि अनुमेयश्रुति यांच्यामधें विरोध आला. मीमांसासिद्धान्त असा कीं- प्रत्यक्षश्रुतीनें इन्द्रशेषत्वानुमानाचा म्ह० मन्त्रलिङ्गाच्या अनुमान-सामर्थ्याचा बाध होतो. आतां प्रकृतवादीच्या म्हणण्या-प्रमाणें पाहतां इन्द्रशेषत्वश्रुतीच्या मन्त्रसामर्थ्यरूप अनुमानानें 'ऐन्द्रचा गार्हपत्यम्' या श्रुतीचा बाध व्हायला पाहिजे. अर्थात् मीमांसेला हरताळ फासल्यासारखा झाला.

तिसरें उदाहरण- 'शरमयं बर्हिर्भवति' म्ह० 'शत्रुनाशार्थ करावयाच्या अभिचारकर्मामधें वेदीमधें आंथरावयाचें बर्हि 'शर' नांवाच्या दर्भांचें असावें' ही श्रुति प्रत्यक्ष आहे. अग्निष्टोमरूप प्रकृतियागामधें बर्हि कुशनामक दर्भांचें असतें. आणि 'प्रकृतिवत् विकृतिः कर्तव्या' या चोदनावाक्यावरून म्ह० अति-देशावरून विकृतिरूप असलेल्या श्येन, इषु इत्यादि अभिचारकर्मांमधें कुशमय बर्हीची प्राप्ति येते. या चोदनालिङ्गावरून 'अभिचारकर्मामधेंहि कुशमय बर्हि घ्यावें' अशा अर्थाच्या श्रुतीचें अनुमान करावें असें मीमांसेमधील पूर्वपक्षाचें म्हणणें आहे. याविषयीं मीमांसेचा सिद्धान्त असा आहे कीं- 'शरमयं बर्हिः' या विशेषश्रुतीनें कुशश्रुतीच्या चोदनालिङ्गरूपी अनुमानाचा बाध होतो. आतां प्रकृतवादीच्या मताप्रमाणें पाहतां कुशश्रुत्यनुमानानें प्रत्यक्षश्रुतीचा बाध व्हायला पाहिजे. अर्थात् मीमांसेचा विध्वंस होणार. तात्पर्य, 'औदुम्बरीं०' 'ऐन्द्रचा०' आणि 'शरमयं०' या तिन्ही श्रुतींचा निरनिराळ्या अनुमानानें बाध होण्याचा प्रसंग आल्यानें वादीच्या मताला मीमांसेचा विरोध आहे.

(३) वादी-- हा आक्षेप ठीक नाही. प्रतिवादीनें दाखविलेल्या दृष्टान्त-दार्ष्टान्तिकांमधें विसदृशपणा आहे. (४) कसें तें पहा- आम्ही विचारतों कीं, प्रतिवादी जी आपत्ति देतो आहे ती श्रुतित्रयाचें ग्राहक जें श्रोत्रजन्य प्रत्यक्ष त्याचा अनुमानानें बाध होईल अशी आपत्ति, किंवा प्रत्यक्ष होणाऱ्या श्रुतित्रयाचा बाध होईल अशी आपत्ति ? म्ह० श्रुतिप्रत्यक्षाचा बाध कीं प्रत्यक्षश्रुतीचा बाध ? (५) पैकीं पहिला पक्ष धरता येत नाही. कारण, श्रुतीच्या श्रावणप्रत्यक्षाशीं सर्ववेष्टनादिश्रुत्यनुमानाचा विरोध मुळींच नाही. म्हणून

अनुक्तोपालम्भमात्रत्वे निरनुयोज्यानुयोगापत्तेः। (६) अत एव न द्वितीयः, प्रत्यक्षाविषयीभूतश्रुतित्रयस्य लिङ्गबाधकत्वपरेऽपि शास्त्रे प्रत्यक्षस्य लिङ्गबाध्यत्वे विरोधाभावात्। न हि शब्दप्रत्यक्षयोरैक्यमस्ति। शब्दस्य च सर्वप्रमाणापेक्षया बलवत्त्वमवोचाम। (७) तस्मान्मौढ्यमात्रमेतन्मीमांसाविरोधोद्भावनम्। (८) ननु– प्रत्यक्षस्य लिङ्गबाध्यत्वे वह्न्यौष्ण्यप्रत्यक्षं शैत्यानुमानस्याऽऽत्मस्थायित्वप्रत्यभिज्ञानं च क्षणिकत्वानुमानस्य बाधकं न स्यात्, (९) प्रत्युतानुमानमेव तयोर्बाधकं स्यात्– (१०) इति चेत्, न, अर्थक्रियासंवादेन श्रुत्यनुग्रहेण च तत्र प्रत्यक्षयोः प्राबल्ये-

---

श्रोत्रजन्यप्रत्यक्ष आणि उक्त अनुमानें यांचा बाध्यबाधकभाव मीमांसाशास्त्रानें सांगितलेलाच नाही. अर्थात् तो शास्त्रार्थच नव्हे. आणि आम्ही देखील तसा बाध्यबाधकभाव मानलेला नाही. आतां जर प्रतिवादी केवळ अनुक्तोपालंभ करीत असेल म्ह० आम्ही तसें म्हटलेलें नसतां तसें सांगितल्याचा आमच्यावर आरोप करून आपत्ति देत असेल तर निरनुयोज्यानुयोग नांवाचें निग्रहस्थान प्रतिवादीवर येईल. निग्रह म्ह० पराजय. निग्रहस्थान म्ह० ज्या कारणानें पराजय होतो तें. अनुयोग म्ह० आरोप, आक्षेप. अनुयोज्य म्ह० अनुयोग करण्यास योग्य, ज्याच्यावर अनुयोग करावयाचा तो. निरनुयोज्य म्ह० अनुयोगाला अपात्र. निरनुयोज्यानुयोग म्ह० निरनुयोज्यावर अनुयोग करणें. जो निरनुयोज्यानुयोग करतो त्याचा पराजय होतो असें वादशास्त्र, न्यायशास्त्र सांगतें. तात्पर्य, पहिली आपत्ति आमच्यावर येत नाही. (६) दुसरा पक्षहि धरता येत नाही म्ह० दुसरी आपत्ति पण आमच्यावर येत नाही. कारण, प्रत्यक्षविषयीभूत असलेलें 'औदुम्बरीं स्पृष्ट्वा' इत्यादि श्रुतित्रय सर्ववेष्टनादिलिंगाचें बाधक आहे असें मीमांसाशास्त्र जरी सांगत असलें तरी प्रत्यक्षाचा लिंगानें म्ह० अनुमानानें बाध होतो कीं नाही याविषयीं कांही बोलत नसल्यानें त्याच्याशीं आमच्या विधानाचा विरोध येत नाही. (७) यावरून लक्षांत येईल कीं, मीमांसेचा उपमर्द केल्याची जो आपत्ति प्रतिवादीनें आमच्यावर आणली, मीमांसेच्या विरोधाचें जें उद्भावन केलें, तो केवळ मूर्खपणाचा बाजार आहे.

(८) प्रतिवादी— तें असो म्हणा! पण जर प्रत्यक्षाचा लिंगानें बाध होत असेल तर वह्नीच्या उष्णतेचें प्रत्यक्ष 'वह्निः शीतः, द्रव्यत्वात्, जलवत्' या शैत्यानुमानाचें वस्तुतः बाधक असतें, पण तें बाधक नाही असें म्हणावें लागेल.

आत्मा स्थिर आहे म्हणजे क्षणिक नाही अशी प्रत्यक्षात्मक प्रत्यभिज्ञा आहे. ती आत्म्याच्या क्षणिकत्वाची वस्तुतः बाधक आहे. पण आतां तसें मानतां येणार नाही. आत्मा क्षणिक आहे, द्वितीयक्षणीं आत्म्याचा नाश होतो असें बौद्ध मानतात. यावर आत्मस्थिरतावादीचें उत्तर असें कीं— 'योऽहं बाल्ये पितरौ अन्वभूवं सोऽहं स्थाविरे प्रणप्तॄन् अनुभवामि' म्ह० 'जो मी लहानपणीं आईबापांच्या कृपेचा अनुभव घेत होतों तोच मी आज म्हातारपणीं नातवंड–पंतवंडांना पहात आहे' असें ज्ञान होत असतें. या ज्ञानाला प्रत्यभिज्ञा म्हणतात. अभिज्ञा म्हणजें पहिलें ज्ञान. आणि प्रत्यभिज्ञा म्हणजे दुसऱ्यांदा पाहिल्यावर मागल्याची ओळख पटणें. 'जो मी बाल होतों तोच मी आज म्हातारा आहें' या ज्ञानामधें लहानपणच्या स्वतःची म्हातारपणीं ओळख पटत आहे. आणि बाल आणि वृद्ध असा मी एकच आहे असें ठरत आहे. यावरून आत्मा स्थिर आहे असें ठरतें. म्हणून आत्मा क्षणिक नाही. तात्पर्य, प्रत्यभिज्ञात्मक प्रत्यक्षानें क्षणिकत्वानुमानाचा बाध वस्तुतः होत असतो. पण अनुमानानें प्रत्यक्षाचा बाध होतो असें मानल्यास तें जमत नाही. (९) उलट शैत्यानुमानानें औष्ण्यप्रत्यक्षाचा आणि क्षणिकत्वानुमानानें स्थायित्वप्रत्यभिज्ञेचा बाध होतो असें मानावें लागेल. (१०) वादी— हा दोष येत नाही. कारण, वह्नीच्या औष्ण्याच्या प्रत्यक्षाला अर्थक्रियेशीं संवाद असल्यानें प्राबल्य आहे म्हणून तें शैत्यानुमानाचा बाध करतें. त्वगिंद्रियानें 'अग्नि प्रखर आहे' असें कळलें. पुढें एकदां खूप उष्णता उत्पन्न करण्याच्या प्रसंगीं अग्नीचा उपयोग केला. धगोटी पेटवल्यानें थंडी पळाली.

नानुमानबाधकत्वात् । (११) अपरीक्षितप्रत्यक्षं हि परीक्षितानुमानापेक्षया दुर्बलम्, (१२) 'नीलं नभः' इति प्रत्यक्षमिव नभोनीरूपत्वानुमानापेक्षया, (१३) अतो न सामान्यतो दृष्टमात्रेण सर्वसंकरापत्तिः । (१४) ननु- एवं पशुत्वेन शृङ्गानुमानमपि स्यात्, 'लाघवात् पशुत्वमेव शृङ्गवत्त्वे तन्त्रम्, न तु तद्विशेषगोत्वादिकम्, अननुगतत्वेन गौरवात्' इत्येतत्तर्कसध्रीचीनत्वेन प्रत्यक्षापेक्षया प्राबल्यात् । (१५) अनुकूलतर्कसाचिव्यमेव हि अनुमाने बलम् ।' (१६) एवं च येनकेनचित्

अग्नीमुळें उष्णता उत्पन्न होऊन थंडी नाहीशी होणें ही अग्नीची अर्थक्रिया होय. अर्थस्य फलस्य क्रिया करणम्. येथें त्वाचप्रत्यक्ष आणि अर्थक्रिया यांचा संवाद झाला, त्यांची तोंडमिळवणी झाली. अर्थक्रिया-संवादामुळें त्वाचप्रत्यक्ष प्रबळ ठरल्यानें तें अनुमानाचा बाध करतें. आतां आत्मस्थायित्वप्रत्यभिज्ञेवर आत्म्याचें नित्यत्व सांगणाऱ्या 'न जायते म्रियते वा विपश्चित्' (कठ. उ. २।१८) इत्यादिश्रुतीचा अनुग्रह आहे म्हणजे प्रत्यभिज्ञेचा श्रुतीशीं संवाद आहे. म्हणून प्रत्यभिज्ञा-रूप प्रत्यक्ष क्षणिकत्वानुमानापेक्षां प्रबळ आहे. म्हणून तें क्षणिकत्वानुमानाचा बाध करतें. (११) आम्हांला एवढेंच सांगावयाचें आहे कीं, प्रत्यक्ष म्हटलें म्हणजे तें अनुमानापेक्षां प्रबळच असावयाचें आणि अनुमान नेहमीं दुर्बळच असावयाचें असें नाही. तर परीक्षेला न टिकणारें प्रत्यक्ष परीक्षेला टिकणाऱ्या अनुमानापेक्षां दुर्बळ असतें. (१२) याला उदाहरण– 'नीलं नभः– आकाशाचा रंग निळा' असें प्रत्यक्ष आहे. आणि 'नभः नीरूपम्, विभुत्वात्, आत्मवत्' असें नभाच्या रूपरहितत्वाचें अनुमान आहे. 'नीलं नभः' हें प्रत्यक्ष परीक्षेला टिकत नाही, पण अनुमान टिकतें. म्हणून नभोनीरूपत्वानु-मानापेक्षां नभोनैल्याचें प्रत्यक्ष दुर्बल आहे, त्याचा अनुमानानें बाध होतो. सारांश, 'सन् घटः' हें प्रत्यक्ष परीक्षेला टिकत नाही आणि 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' इत्यादि अनुमान परीक्षेला टिकणारें आहे. म्हणून त्या अनुमानापेक्षां 'सन् घटः' इत्यादि प्रत्यक्ष दुर्बल असल्यानें बाधित होतें. (१३) प्रकृत मुद्दा असा कीं, प्रत्यक्षाचें अनुमानापेक्षां प्राबल्य सामान्यतः दृष्ट असलें म्ह० बऱ्याच ठिकाणीं तसें दिसत असलें तरी त्यांच्या प्राबल्यदौर्बल्याचा संकर म्ह० घोटाळा करता कामा नये. सरसकट प्रत्यक्षाचें प्राबल्य मानलें तर सर्व घोटाळा केल्याची आपत्ति येईल.

(१४) प्रतिवादी–– परीक्षित अनुमान प्रत्यक्षापेक्षां प्रबळ असतें असें वादीचें म्हणणें. पण अनुमानाची परीक्षा करावयाची कशी? तर अनुमानाला तर्काचें पाठबळ आहे कीं नाही हें पहावयाचें. तर्काचें पाठबळ असेल तर तें अनुमान प्रबळ समजावें असा वादीचा अभिप्राय दिसतो. तर मग आतां 'पशुत्व' या हेतूनें शिंगाचें अनुमानहि प्रबळ ठरेल. 'अश्वः शृङ्गवान्, पशुत्वात्, गोवत्' या अनुमानानें 'घोड्याला शिंग नसतें' या प्रत्यक्षाचा बाध व्हायला पाहिजे. शृङ्गानु-मानाला लाघवतर्काचें पाठबळ आहे. शिंग असण्याचें तंत्र म्ह० प्रयोजक कोण हें पाहिलें तर 'पशुत्व' हेंच शृंगवत्त्वाचें तंत्र ठरतें. गोत्व, महिषत्व, हरिणत्व हें शृंगवत्त्वाचें प्रयोजक नव्हे. पशुत्व हा सामान्यधर्म एक असून गोत्वादि विशेषधर्म पशुत्वाच्या पोटांतील असल्यानें ते बहुत आहेत. एका सामान्याला प्रयोजकत्व मानण्यांत लाघव असून विशेषामधें गौरव असतें. कारण, बहुत विशेषांना प्रयोजकत्व मानावें लागतें. पशुत्व हें बैल, रेडा, हरिण इत्यादि सर्व पशूंच्या ठिकाणीं अनुगत आहे. परंतु गोत्व हा धर्म महिषादिकांवर राहत नसल्यानें सर्व पशूंच्या ठिकाणीं अनुगत नाही. 'गौरव न करतां लाघव करावें' असा लोकशास्त्रसिद्ध तर्क आहे. आणि 'शृंगित्वाचें प्रयोजक म्ह० तन्त्र लाघवामुळें पशुत्व आहे, गोत्व-महिषत्वादिक गौरवा-मुळें नाही' अशा लाघवतर्काशीं 'घोड्याला शिंग असलें पाहिजे, कारण तो पशु आहे' हें अनुमान सध्रीचीन म्हणजे सहवर्तमान आहे. आतां जरी 'घोड्याला शिंग नसतें' असें चाक्षुषप्रत्यक्ष आहे, तथापि त्याच्यापेक्षां तर्कसध्रीचीन असल्यानें म्हणजे तर्काचें पाठबळ असल्यानें वरील अनुमानच वादीच्या म्हणण्याप्रमाणें प्रबळ ठरतें. अनुमानाचा प्रबळपणा म्हणजे अनुकूलतर्कसाचिव्यच असणार, इतर संभवत नाही. (१५) राजाला सचिवाचें बळ असतें. अनु-मानाचा सचिव तर्क आहे. (१६) याप्रमाणें अनुकूल-लाघवतर्कसाचिव्यामुळें एखाद्या सामान्यधर्मावरून वाटेल त्या पक्षावर वाटेल त्या साध्याचें अनुमान

सामान्यधर्मेण सर्वत्र यत्किंचिदनुमेयम्, लाघवतर्कसाचिव्यस्य सत्त्वात्, तावतैव प्रत्यक्षबाधकत्वात् (१७) इति व्यावहारिक्यपि व्यवस्था न स्यात्। न ह्यत्र प्रत्यक्षबाधादन्यो दोषोऽस्ति- (१८) इति चेत्, न, अयोग्यशृङ्गादिसाधने प्रत्यक्षबाधस्यासंभवेन तत्र व्याप्तिग्राहकतर्केष्वाभासत्वस्य त्वयाऽपि वक्तव्यत्वेन व्यवस्थाया उभयसमाधेयत्वात्। (१९) न हि तर्काभाससध्रीचीनमनुमानं प्रमाणमिति केनाप्यभ्युपेयते। (२०) अत उपपन्नं सत्तर्कसचिवमनुमानं प्रत्यक्षस्य बाधकमिति।

इति प्रत्यक्षस्य अनुमानेन बाधः।

प्र. २४ – प्रत्यक्षस्य आगमेन बाधः

(१) किंच, परीक्षितप्रमाणभावशब्दबाध्यमपि प्रत्यक्षम्। (२) ननु- प्रत्यक्षं यदि शब्दबाध्यं

खुशाल करावें. त्याला लाघवतर्काचें पाठबळ असलें म्हणजे झालें. लाघवतर्काच्या आधारानेंच अनुमान प्रत्यक्षाचा बाध करणार. (१७) पण याचा परिणाम असा होणार कीं, व्यवहारांतील नित्याची व्यवस्था सगळी उलटीपालटी होऊन जाणार. वास्तविक, व्यावहारिक व्यवस्था तरी बिघडता कामा नये. तर वादीच्या म्हणण्यांत जर कांही दोष असेल तर एवढाच कीं, प्रत्यक्षाचा बाध होतो असें वादी मानतो. प्रत्यक्षाच्या बाधाखेरीज दुसरा दोष नाही. तात्पर्य, प्रत्यक्षच प्रबळ मानलें पाहिजे. (१८) वादी— अव्यवस्था-दोष तुमच्यावरहि येतो. अर्थात् व्यवस्था लावण्याचा भार तुम्हां–आम्हां दोघांवरहि आहे. व्यवस्थेचें समाधान दोघांनींहि केलें पाहिजे. म्हणजे असें— अयोग्य म्ह० प्रत्यक्ष न दिसणारें शिंग जर अनुमानानें सिद्ध करावयाचें असेल तर त्या अनुमानानें 'घोड्याला शिंग नसतें' या प्रत्यक्षाचा बाध होणें संभवत नाही. म्हणून अनुमानांतील व्याप्तीच्या निश्चयाला उपयोगी पडणारे जे कांही तर्क असतील त्यांचें आभासत्व म्ह० चूक प्रतिवादीनेंहि सांगितलीच पाहिजे. (१९) चुकीच्या तर्काचें साह्य मिळाल्यानें देखील अनुमानाला प्रामाण्य येतें असें तर कोणीच मानीत नाही. (२०) तात्पर्य, शुद्धतर्काचें साह्य ज्याला असेल तें सत्तर्कसचिव अनुमान प्रत्यक्षाचें बाधक असतें असें मानलें तरी 'अश्वः शृङ्गवान्, पशुत्वात्' असलें अनुमान प्रमाण ठरत नाही, मग प्राबल्य दूरच राहिलें. अर्थात् तेथें प्रत्यक्षच प्रबळ आहे म्हणून अव्यवस्था होण्याचा संभव नाही. सारांश, 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' हें अनुमान 'सन् घटः' या प्रत्यक्षापेक्षां प्रबळ आहे म्हणून तें प्रत्यक्षाचा बाध करतें.

प्र. २४

आतां प्रत्यक्षाचा आगमानें बाध होतो हें सिद्ध करावयाचें.

(१) सत्तर्कसचिव अनुमानानें जसा प्रत्यक्षाचा बाध होतो तसा ज्याच्या प्रमाणभावाची म्ह० प्रामाण्याची परीक्षा झालेली असेल अशा शब्दप्रमाणानेंहि प्रत्यक्षाचा बाध होतो.

(२) प्रतिवादी— प्रत्यक्षाचा जर शब्दानें बाध होत असता तर जैमिनिमहर्षीनें अर्थवादाला आणि मंत्राला गौणार्थता सांगितली नसती. कारण, प्रत्यक्षाप्रमाणें अर्थवादात्मक आणि मंत्रात्मक शब्दाचाहि बाध झाला असता. पण जैमिनि तर दृष्टाशीं म्ह० प्रत्यक्षाशीं विरोध येत असल्यानें शब्दाला गौणत्व सांगतात, बाध सांगत नाहीत. अर्थवादाधिकरणामध्यें 'शास्त्रदृष्टविरोधाच्च' (जै. सू. १।२।१।२) असें पूर्वपक्षसूत्र आहे. वेदांतील सगळीं अर्थवादवाक्यें अनर्थक आहेत असा पूर्वपक्ष. उदाहरणार्थ– 'तस्माद्धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे नार्चिः म्ह० अग्नीचा धूर मात्र दिवसा दिसतो, ज्वाळा दिसत नाही' असा एक अर्थवाद आहे. हें वाक्य दृष्टविरुद्ध म्ह० प्रत्यक्षविरुद्ध आहे. कारण, स्वयंपाकघरांतील अग्नीच्या ज्वाळा दिवसा देखील दिसतात. प्रत्यक्षविरुद्ध असल्यानें तें वेदवाक्य अप्रमाण ठरतें. या पूर्वपक्षावर उत्तर देणारीं 'गुणवादस्तु' आणि 'दूरभूयस्त्वात्' (जै. सू. १।२।१।१०,१२) अशीं दोन सूत्रें आहेत. 'दिवसा धूर दिसतो, अग्नि दिसत नाही' हा गुणवाद आहे. पदशक्ति म्ह० पद-पदार्थांचा संबन्ध अभिधा, लक्षणा व गौणी असा तीन प्रकारचा असतो. धृतराष्ट्र म्हणाला कीं, 'द्रौपदी म्हणजे अग्नि आहे'. या वाक्यांतील अग्नि हा शब्द गुणद्वारा प्रवृत्त

स्यात्तदा जैमिनिना 'तस्माद्धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे नार्चिः' इत्याद्यर्थवादस्य (३) 'अदितिर्द्यौः' इत्यादिमन्त्रस्य च दृष्टविरोधेनाप्रामाण्ये प्राप्ते (४) 'गुणवादस्तु' (जै. सू. १।२।१।१०) 'गुणादविप्रतिषेधः स्यात्' (जै. सू. १।२।४।३९) इत्यादिना गौणार्थता नोच्येत, (५) 'तत्सिद्धिजातिसारूप्य-

झालेला आहे. अग्नीचा गुण तेजस्वीपणा. द्रौपदी तेजस्वी (बाणेदार) आहे म्ह० अग्नीचा गुण द्रौपदीच्या ठिकाणीं आहे म्हणून द्रौपदीला अग्नि म्हटलें. त्याप्रमाणें 'धूम एवाग्नेः' या वाक्यांतील धूमशब्द विशिष्टगुणाचा धूम मनांत धरून योजला आहे. आतां तो गुण कोणता? याचें उत्तर 'दूरभूयस्त्वात्' या सूत्रानें दिलें आहे. दूरत्व आणि भूयस्त्व हे गुण येथें घ्यावयाचे. पुष्कळ धूर दिवसा दिसतो. अगदीं थोडा असलेला धूर दिवसा देखील दुरून दिसणार नाहीं. अग्नि देखील थोडा असला तर दिवसा दुरून दिसणार नाहीं. म्हणून धूम आणि अग्नि हे शब्द गौणवृत्तीनें प्रवृत्त होणारे आहेत. म्हणून तें अर्थवादवाक्य प्रत्यक्ष-विरुद्ध नाही असा सिद्धान्त मीमांसेनें सांगितला आहे. येथें प्रत्यक्षाचा आगमानें बाध मानला नाही. उलट प्रत्यक्षाशीं विरोध येऊं नये म्हणून आगमवाक्यच गौण ठरविलें आहे. (३) दुसरें उदाहरण— मन्त्राधिकरण. "अर्थविप्रतिषेधात्' (जै. सू. १।२।४।३१) या पूर्वपक्षसूत्रानें अशी शंका मांडली कीं— 'अदितिर्द्यौरदितिरन्तरिक्षं अदितिर्माता स पिता स पुत्रः' (ऋ. सं. १।८९।१०) या मंत्राचा अर्थ स्वविरुद्ध आहे. 'द्युलोकहि अदिति आणि अन्तरिक्षहि अदितिच. आई, बाप आणि मुलगा सर्व अदिति' असें हा मंत्र सांगतो. पण एकच पदार्थ आई, बाप आणि मुलगा कसा असेल? अर्थात् अर्थामध्यें विप्रतिषेध म्ह० विरोध आहे. प्रत्यक्षाशीं विरोध आहे. म्हणून मन्त्रात्मक वेद अप्रमाण आहे असा पूर्वपक्ष. यावर उत्तर— 'गुणादविप्रतिषेधः स्यात्' या सूत्रानें दिलें आहे. उत्तर असें— द्यौः अन्तरिक्षं हे शब्द गुणनिमित्तक आहेत, मुख्य अर्थाचे नाहीत. तसेंच माता, पिता, पुत्र हे शब्दहि गौण आहेत. म्हणून प्रत्यक्षाशीं विप्रतिषेध नाही. या मन्त्राधिकरणामधेंहि मंत्रानें प्रत्यक्षाचा बाध न सांगतां प्रत्यक्षाचें प्राबल्य लक्षांत घेऊन मंत्रालाच गौण ठरविलें आहे. (४) तिसरें उदाहरण— तत्सिद्धिपेटिका. 'तत्सिद्धि—जाति—सारूप्य—प्रशंसा—भूम—लिङ्गसमवाया इति गुणाश्रयाः' या सूत्रामधें शब्दांच्या गौणवृत्तीचे निमित्तभूत असे सहा गुण सांगितले आहेत. एका पेटींत अनेक रत्नें ठेवावीं तसें या एकाच सूत्रामधें अनेक गुण सांगितले आहेत म्हणून या सूत्राला पेटिका म्ह० पेटी असें म्हटलें आहे. या सूत्रांतील पहिलें रत्न म्ह० गुण 'तत्सिद्धि' या पहिल्या शब्दानें सांगितला आहे. म्हणून या पेटीला तत्सिद्धि हेंच नांव दिलें. ही तत्सिद्धि-पेटिका आमचें तिसरें उदाहरण. या सूत्रांतील सहाहि उदाहरणें वादीच्या विरुद्ध आहेत. त्यांतील पहिलें असें— 'यजमानः प्रस्तरः' असें वेदवाक्य. प्रस्तर म्ह० दर्भ कापावयाचे वेळीं प्रथमतः कापलेले, दोन ठिकाणीं बांधलेले किंवा न बांधलेले पक्के मूठभर दर्भ. इष्टीमधें हा प्रस्तर वेदीमधें दक्षिणेकडे मांडून ठेवून त्यावर जुहू नामक स्रुची ठेवावयाची असते. वेदवाक्य सांगतें कीं, प्रस्तर हा यजमान आहे. पण ही गोष्ट प्रत्यक्षाशीं विरुद्ध आहे. यजमान हा मनुष्य आणि प्रस्तर म्ह० दर्भ. 'तत्सिद्धिः' हा सूत्रांश असें सांगतो कीं, यजमानशब्द प्रस्तराकडे गौण रितीनें लावावा. यजमान यज्ञाचा आधार आहे हें स्पष्टच आहे. प्रस्तरहि जुहूचा आधार असल्यानें हविर्धारणद्वारा यज्ञाचा आधार आहे. म्हणून तत्-सिद्धि म्ह० यज्ञाची सिद्धि या गुणामुळें प्रस्तराला यजमान म्हटलें. या तिसऱ्या उदाहरणामधेंहि आगमानें प्रत्यक्षाचा बाध न सांगतां प्रत्यक्षाशीं विरोध न यावा म्हणून आगमवाक्यालाच गौणार्थता जैमिनिमहर्षीनें सांगितली आहे. तात्पर्य, जर प्रत्यक्ष शब्दबाध्य असतें तर अर्थवादाला, मंत्राला आणि 'यजमानः प्रस्तरः', 'आग्नेयो वै ब्राह्मणः', 'आदित्यो यूपः' इत्यादि वेदवाक्यांना प्रत्यक्षाशीं विरोध न यावा म्हणून जी गौणार्थता सांगितली आहे ती सांगितली नसती. पण ती सांगितली आहे त्यावरून महर्षीला प्रत्यक्षाचा आगमानें बाध मान्य नाही. (५) फार कशाला? तुम्ही सुद्धां 'तत्त्वमसि' या तुमच्या महावाक्यांतील 'तत्' आणि 'त्वम्' या शब्दांची जी लक्षणा मानतां ती तरी प्रत्यक्षाशीं

प्रशंसाभूमलिङ्गसमवायाः’ (जै. सू. १।४।१२।२३) इति तत्सिद्धिपेटिकायां ‘यजमानः प्रस्तरः’ इत्यादेर्गौणार्थता च नोच्येत, (६) त्वयाऽपि प्रत्यक्षाविरोधाय तत्त्वंपदयोर्लक्षणा नोच्येत, श्रुतिविरोधे प्रत्यक्षस्यैवाप्रामाण्यसंभवात् । (७) न च– तात्पर्यलिङ्गानामुपक्रमादीनामत्र सत्त्वान्नाद्वैतश्रुतीनाममुख्यार्थत्वमिति– वाच्यम् , (८) ‘यजमानः प्रस्तरः’ इत्यादावपूर्वत्वाद्येकैकलिङ्गस्य तात्पर्यग्राहकस्य विद्यमानत्वात् । (९) एकैकलिङ्गस्य तात्पर्यनिर्णायकत्वे लिङ्गान्तरमनुवादकमेव (१०) त्वन्मते प्रत्यक्षसिद्धे भेदे श्रुतिरिव, किं बाहुल्येन ?– (११) इति चेत् , न, वाक्यशेषप्रमाणान्तरसंवादार्थक्रियादिपरीक्षापरीक्षितस्य प्रत्यक्षस्य प्राबल्येन (१२) व्यवहारदशायामेव एतद्विरुद्धार्थग्राहिणः ‘धूम

विरोध न यावा म्हणूनच. प्रत्यक्षाचा बाध होत असता तर तुम्ही लक्षणा सांगितली नसती. (६) श्रुतीशीं विरोध येत असल्यास प्रत्यक्षाचें अप्रामाण्य संभवत असल्यामुळें तत्त्वमसीनें प्रत्यक्षाचा बाध होतो असेंच तुम्ही सांगितलें असतें, लक्षणा सांगितली नसती. तात्पर्य, मीमांसेवरून आणि तुमच्याच मतावरून आगमापेक्षां प्रत्यक्ष प्रबळ ठरतें. म्हणून आगमानें प्रत्यक्ष बाधित होत नाही. (७) वादी—‘तत्त्वमसि’ इत्यादि अद्वैतश्रुतींना उपक्रमोपसंहार इत्यादि तात्पर्यलिंगाचें पाठबळ आहे म्हणून अद्वैतश्रुतींना अमुख्यार्थत्व मानता येत नाही, प्रत्यक्ष विरोध आहे म्हणून नव्हे. (८) प्रतिवादी—तर मग ‘यजमानः प्रस्तरः’ इत्यादिस्थळीं देखील अपूर्वत्वासारखें एखादें तात्पर्यलिंग सांपडेल. आणि त्यामुळें कोणत्या वाक्याचें कोठें तात्पर्य आहे हें कळेल. (९) तात्पर्याचा निर्णय करणारें जरी एखादें लिंग असलें तरी निर्णय होईलच. पण अधिक लिंग असलें तर तें अनुवादक आहे असें म्हणावें. (१०) घटादिकांचा किंवा जीवेश्वरांचा भेद प्रत्यक्षानें सिद्ध असून जर त्यांचा भेद एखादी श्रुति सांगत असेल तर ती श्रुति प्रत्यक्षसिद्धाचा अनुवाद आहे असें तुम्ही मानतांच. तर भेद प्रत्यक्षसिद्ध असतां भेदबोधक श्रुति जशी तुम्ही अनुवादामधें घालतां तसेंच एखाद्या तात्पर्यलिगानें निर्णय होत असल्यास इतर तात्पर्यलिंगांना अनुवादामधें घालावें. एका गोष्टीचा निर्णय करण्याकरितां लिंगांचें बाहुल्यच कशाला पाहिजे ? यजमान आणि प्रस्तर यांचा अभेद इतर कोणत्याहि प्रमाणानें कळत नाही म्हणून तो अपूर्व आहे. म्हणून अपूर्वत्व या लिंगानें ‘यजमानः प्रस्तरः’ या वाक्याचें तात्पर्य अभेदावर आहे असें ठरविता येईल. आणि हें वाक्य प्रत्यक्षाचा बाध करील. (११) वादी—या आक्षेपामधें कांहीच अर्थ नाही. वाक्यशेष, प्रमाणान्तराशीं संवाद आणि अर्थक्रिया इत्यादिकांवरून परीक्षा केली तरी प्रत्यक्ष टिकतें म्हणून तें प्रबळ ठरतें. (१२) आणि ‘धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे’, ‘अदितिर्द्यौरदितिरन्तरिक्षम्’, ‘यजमानः प्रस्तरः’, ‘आदित्यो यूपः’ इत्यादि वाक्यें परीक्षितप्रत्यक्षाशीं विरुद्ध अशा अर्थाचें ज्ञान करून देत आहेत. तेव्हां प्रत्यक्षाशीं विरोध असल्यानें या वाक्यांचा मुख्य अर्थ घेतां येत नाही हें ठीकच आहे.

प्रत्यक्षानें जो पदार्थ जसा कळतो तो पदार्थ तसाच आहे असें जर इतर प्रमाणानेंहि ठरेल तर प्रत्यक्षाचा इतर प्रमाणाशीं संवाद आहे. म्हणून प्रत्यक्ष प्रबळ ठरेल. अर्थक्रिया म्ह० व्यवहारक्षमता. प्रत्यक्षानें पदार्थाचें जें स्वरूप कळून आलें त्या स्वरूपानेंच तो पदार्थ जर कार्यक्षम असेल तर प्रत्यक्ष प्रबळ ठरतें. वाक्यशेषावरूनहि प्रत्यक्षविरुद्ध अर्थाच्या वाक्याची परीक्षा करता येते. ‘यजमानः प्रस्तरः’ इत्यादि वाक्य जर स्वतंत्र म्ह० विधिवाक्य असेल तर तें प्रत्यक्षापेक्षां प्रबळ ठरेल. परंतु जर तें वाक्य विधिवाक्याचें शेषभूत असेल तर तें दुर्बळ ठरेल. प्रमाणान्तरसंवाद आणि अर्थक्रिया यांवरून साक्षात् प्रत्यक्षाची परीक्षा होते आणि प्रत्यक्षविरुद्धार्थक वाक्याचें दौर्बल्य दाखवून त्या द्वारानें प्रत्यक्षाची परीक्षा करण्याला वाक्यशेष उपयोगी पडतो. अग्नि जवळून दिवसादेखील दिसतो म्ह० अग्नीचें दिवादर्शन प्रत्यक्ष आहे. आणि हें प्रत्यक्ष ज्या व्यवहारदशेंतील आहे त्या व्यवहारदशेमधें ‘धूम एवाग्नेः’ हें वाक्य दिवसा अग्नीच्या अदर्शनाचें ज्ञान करून देत आहे. दिवा-

एवाग्नेर्दिवा ददृशे' 'अदितिर्द्यौः' 'यजमानः प्रस्तरः' इत्यादेस्तद्विरोधेनामुख्यार्थत्वेऽपि (१३) अद्वैतागमस्य परीक्षितप्रमाणविरोधाभावेन मुख्यार्थत्वोपपत्तेः । (१४) प्रत्यक्षादेर्हि परीक्षया व्यावहारिकप्रामाण्यमात्रं सिद्धम्, (१५) तच्च नाद्वैतागमेन बाध्यते, बाध्यते तु तात्त्विकं प्रामाण्यम्, (१६) तत्तु परीक्षया न सिद्धमेव, अतो न विरोधः । (१७) 'धूम एवाग्नेः' इत्यादेस्तु मुख्यार्थत्वे प्रत्यक्षादेर्व्यावहारिकं प्रामाण्यं व्याहन्येत । (१८) अतो विरोधात्तत्रामुख्यार्थत्वमिति विवेकः । (१९) यत्तु-प्रत्यक्षाविरोधाय तत्त्वंपदयोर्लक्षणा नाश्रीयेतेति- (२०) तन्न; षड्विधलिङ्गैर्गतिसामान्येन चाखण्ड

दर्शनाचें प्रत्यक्ष अर्थक्रियेवरून होणाऱ्या परीक्षेला उतरतें आणि त्याचा अनुमानाशीं संवादहि दाखविता येतो. तसेंच हें वाक्य 'सायं जुहोति' 'प्रातर्जुहोति' या विधिवाक्याचें शेषभूत आहे. म्हणून तें दुर्बल आहे. त्यामुळें तें प्रत्यक्षाला बाध आणूं शकत नाही. सायंकाळच्या होमाचा मंत्र 'अग्निर्ज्योतिर्ज्योतिरग्निः स्वाहा' आणि प्रातर्होमाचा मंत्र 'सूर्यो ज्योतिर्ज्योतिः सूर्यः स्वाहा' असा आहे. या मंत्रांचा 'इति सायं जुहोति' 'इति प्रातर्जुहोति' असा विधि आहे. यावर प्रश्न येतो कीं, सायंकाळीं अग्नीलाच कां, आणि सकाळीं सूर्यालाच कां आहुति द्यावयाची? यावर उत्तर असें कीं, सूर्योदयाचे वेळीं अग्नि सूर्यामधें जातो. म्हणूनच अग्नि दिवसा दिसत नाही, नुसता धूर दिसतो. तात्पर्य, 'धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे नाग्निः' हा विधि नसून गुणवाद आहे. म्हणूनच त्याचा यथाश्रुत अर्थ प्रत्यक्षविरुद्ध असल्यानें धरता येत नाही. अग्नि जर दूर असला तर तो फारसा मोठा नसल्यास दिवसा दिसत नाही, आणि धूर पुष्कळ असल्यास तो दुरूनहि दिसतो असा गौण अर्थ करावयाचा. आतां 'अदितिर्द्यौः' हा मंत्र अदितिदेवतेची स्तुति करणारा असल्यानें तो अन्यशेष आहे. म्हणून त्या मंत्रापेक्षां प्रत्यक्षालाच प्राबल्य आहे. तसेंच 'यजमानः प्रस्तरः' हें वाक्यहि 'तस्मिन् पवित्रे अपि सृजति' या विधीचा शेष आहे. पवित्र नांवाचे दोन दर्भ प्रस्तरामधें खुपसून बसवावे असें विधिवाक्य सांगतें. त्याची उपपत्ति 'यजमानः प्रस्तरः' या वाक्यशेषानें अशी सांगितली कीं- 'प्रस्तर हा यजमानासारखा यज्ञसंपादक आहे आणि पवित्रदर्भ प्राणापानरूप आहेत'. तात्पर्य, प्रतिवादीनें दाखविलेलीं सगळीं वाक्यें अर्थवादरूप असल्यानें त्यांच्याहून प्रत्यक्षच प्रबळ ठरतें. म्हणून या वाक्यांनीं प्रत्यक्षाचा बाध होत नाही.

(१३) परंतु अद्वैतप्रतिपादक आगमाचा परीक्षित प्रमाणाशीं विरोध नसल्यानें आगमाचें मुख्यार्थत्वच उपपन्न होतें. अर्थात् अद्वैतागम प्रत्यक्षापेक्षां प्रबळ ठरतो. (१४) प्रत्यक्षाची पूर्वोक्त दोन-तीन निकषांवर परीक्षा केली तर त्याचें व्यावहारिक प्रामाण्य मात्र सिद्ध होतें. (१५) पण त्या प्रामाण्याचा बाध आगम करीत नाही, प्रत्यक्षाच्या तात्त्विक प्रामाण्याचा मात्र आगम बाध करतो. (१६) प्रत्यक्षाचें तात्त्विक प्रामाण्य परीक्षेला उतरत नाही. म्हणून आगमानें प्रत्यक्षाच्या तात्त्विक प्रामाण्याचा बाध केला तरी प्रत्यक्षाचा आगमाशीं विरोध येत नाही. (१७) पण 'धूम एवाग्नेर्दिवा ददृशे नाग्निः' इत्यादिकांचें असें आहे कीं, या वाक्यांना मुख्यार्थत्व मानलें तर प्रत्यक्षाच्या व्यावहारिक प्रामाण्याचाच व्याघात होणार आहे. (१८) म्हणून त्या वाक्यांना प्रत्यक्षाशीं विरोध असल्यानें मुख्यार्थत्व नाही. असा अर्थवादादिवाक्यें आणि अद्वैतवाक्य यांमधें विशेष आहे.

(१९) प्रतिवादी— मीमांसेचें राहूं द्या. पण प्रत्यक्षाशीं विरोध येऊं नये म्हणून तुम्ही तत्-त्वंपदांची जी लक्षणा मानली आहे ती जर आगमानें प्रत्यक्षाचा बाध होत असता तर मानली नसती असें जें आम्हीं पूर्वीं सांगितलें त्याची वाट काय? (२०) वादी— प्रत्यक्षाशीं विरोध टाळण्याकरितां आम्ही लक्षणा मानतो असें मुळींच नाही. तर उपक्रमोपसंहार, अभ्यास, अपूर्वता, फल, अर्थवाद आणि उपपत्ति या सहाहि तात्पर्याचा निर्णय करणाऱ्या लिंगांवरून आणि गतिसामान्यावरून म्ह० 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि सर्व वेदान्तवाक्यांचें तात्पर्य ब्रह्मात्मैक्यावरच आहे त्यावरून 'तत्त्वमसि' या वाक्याचेंहि तात्पर्य अखंड अर्थावरच आहे असें निश्चित ठरत आहे. पण तत्-त्वंपदांचा वाच्यार्थ धरल्यास त्या अखंडार्थावरील तात्पर्याची

एवावधार्यमाणस्य तात्पर्यस्यानुपपत्तेः, (२१) जीवेशगतसर्वज्ञत्वकिंचिज्ज्ञत्वादीनामैक्यान्वयेऽनुपपत्तेश्च, (२२) तात्पर्यविषयीभूताखण्डप्रतीतिनिर्वाहाय लक्षणाङ्गीकरणस्यैवोचितत्वात्, (२३) तात्पर्यविषयीभूतान्वयनिर्वाहाय लक्षणाश्रयणस्य सर्वत्र दर्शनात्। (२४) न च- एवं सति अमुख्यार्थत्वं स्यादिति- वाच्यम्। (२५) तद्धि प्रतीयमानार्थपरित्यागेनार्थान्तरपरत्वं वा, अशक्यार्थत्वं वा ? (२६) नाऽऽद्यः, सामानाधिकरण्येन प्रतीयमानस्यैक्यस्यात्यागात्। (२७) नान्त्यः, जहदजहल्लक्षणाश्रयणेन शक्यैकदेशपरित्यागेऽपि (२८) 'सोऽयं देवदत्तः' इत्यादिवाक्य इव शक्यैकदेशस्यान्वयाभ्युपगमात्, (२९) विशेषणबाधेन विशेष्यमात्रान्वयस्यैवात्र लक्षणाशब्देन व्यपदेशात्। (३०) तथा चोक्तं वाचस्पतिमिश्रैः- 'प्रस्तरादिवाक्यमन्यशेषत्वादमुख्यार्थम्, अद्वैतवाक्यं त्वनन्यशेषत्वान्मुख्यार्थमेव'। (३१) उक्तं हि शाबरभाष्ये- 'न विधौ परः शब्दार्थ इति' इति। (३२) यथा चापूर्वत्वाद्येकैकतात्पर्यलिङ्गेन 'यजमानः प्रस्तरः' इत्याद्यर्थवादवाक्यानां न स्वार्थपरत्वं तथा

उपपत्ति लागत नाही, (२१) आणि जीवगत किंचिज्ज्ञत्वादिक आणि ईश्वरगत सर्वज्ञत्वादिक यांचा ऐक्यरूप वाक्यार्थामधें अन्वय जमत नाही. (२२) अखंडार्थाची प्रतीति तात्पर्यविषय असल्यामुळें उपपन्न व्हायलाच पाहिजे. म्हणून तत्-त्वंपदांच्या लक्षणेचा अंगीकार करणेंच उचित आहे. (२३) 'गङ्गायां घोषः' इत्यादि वाक्यांचें ज्या अर्थावर तात्पर्य आहे त्या अर्थावर पदांचा अन्वय जमला पाहिजे याकरितां सर्व शास्त्रकार लक्षणेचा आश्रय करीत असतात हें प्रसिद्धच आहे. त्याचप्रमाणें आम्ही तत्-त्वंपदांची लक्षणा मानली आहे, प्रत्यक्षाच्या भीतीनें नव्हे.

(२४) प्रतिवादी-- परंतु लक्षणा केल्यास तत्त्वमसिवाक्याचा मुख्यार्थ सुटला त्याची वाट ? (२५) वादी-- मुख्यार्थ सुटला म्हणजे काय ? जो यथाश्रुत अर्थ प्रतीत होतो तो सोडून निराळा अर्थ मानला, कीं शक्यार्थ सोडला ? काय झालें ? (२६) प्रतीयमान अर्थ सोडला म्हणावें तर तसें झालें नाही. कारण, तत्-त्वंपदांचें सामानाधिकरण्य म्ह० विशेषणविशेष्यभाव असल्यानें वाक्यावरून प्रतीत होणारें जें ऐक्य तें आम्हीं सोडलें नाही. (२७) आतां शक्यार्थ सोडला म्हणावें तर तेंहि जमत नाही. कारण, आम्ही लक्षणा मानली तरी जहदजहल्लक्षणा म्ह० भागत्यागलक्षणा मानली आहे. त्यामुळें शक्यार्थापैकीं विरुद्ध असलेला एखादा अंश सोडला असला तरी (२८) अविरुद्ध अंशाचा अन्वय ऐक्यरूप वाक्यार्थामधें आम्ही मानलाच आहे. 'सोऽयं देवदत्तः' म्ह० 'शक १८५४ मधें हरिद्वारला जो दत्तोपंत भेटला होता तोच हा १८६५ मधें वाईच्या घाटावर दिसतो आहे' या वाक्यापैकीं 'सः' या शब्दाच्या वाच्यार्थापैकीं देश आणि काल हे ऐक्यान्वयाला विरोध करतात म्हणून सोडून दिले, पण वाच्यार्थापैकीं 'दत्तोपंत' या एका अविरुद्ध अंशाचा ऐक्यवाक्यार्थामधें अन्वय मानावयाचाच असतो. तसेंच तत्त्वमसीचें आहे. (२९) आणि 'विशेषणाचा बाध करून शुद्धविशेष्यरूप अंशाचा अन्वय करणें' यालाच भागत्यागलक्षणा हें नांव आहे. तात्पर्य, 'यजमानः प्रस्तरः' इत्यादि वाक्यांचा दृष्टांत तत्त्वमसि-वाक्याला जमत नाही. (३०) वाचस्पतिमिश्रांनीं याविषयीं असें म्हटलें आहे कीं- 'प्रस्तरादिवाक्य विधिशेष असल्यानें अमुख्य अर्थाचें मानावयाचें. परंतु अद्वैतवाक्य अन्यशेष नसून स्वतंत्र आहे म्हणून तें मुख्यार्थाचेंच आहे'. (३१) शाबरभाष्यामधेंहि म्हटलें आहे कीं- 'न विधौ परः शब्दार्थः म्ह० विधिवाक्यामधें शब्दार्थ निराळा म्ह० लाक्षणिक करावयाचा नाही'. विधिवाक्य अनन्यशेष असतें म्हणून त्यामधें लक्षणा करावयाची नाहीं. परंतु प्रस्तरादिवाक्य अन्यशेष असल्यानें लक्षणावृत्ति किंवा गौणीवृत्ति मानायला प्रतिबंध नाही. (३२) आतां जें प्रतिवादीचें म्हणणें कीं- 'अपूर्वत्व इत्यादि एकेकाच तात्पर्यलिंगानें प्रस्तरादि अर्थवादवाक्यांना स्वार्थपरत्व म्ह० यथाश्रुतमुख्यार्थपरत्व मानावें'. पण तें तसें मानावयास अडचणी आहेत हें पुढें आम्ही सांगणार आहों.

वक्ष्यामः । (३३) ननु- अन्यशेषत्वानन्यशेषत्वे नामुख्यार्थत्वमुख्यार्थत्वयोः प्रयोजके, किंतु मानान्तरविरोधाविरोधौ, (३४) अन्यशेषेऽपि मानान्तराविरोधे 'इयं गौः क्रय्या बहुक्षीरा' इत्यादौ लोके 'सोऽरोदीत्' इत्यादौ च वेदे प्रस्तरादिवाक्यवदमुख्यवृत्तेरनाश्रयणात् , (३५) अनन्यशेषेऽपि 'सोमेन यजेत' इत्यादौ वैयधिकरण्येनान्वये विरुद्धत्रिकद्वयापत्त्या (३६) सामानाधिकरण्येनान्वये

---

(३३) प्रतिवादी-- कोणतेंहि वाक्य मुख्यार्थक आहे कीं अमुख्यार्थक म्ह० गौणार्थक आहे याचें प्रयोजक म्ह० गमक अन्यशेषत्व किंवा अनन्यशेषत्व म्ह० स्वतंत्रत्व हें नसून मानान्तराशीं विरोध नसणें किंवा असणें हें आहे. प्रमाणान्तराशीं विरोध असेल तर तें वाक्य गौणार्थक मानलें पाहिजे, आणि विरोध नसेल तर मुख्यार्थक मानलें पाहिजे. (३४) वाक्य अन्यशेष असलें तरी देखील जर प्रमाणान्तराशीं विरोध येत नसेल तर त्याचें मुख्यार्थत्व मानलें पाहिजे. 'यजमानः प्रस्तरः' या प्रस्तरवाक्यामध्यें मात्र गौणार्थच घ्यावयाचा असतो. 'इयं गौः क्रय्या बहुक्षीरा म्ह० ही गाय दुधाळ असल्यामुळें विकत घ्यावी' इत्यादि लौकिकवाक्यामध्यें आणि 'सोऽरोदीत् म्ह० तो अग्नि रडला' इत्यादि वैदिकवाक्यामध्यें अमुख्यवृत्तीचा आश्रय करावयाचा नाही म्ह० गौणीवृत्ति मानावयाची नसते. 'सोऽरोदीत्' हें वाक्य 'तस्मात् बर्हिषि रजतं न देयम् म्ह० यज्ञामध्यें वेदींत पसरलेल्या बर्हीवर दक्षिणा द्यावयाची ती चांदीच्या रूपानें देऊं नये' या निषेधाचा अर्थवाद आहे म्हणून तें वाक्यशेष आहे, तथापि प्रमाणांतराशीं विरोध नसल्यानें त्याला गौणार्थता मानावयाची नाही. (३५) उलट 'सोमेन यजेत' हें वाक्य अन्यशेष नाही, तें स्वतंत्र विधिवाक्य आहे. तरी देखील त्यांतील सोम या प्रातिपदिकाची मत्वर्थावर लक्षणा मानीत असतात. 'यजेत' या शब्दामध्यें 'यज्' धातु आणि 'त' प्रत्यय असे दोन अंश आहेत. यज्-धातूचा अर्थ 'याग' असा आहे. 'त' हा प्रत्यय विधायक असल्यानें भावयेत् म्ह० करावें, मिळवावें असें सांगतो. काय मिळवावें ? या प्रश्नाचें उत्तर 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' या वाक्यानें 'स्वर्ग मिळवावा' असें सांगितलें आहे. कशानें मिळवावें ? या प्रश्नाचें उत्तर यज्-धातु देतो. एवंच 'यजेत' या पदानें 'यागेन भावयेत्' म्ह० 'यज्ञाच्या योगानें मिळवावें' असें सांगितलें. आतां 'सोमेन' या तृतीयान्त पदाचा 'यागेन भावयेत्' याच्याशीं अन्वय कसा करावा असा प्रश्न येतो. भावनेचें करण याग असल्यानें 'सोमेन' या करणबोधक पदाचा अन्वय 'भावयेत्' या पदावर होणें शक्य नाही. तर आतां 'सोमेन' या पदाचा अन्वय 'यागेन' या पदावरच केला पाहिजे. तो दोन रितींनीं होऊं शकेल- सामानाधिकरण्यानें म्ह० विशेषणत्वानें किंवा 'सोमेन यागं भावयेत्, यागेन स्वर्गं भावयेत्' अशा रितीनें वैयधिकरण्यानें. त्यांपैकीं जर वैयधिकरण्यानें अन्वय केला तर विरुद्ध-त्रिक-द्वय-आपत्ति म्ह० यागपदार्थावर विरुद्ध असे तीन तीन धर्म मानावे लागतील. 'सोमेन यागम्' या वाक्यामध्यें याग हें उद्देश्य असून सोम-द्रव्य म्ह० सोमवल्ली किंवा सोमवल्लीचा रस विधेय आहे. सोम हा यागाचा गुण असून याग हा प्रधान आहे. आणि यागाचा अनुवाद असून सोमाचें उपादान म्ह० ग्रहण करावयाचें आहे. अर्थात् यागावर उद्देश्यत्व, प्रधानत्व आणि अनुवाद्यत्व असें एक त्रिक आलें, आणि सोमावर विधेयत्व, गुणत्व आणि उपादेयत्व हें त्रिक आलें. आतां 'यागेन स्वर्गम्' या वाक्यामध्यें स्वर्ग हा उद्देश्य, प्रधान आणि अनुवाद्य असून याग हा विधेय, गुण आणि उपादेय आहे. आतां 'सोमेन यजेत' या वाक्याच्या अर्थाचें विवरण करणारीं 'सोमेन यागम्, यागेन स्वर्गम्' हीं दोन्ही वाक्यें लक्षांत घेतल्यास यागावर उदेश्यत्व-प्रधानत्व-अनुवाद्यत्व आणि विधेयत्व-गुणत्व -उपादेयत्व अशीं परस्परविरुद्ध दोन त्रिकें आलीं. कारण, उद्देश्यत्व आणि विधेयत्व ही जोडी परस्परविरुद्ध आहे. तसेंच प्रधानत्व आणि गुणत्व ही जोडी. अन् अनुवाद्यत्व आणि उपादेयत्व ही जोडी परस्परविरुद्ध आहे. विरुद्धत्रिकद्वयापत्ति हा वाक्यमीमांसेच्या दृष्टीनें मोठा दोष आहे. म्हणून वैयधिकरण्यानें अन्वय मानता येत नाही. (३६) बरें, आतां 'सोमेन यागेन' यांचा सामानाधिकरण्यानें अन्वय मानावा तर प्रत्यक्षाशीं विरोध येतो. याग ही क्रिया असून सोम हें द्रव्य आहे. द्रव्य आणि क्रिया यांचा अभेद शक्य

प्रत्यक्षाविरोधाय च (३७) 'सोमवता यागेन' इति मत्वर्थलक्षणाया आश्रयणात्। (३८) एवं विचारविधायके 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' (ब्र. सू. १।१।१) इति सूत्रे 'तद्विजिज्ञासस्व' (तै. उ. ३।१) इति श्रुतौ च (३९) मानान्तराविरोधेन विध्यन्वयाय जिज्ञासाशब्देन विचारलक्षणायाः (४०) 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' (छा. उ. ३।१४।१) इत्यादौ चामुख्यार्थतायाः स्वीकृतत्वात्, (४१) सर्वस्यापि वाक्यस्यावाच्ये ब्रह्मणि लक्षणाया एवेष्टत्वेनामुख्यार्थत्वनिषेधायोगाच्च, (४२) अन्वयानुपपत्तेस्तात्पर्यानुपपत्तेर्वा लक्षणाबीजस्य विध्यविधिसाधारणत्वाच्च। (४३) शाबरं तु वचनम् 'अर्थवादमुख्यत्वाय विधौ

नाही. प्रत्यक्षप्रमाणानें त्यांचा भेद आहे. (३७) तर आतां अशी युक्ति काढली पाहिजे कीं, जिच्यामुळें प्रत्यक्षाशीं विरोध येणार नाही. सोम या प्रातिपदिकाची 'सोमः अस्ति अस्मिन्' या मत्वर्थावर लक्षणा करावयाची. सोमः म्ह० सोमवान्. सोमेन म्ह० सोमवता. सोमेन यागेन म्ह० सोमवता यागेन. ज्याच्यामधें हविर्द्रव्य सोमरस आहे अशा यागामुळें म्ह० याग करून स्वर्ग मिळवावा. 'सोमेन यजेत' या वाक्याचा अर्थ करीत असतां मीमांसकांनीं लक्षणेचा आश्रय केला आहे. तात्पर्य, मुख्यार्थत्व किंवा गौणार्थत्व यांचें गमक प्रमाणान्तराशीं अविरोध–विरोध हेंच आहे असें धर्ममीमांसेवरून ठरतें. (३८) ब्रह्ममीमांसेवरूनहि तसेंच ठरतें. वेदान्तवाक्यांच्या विचाराचें विधान करणाऱ्या 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' या सूत्रामधील जिज्ञासा–शब्दाची आणि 'तद्विजिज्ञासस्व' या श्रुतीमधील 'विजिज्ञासस्व' या पदाची (३९) प्रमाणान्तराशीं विरोध न येतां विधीवर म्ह० विधायक प्रत्ययावर अन्वय व्हावा म्हणून 'विचार' या अर्थावर भाष्यकारादिकांनीं लक्षणा मानली आहे. (४०) तसेंच 'सर्वं खलु इदं ब्रह्म' या छान्दोग्यश्रुतीलाहि गौणार्थता स्वीकारली आहे. "ज्यापेक्षां हें सर्व ब्रह्म आहे, मग राग, लोभ कोणावर करणार? म्हणून 'शान्त उपासीत' शान्तपणें म्ह० मनाची चलबिचल होऊं न देतां उपासना करावी" असा त्या वाक्याचा अर्थ केला आहे, त्याचें बीजहि 'सर्वाचें ब्रह्मत्व प्रत्यक्षविरुद्ध आहे' हेंच होय. (४१) वास्तविक पाहतां वादीच्या मतानें ब्रह्म हें 'यतो वाचो निवर्तन्ते' म्ह० शब्दवाच्य नसल्यानें वाङ्मनसातीत अशा ब्रह्मावर कोणत्याहि वेदान्तवाक्याची लक्षणाच वादीला इष्ट आहे. म्हणून कोणत्याहि वेदान्तवाक्याच्या अमुख्यार्थत्वाचा म्ह० गौणार्थत्वाचा वादीला निषेध करताच येणार नाही. अर्थात् या सर्वाच्या मुळाशीं प्रत्यक्षाचें प्राबल्य हेंच बीज आहे. (४२) आणखी एक मुद्दा असा आहे कीं, वाक्य विधिरूप असो अथवा अविधिरूप म्ह० मन्त्रात्मक किंवा अर्थवादात्मक असो, दोन्ही ठिकाणीं अन्वयानुपपत्ति किंवा तात्पर्यानुपपत्ति हें लक्षणा करण्याचें बीज सारखेंच लागू पडतें. अन्वयाची अनुपपत्ति म्ह० वाक्यांतील पदांचा यथाश्रुत अर्थ न जमणें. यथाश्रुत अर्थ न जमल्यास एखाद्या पदाचा लाक्षणिक अर्थ करून अन्वय जमवावयाचा. पण अन्वयानुपपत्ति हें लक्षणेचें बीज धरलें तर 'गङ्गायां घोषः' या वाक्यामधें गंगापदाची तीरावर लक्षणा करावी, कीं घोषपदाची माशावर लक्षणा करावी हें अनिर्णीत राहतें. म्हणून तात्पर्यानुपपत्ति हें दुसरें लक्षणाबीज मानलें आहे. 'गुरांच्या कळपाचें वसतिस्थान गंगेवर आहे' हें सांगण्याचें तात्पर्य 'गौळवाडा नदीच्या तीरावरच असल्यानें पिण्याला पाणी, चरण्याला चारा आणि मोकळी हवा मिळते' हें सांगण्यावर आहे. 'गङ्गायां घोषः' या वाक्यानें 'मासे पाण्यामधें राहतात' हें सांगण्याचा उद्देश नाही. असो. लक्षणेचें बीज कांहीहि माना, परंतु तें विधि–अविधि दोघांना सारखेंच लागू पडतें. म्हणून विधिवाक्यामधेंहि लक्षणा करण्यास अडचण नाही. (४३) आतां एक प्रश्न येईल कीं, शबराचार्यांनीं 'विधौ न लक्षणा' असें म्हटलें आहे त्याची वाट काय? तर शाबरवचनाचा तात्पर्यार्थ 'अर्थवादाला मुख्यार्थत्व येण्याकरितां विधिवाक्यामधें लक्षणा करूं नये' असा आहे. विधिवाक्यामधें लक्षणा मुळींच करावयाची नाही असें त्याचें तात्पर्य नाही. विधिवाक्यामधेंहि लक्षणा करण्याचें कारण प्रमाणान्तरविरोध हें आहे. म्हणून अर्थवादाचें मुख्यार्थत्व जमणें हें नाही. म्हणून

न लक्षणा' इत्येवंपरम्। (४४) तस्मान्न प्रत्यक्षं शब्दबाध्यम्- (४५) इति चेत्, न, भावानवबोधात्। (४६) तात्पर्यविषयीभूतार्थबोधकत्वं हि मुख्यार्थत्वम्, न शक्यार्थमात्रबोधकत्वम्। (४७) अन्यार्थतात्पर्यकत्वाच्चामुख्यार्थत्वम्, न लाक्षणिकत्वमात्रम्। (४८) तथा चाद्वैतागमस्य स्वतात्पर्यविषयीभूतार्थबोधकत्वनिर्वाहाय लक्षणाश्रयणेऽपि मुख्यार्थत्वमुपपन्नमित्यवोचाम। (४९) एवं च 'सोमेन यजेत' इत्यादिविशिष्टविधेर्विशेषणे तात्पर्याभावान्मत्वर्थलक्षणायामपि स्वार्थापरित्यागाच्च नामुख्यार्थत्वम्। (५०) जिज्ञासापदे तु ज्ञाधातुनेष्यमाणज्ञानलक्षणाङ्गीकारानङ्गीकारमतभेदेऽपि (५१) सन्प्रत्ययस्य विचारे जहल्लक्षणाभ्युपगमस्योभयत्र तुल्यत्वात् (५२) शक्यार्थपरित्यागेऽपि विधितात्पर्यनिर्वाहात् नामुख्यार्थत्वम्। (५३) न हि वाक्यार्थप्रतीत्यन्यथानुपपत्त्या पदमात्रे लक्षणायामपि वाक्यस्यामुख्यार्थत्वम्, (५४) प्रतीतस्यार्थस्यानन्यशेषत्वेन मुख्यत्वात्। (५५) यत्र पुनः प्रतीत एव वाक्यार्थोऽन्यशेषत्वेन कल्प्यते, तत्र वाक्यस्यामुख्यार्थत्वमेव। (५६) अन्यद्धि पदतात्पर्यमन्यच्च

शाबरवचनाशीं आमचा विरोध नाही. (४४) या सर्व गोष्टी लक्षांत घेतल्यास प्रत्यक्ष हें शब्दानें बाधित होऊं शकत नाही असेंच ठरतें. (४५) वादी— आमचा अभिप्राय लक्षांत न घेतां ही शंका शास्त्रार्थाचा नुसता आव आणून केलेली असल्यानें अनाठायीं आहे. (४६) कारण, मुख्यार्थत्वाचें स्वरूप शक्यार्थमात्रबोधकत्व नसून तात्पर्यविषयीभूतार्थबोधकत्व असें आहे. वाक्याचें तात्पर्य ज्या विषयावर असतें त्या तात्पर्यविषय असलेल्या अर्थाचा बोध जर तें वाक्य करून देत असेल तर तें वाक्य मुख्यार्थक म्हणावयाचें. परंतु शक्यार्थाचा म्ह० वाच्यार्थाचा म्ह० अभिधावृत्तीनें होणाऱ्या अर्थाचा बोध करून दिला तरी तेवढ्यानें वाक्याला मुख्यार्थकत्व येत नाही. (४७) तसेंच अमुख्यार्थकत्वाचें स्वरूप केवळ लाक्षणिकत्व हें नसून अन्यार्थतात्पर्यकत्व हें आहे. लक्षणावृत्तीनें अर्थ केला कीं तें वाक्य अमुख्यार्थक म्ह० गौणार्थक ठरतें असें नाही, तर वाक्याचें तात्पर्य वाच्य अर्थाहून अन्य अर्थावर असेल तर त्या वाक्याला गौणार्थत्व येतें. (४८) म्हणूनच आम्हीं पूर्वी सांगितलें आहे कीं, "तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि अद्वैतप्रतिपादक आगमाची जरी लक्षणावृत्ति स्वीकारली तरी त्याचें मुख्यार्थकत्व उपपन्न होतें". कारण, स्वतात्पर्यविषयीभूत म्ह० 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्याचें तात्पर्य ज्याच्यावर आहे त्या जीवब्रह्मैक्यरूप अर्थाचा बोध अभिधावृत्तीनें तें वाक्य उत्पन्न करूं शकत नाही, म्हणून ती लक्षणा मानली आहे. एवंच लक्षणा स्वीकारली तरी मुख्यार्थत्वाची हानि होत नाही. (४९) तसेंच 'सोमेन यजेत' इत्यादि वाक्याचें तात्पर्य सोमविशिष्ट यागाचें विधान करण्यावर आहे, नुसत्या सोमद्रव्यावर नाही. म्हणून जरी मत्वर्थावर सोमपदाची लक्षणा केली तरी सोमद्रव्यरूप सोमपदार्थाचा त्याग केलेला नसल्यानें त्या वाक्याला अमुख्यार्थत्व येत नाही. (५०) आतां जिज्ञासापदामधील ज्ञा-धातूची [लक्षणा इष्यमाण म्ह० इच्छेचा विषय असलेल्या ज्ञानावर मानावयाची आणि मानावयाची नाही असा जरी मतभेद असला तरी (५१) जिज्ञासापदामधील 'सन्' प्रत्ययाची विचारावर जहल्लक्षणा दोन्ही मतीं सारखीच मानिली आहे. (५२) म्हणून जरी जिज्ञासापदाचा 'ज्ञानेच्छा' हा शक्यार्थ सोडला असला तरी विधीच्या तात्पर्यार्थाचा लक्षणेनें निर्वाह होतो. म्हणून 'ब्रह्मजिज्ञासा' या सूत्रामधील 'जिज्ञासा' या पदाला अमुख्यार्थत्व म्ह० गौणार्थत्व येत नाही. 'तद् विजिज्ञासस्व' या श्रुतीमधील 'विजिज्ञासस्व' या पदाचेंहि असेंच समजावें. (५३) कारण, वाक्यार्थाची प्रतीति लक्षणा मानल्यावांचून जमत नसल्यानें एखाद्या पदाची जरी लक्षणा केली तरी तेवढ्यानें त्या वाक्याला गौणार्थत्व येतें असें नाही. (५४) तेथें लक्षणेनें प्रतीत होणारा अर्थच तें वाक्य अन्यशेष नसल्यानें मुख्य असतो, वाच्यार्थ मुख्य नसतो. (५५) परंतु जेथें वाक्यावरून प्रतीत होणारा अर्थच अन्यशेष म्हणून मानलेला असतो तेथें मात्र त्या वाक्याला गौणार्थत्वच येणार हें उघड आहे. (५६) कारण, पदाचें तात्पर्य निराळें असून वाक्याचें तात्पर्य निराळें असूं

वाक्यतात्पर्यम्, (५७) ‘सैन्धवमानय’ ‘गङ्गायां वसन्ति’ इत्यादौ वाक्यतात्पर्यैक्येऽपि पदतात्पर्यभेदात्, (५८) ‘विषं भुङ्क्ष्व’ इत्यादौ पदतात्पर्याभेदेऽपि वाक्यतात्पर्यभेदात्। (५९) अत एव ‘इयं गौः क्रय्या बहुक्षीरा’ इत्यादिवाक्यार्थस्य ‘अवश्यं क्रेतव्या’ इतिविधिशेषत्वेन तत्प्राशस्त्यलक्षकत्वात्, (६०) ‘सोऽरोदीत्’ इत्यादिवाक्यार्थस्य च ‘बर्हिषि रजतं न देयम्’ ‘हिरण्यं दक्षिणा’ इतिविधिशेषत्वेन रजतनिन्दाद्वारा तत्प्राशस्त्यलक्षकत्वात्, (६१) ‘सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलान्’ इतिवाक्यार्थस्य ‘शान्त उपासीत’ इति शमविधिशेषत्वेनात्यनायाससिद्धत्वरूपतत्प्राशस्त्यलक्षकत्वादमुख्यत्वमेव। (६२) अत एव मानान्तरविरोध एव लक्षणेत्यपास्तम्,

---

शकतें. (५७) उदाहरणार्थ– ‘सैन्धवमानय’ किंवा ‘गङ्गायां वसन्ति’ अशा ठिकाणीं वाक्याचें तात्पर्य एकच आहे म्ह० सैंधवाला आणावयाचें किंवा गंगेवर रहावयाचें. परंतु ‘सैंधव’ या पदाचें तात्पर्य भिन्न असतें. भोजनाच्या वेळीं ‘सैन्धवं आनय’ असें म्हटलें तर सैन्धवपदाचें तात्पर्य मिठावर असेल आणि स्वारी–शिकारीच्या वेळीं घोड्यावर असेल. तसेंच गंगापदाचें तात्पर्य कदाचित् प्रवाहावर असेल आणि कदाचित् तीरावर असेल. (५८) उलट ‘विषं भुङ्क्ष्व’ म्ह० ‘विष खा’ या वाक्यांतील विष या शब्दाचा अर्थ एकच, पण शत्रूला उद्देशून तें वाक्य उच्चारलें असेल तर खरोखरीच विष खायला सांगण्यावर तात्पर्य असेल, पण मित्राला उद्देशून तें वाक्य उच्चारलें असेल तर ‘अमुक एक पदार्थ खाणें विष खाण्यासारखें समज’ अशा अर्थावर त्या वाक्याचें तात्पर्य असेल. एवंच तेथें पदतात्पर्य एकच पण वाक्याचें तात्पर्य भिन्न असतें. एवंच पदतात्पर्य आणि वाक्यतात्पर्य हीं परस्परव्यभिचारी असल्यानें भिन्न आहेत. म्हणून पदार्थाचें परिवर्तन झालें तरी वाक्यार्थाचें परिवर्तन होतेंच असें नाही. सारांश, तात्पर्यविषयीभूतार्थबोधकत्वामुळें वाक्यार्थाला मुख्यार्थत्व येतें आणि अन्यार्थतात्पर्यकत्वामुळें गौणार्थत्व येतें. किंवा अनन्यशेषत्वामुळें मुख्यार्थत्व येतें आणि अन्यशेषत्वामुळें गौणार्थत्व येतें. (५९) या विवेचनावरून लक्षांत येईल कीं, ‘इयं गौः क्रय्या बहुक्षीरा’ म्ह० ‘ही गाय दुधाळ असल्यानें विकत घेण्यास योग्य आहे’ इत्यादि वाक्याचा अर्थ ‘अवश्यं क्रेतव्या’ म्ह० ‘अवश्य विकत घे’ या विधीचा शेषभूत असल्यानें त्या वाक्याची गाईच्या प्राशस्त्यावर लक्षणा करावयाची असते, म्हणून तें वाक्य गौणार्थकच आहे. (६०) ‘सोऽरोदीत्’ या वाक्याचा अर्थ ‘बर्हिषि रजतं न देयम्’ या निषेधाचा किंवा ‘हिरण्यं दक्षिणा’ या विधीचा अंगभूत आहे. म्हणून रजताची निंदा करून सोन्याच्या प्रशस्तपणावर ‘सोऽरोदीत्’ या वाक्याची लक्षणा करावयाची आहे. म्हणून तें वाक्य अमुख्यार्थकच आहे. याप्रमाणें धर्ममीमांसेमधील उदाहरणांची व्यवस्था लागली. (६१) ‘सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलान्’ या उत्तरमीमांसेमधील वाक्यालाहि गौणार्थत्व मानणेंच योग्य आहे. हें सर्व दृश्य ब्रह्मरूपच आहे. कारण, तें ‘तज्जलान्’ म्ह० ‘तज्जलान’ आहे. तत्–ज म्ह० सर्व दृश्य ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें, तत्–ल म्ह० सर्व दृश्य ब्रह्मामध्यें लीन होतें, आणि तत्–अन म्ह० सर्व दृश्य ब्रह्मामुळेंच श्वासोच्छ्वास करतें म्ह० जगतें. सर्वं दृश्याचे उत्पत्ति–स्थिति–नाश ब्रह्मामुळें होतात म्हणून सर्व दृश्य ब्रह्मरूप असल्यानें रागद्वेषांना विषयच नाही असा त्या वाक्याचा अर्थ आहे. हा वाक्यार्थ ‘शान्त उपासीत’ म्ह० ‘शान्तपणें, चित्त रागद्वेषाधीन होऊं न देतां उपासना करावी’ या विधीचा शेष आहे. त्यामुळें ‘सर्वं खलु’ इत्यादि वाक्य शमाच्या प्राशस्त्याचें लक्षक आहे. येथें प्रशस्तपणा म्ह० ‘अनायासानें सिद्ध होणें’ असा आहे. द्वैत नसल्यानें रागद्वेषादि दोष अन्तःकरणामधून काढून टाकण्याला सायास पडणार नाहीत. मनाची शांति अनायासानें होईल.

(६२) ज्यापेक्षां तात्पर्यार्थबोधकत्व हें मुख्यार्थत्वाचें प्रयोजक आणि अन्यार्थतात्पर्यकत्व हें गौणार्थत्वाचें प्रयोजक ठरतें त्यापेक्षां ‘प्रमाणान्तराशीं वाच्यार्थाचा विरोध येत असेल तरच लक्षणा करावयाची’

(६३) 'इयं गौः क्रय्या बहुक्षीरा' इत्यादिना प्राशस्त्यलक्षणायां व्यभिचारात्; (६४) किंतु परमतात्पर्यविषयीभूतार्थप्रतीतिनिर्वाहायैव सर्वार्थवादेषु लक्षणा। (६५) एतावांस्तु विशेषः- विधिप्राशस्त्ये लक्षणातः प्रागर्थवादवाक्यार्थज्ञानम्, (६६) तस्य प्रमाणान्तरविरोधे बाध एव, (६७) यथा 'प्रजापतिरात्मनो वपामुदक्खिदत्' इत्यादौ। अत एव तत्र गुणवादमात्रम्, (६८) प्रमाणान्तरप्राप्तौ त्वनुवादमात्रम् 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' इत्यादौ। (६९) अत एव तदुभयत्राबाधिताज्ञातज्ञापकत्वरूपप्रामाण्यानिर्वाहादप्रामाण्यम्। (७०) यत्र पुनः प्रमाणान्तरप्राप्तिविरोधौ न स्तस्तत्र

या मताचें खंडन होतें. (६३) कारण, 'ही गाय विकत घे, ही दुधाळ आहे' यांतील वाक्यांशाची प्राशस्त्यावर लक्षणा तर करावयाची आहे, पण येथें मानान्तरविरोधाचा व्यभिचार आहे म्ह० पुष्कळ दूध देण्याशीं प्रमाणान्तराचा विरोध नाही. अर्थात् विरोध नसूनहि लक्षणा करीत असतात म्हणून वरील मत खंडित झालें. (६४) वस्तुतः, सगळयाच अर्थवाद-वाक्यांची लक्षणावृत्तिच मीमांसक मानतात. परंतु सर्व ठिकाणीं प्रमाणान्तराशीं विरोध असतोच असें नाही. मग लक्षणा कां करावयाची? तर परमतात्पर्याचा म्ह० महातात्पर्याचा किंवा महावाक्याच्या तात्पर्याचा विषय असलेल्या पदार्थाच्या प्रतीतीचा निर्वाह व्हावा म्हणून. महावाक्याचें तात्पर्य ज्या गोष्टीवर असतें ती गोष्ट महावाक्यावरून प्रतीत होते. परंतु अवान्तरवाक्याची प्राशस्त्यादिकावर लक्षणा न मानल्यास त्या प्रतीतीचा निर्वाह होत नाही म्ह० तिचें प्रामाण्य सिद्ध होत नाही किंवा ती प्रतीतिच मुळीं येऊं शकत नाही. म्हणून शेषवाक्यांची लक्षणा मानावयाची असते, प्रमाणान्तराशीं विरोध येतो म्हणून नव्हे.

(६५) अर्थवादांमधें कांही एक विशेष आहे. तो असा- गुणवाद, अनुवाद आणि भूतार्थवाद असे अर्थवादाचे तीन प्रकार आहेत. कोणतेंहि अर्थवाद-वाक्य प्रायः स्वतंत्र असतें. म्हणून त्या वाक्याचा अर्थ स्वतंत्ररितीनें श्रोत्याच्या लक्षांत येतो. त्या-करितां लक्षणा करावी लागत नाही. विधीच्या प्राशस्त्यावर म्ह० विधेय अर्थाच्या प्राशस्त्यावर लक्षणा करण्यापूर्वींच अर्थवादवाक्याच्या विशिष्ट अर्थाचें ज्ञान स्वतंत्रपणें होत असतें. (६६) आतां जर त्या अर्थ-वादाच्या स्वतंत्र अर्थाचा प्रमाणांतराशीं विरोध येत असेल तर प्रमाणान्तरानें त्याचा बाध होतो. (६७) असल्या अर्थवादाला गुणवाद म्हणतात. याचें उदाहरण- 'प्रजापतिरात्मनो वपामुदक्खिदत्' इत्यादि म्ह० 'दुसरा पशु न मिळाल्यामुळें यज्ञ पूर्ण होण्याकरितां प्रजापति स्वतःचीच वपा कापून काढता झाला आणि तिचा होम करता झाला' हें वाक्य. पशूच्या वपेचा होम करावा असा विधि आहे. त्याचें प्राशस्त्य या अर्थ-वादानें दाखविलें आहे. 'अक्खिदत्' हें क्रियापद निराळें असल्यानें तें एक स्वतंत्र वाक्य आहे. त्याला एक निराळा अर्थ आहे. पण तो प्रत्यक्षाशीं विरुद्ध आहे. कोणीहि स्वतःची वपा काढून तिचा होम करूं शकत नाही. वपा काढल्यावर प्राणी जिवंत राहूं शकत नाही. म्हणून त्या वाक्याचा यथाश्रुत अर्थ प्रत्यक्षानें बाधित होतो. म्हणून तें वाक्य लक्षणेनें असें सांगतें कीं- 'प्रजा-पतीनें देखील वपेचा होम केला म्हणुन वपेचा होम प्रशस्त आहे'. तात्पर्य, ज्या अर्थवादाच्या वाच्यार्थाचा प्रमाणान्तरानें बाध होत असेल त्या अर्थवादाला गुणवाद म्हणावें. कारण, तो केवळ प्राशस्त्य या गुणाचा वाद म्ह० प्रतिपादन किंवा ज्ञान करून देतो. (६८) दुसरा प्रकार अनुवाद. ज्या अर्थवादाच्या वाच्यार्थाची प्रमाणान्तरानें प्राप्ति असेल म्ह० तो अर्थ जर इतर प्रमाणानें सिद्ध असेल तर तो नुसता अनुवाद आहे असें समजावें. 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' इत्यादिक त्याचें उदाहरण आहे. 'थंडीचें औषध विस्तव' हा जो या मंत्रवाक्याचा अर्थ तो त्वाचप्रत्यक्षानें सिद्ध आहे. म्हणून प्रत्यक्षानें ज्ञात असलेल्या अर्थाचा मंत्रानें अनुवाद केला आहे असें समजावें. एवंच ज्याचा वाच्यार्थ प्रमाणान्तरसिद्ध असेल त्या अर्थवादाला अनुवाद म्हणावें. (६९) गुणवादामधें अबाधितार्थत्वरूप प्रामाण्याचा निर्वाह होत नाही आणि अनुवादामधें अज्ञातज्ञापकत्वरूप प्रामाण्याचा निर्वाह होत नाही म्हणूनच त्या दोघांनाहि स्वार्थीं प्रामाण्य नसतें. (७०) आतां ज्या ठिकाणीं इतर प्रमाणानें प्राप्ति पण नाही किंवा प्रमाणान्तराशीं

प्रामाण्यशरीरनिर्वाहात् भूतार्थवादत्वम्, (७१) यथा 'इन्द्रो वृत्राय वज्रमुदयच्छत्' इत्यादौ। (७२) अयमेव देवताधिकरणन्यायः। (७३) ननु तर्हि 'आदित्यो यूपः' इत्यादौ वाक्यार्थप्रतीत्यर्थमेव लक्षणाङ्गीकारादमुख्यार्थत्वं न स्यात्, (७४) न स्याद्यदि 'आदित्यसदृशो यूपः' इति वाक्यार्थपर्यवसानं स्यात्, (७५) किंतु गुणवृत्त्या प्रतीतस्यापि वाक्यार्थस्य 'यूपे पशुं बध्नाति' इति विधिशेषत्वेन तत्प्राशस्त्यलक्षकत्वमस्त्येव, तेनैवामुख्यत्वम्, न त्वादित्यपदगौणतयेति (७६) तत्सिद्धिपेटिकायां (जै. सू. १।४।१२।२३) सर्वोदाहरणेष्ववान्तरवाक्यार्थप्रतीतये गुणवृत्तिप्रकाराः प्रदर्शिता

विरोधहि नाही तेथें अबाधितार्थत्व किंवा अज्ञातज्ञापकत्व या प्रामाण्याच्या शरीराचा म्ह० स्वरूपाचा निर्वाह होतो म्ह० स्वार्थी प्रामाण्य जुळतें. म्हणून तसल्या अर्थवादाला भूतार्थवाद म्हणतात. (७१) उदाहरण– 'इन्द्रो वृत्राय वज्रमुदयच्छत्' इत्यादि. 'इन्द्रानें वृत्रासुरावर वज्र उगारलें'. 'इन्द्रानें वज्र उगारलें' ही गोष्ट प्रत्यक्षानुमानांनीं सिद्धहि नाही किंवा त्यांच्याशीं विरुद्धहि नाही. म्हणून त्या वाक्याला 'भूतार्थवाद' म्ह० 'भूतकाळच्या अर्थाचें कथन करणारा अर्थवाद' असें म्हणतात. हा भूतार्थवाद अन्यशेष असला तरी स्वार्थी प्रमाण असतो. (७२) हा जो अर्थवादांचा प्रकारभेद आम्हीं सांगितला हाच 'देवताधिकरणन्याय' होय.

(७३) प्रतिवादी— वाक्यार्थाची प्रतीति उपपन्न व्हावी म्हणून जर लक्षणा मानावयाची असेल तर 'आदित्यो यूपः' इत्यादि वाक्याला अमुख्यार्थत्व म्ह० गौणार्थत्व येणार नाही. (७४) वादी— हां! येणार नाही, पण 'यूप सूर्यासारखा आहे' अशा अर्थावर 'आदित्यो यूपः' या वाक्याचें पर्यवसान होत असेल तर. परंतु तें वाक्य त्या अर्थी पर्यवसित होत नाही. वस्तुतः त्या वाक्याचा 'आदित्यासारखा यूप' असा अर्थ होतो. कारण, त्यामधील 'आदित्य' हा शब्द तेजस्विता या गुणामुळें यूपाचें विशेषण झालेला आहे. आदित्य तेजस्वी असतो. यूपालाहि लोणी-हळद चोपडल्यामुळें तो तेजस्वी दिसतो, म्हणून तो आदित्य म्ह० आदित्यासारखा तेजस्वी असा अर्थ आहे. परंतु त्या अर्थावर त्या वाक्याचें पर्यवसान नाही. (७५) 'यूपे पशुं बध्नाति' म्ह० 'पशु यूपाशीं बांधावा' असा विधि आहे. आणि 'आदित्यो यूपः' हें वाक्य त्या विधीचा वाक्यशेष आहे. आतां जरी या वाक्याचा अर्थ गुणवृत्तीनें प्रतीत होत असला तरी तें वाक्य यूपाच्या प्राशस्त्याचें लक्षक आहेच. आणि त्यामुळेंच त्याला अमुख्यत्व म्ह० गौणार्थत्व उपपन्न होतें, त्यामधील आदित्य हें पद गौणार्थक आहे म्हणून नव्हे. तात्पर्य, अन्यशेषत्व असलें तर प्राशस्त्य किंवा निंद्यत्व यांवर लक्षणा करावी लागते आणि त्यामुळेंच गौणार्थत्व येतें. (७६) प्रतिवादीनें दाखविलेल्या तत्सिद्धिपेटिकेमधें 'यजमानः प्रस्तरः' इत्यादि अर्थवादवाक्यामधें प्रतीत होणारा वाक्यार्थ उपपन्न व्हावा म्हणून त्या वाक्यांतील आदित्यादिपदांच्या गुणवृत्तीचे प्रकार सांगितले आहेत. वाक्यार्थाच्या पर्यवसानाविषयीं तेथें कांहीच सांगितलेलें नाही. अर्थात् तीं वाक्यें मुख्यार्थाचीं नाहीत असें मानण्याला तत्सिद्धिपेटिकेचा विरोध नाही.

त्या पेटिकेचें थोडेसें विवरण असें– 'तत्सिद्धिः' – 'यजमानः प्रस्तरः' या वाक्यांतील यजमानशब्द यज्ञसाधकत्व या गुणानें प्रवृत्त होत आहे. 'जातिः' – 'आग्नेयो वै ब्राह्मणः' या वाक्यांतील आग्नेयशब्द प्रजापतीच्या मुखापासून जाति म्ह० जन्म होणें या गुणानें प्रवृत्त होतो. 'सारूप्यम्' – 'आदित्यो यूपः' या वाक्यांतील आदित्यशब्द सारूप्य म्ह० सादृश्य या गुणानें प्रवृत्त झालेला आहे. 'प्रशंसा' – 'पशवो गोअश्वाः' या वाक्यांतील पशुशब्द प्रशंसा म्ह० प्रशस्तत्व या गुणानें प्रवृत्त झालेला आहे. 'भूमा' – 'सृष्टीः उपदधाति' म्ह० सृष्टि नांवाच्या विटा चयनामधें मांडाव्या. या वाक्यांतील सृष्टिशब्द भूमा म्ह० बहुत्व या गुणानें प्रवृत्त झालेला आहे. 'लिङ्गसमवायः' – 'प्राणभृत उपदधाति' या वाक्यांतील प्राणभृत् शब्द लिंगसंबंध या गुणानें प्रवृत्त झालेला आहे. असें तत्सिद्धिपेटिकेमधें सांगितलें आहे.

इति द्रष्टव्यम् । (७७) कर्मप्राशस्त्यलक्षणा च सर्वार्थवादसाधारणी तत्रास्त्येवेति नामुख्यार्थत्वानुपपत्तिः । (७८) अत उपपन्नं प्रस्तरादिवाक्यवैषम्यमद्वैतवाक्यस्य । (७९) यच्चोक्तम्– अर्थवादमुख्यार्थत्वाय विधौ न लक्षणेत्येवंपरं शाबरस्वामिवचनमिति, (८०) तन्न, अश्वप्रतिग्रहेष्टौ 'प्रतिगृह्णीयात्' इति विधौ 'प्रतिग्राहयेत्' इति व्यवधारणकल्पनया अर्थवादानुसारेण प्रयोजकव्यापारलक्षणाया अङ्गीकरणात् । (८१) तस्मात् 'विधौ तात्पर्यवति वाक्ये प्रतीयमानवाक्यातिरिक्तोऽन्यः शेषी नास्ति' इत्येवंपरमेव तद्वचनम् । (८२) अतः सिद्धमद्वैतागमस्य लाक्षणिकत्वेऽपि मुख्यार्थत्वात् प्रत्यक्षबाधकत्वम् (८३) इति शिवम् ।

इति प्रत्यक्षस्य आगमेन बाधः ।

प्र. २५ – अपच्छेदन्यायवैषम्यभङ्गः

(१) किंच, अपच्छेदन्यायेनाप्यागमस्य प्राबल्यम् । (२) यथाहि 'पौर्वापर्ये पूर्वदौर्बल्यं

---

(७७) पूर्वी आम्हीं अर्थवादाचे तीन प्रकार सांगितले. त्या सर्वांमधें कर्माच्या प्राशस्त्यावर लक्षणा असणें ही गोष्ट सारखीच आहे. म्हणून त्या सर्वांना अमुख्यार्थत्वाची अनुपपत्ति येत नाही. म्ह० ते गौणार्थक ठरण्याला अडचण येत नाही. (७८) सारांश, 'तत्त्वमसि' इत्यादि अद्वैतवाक्य आणि 'यजमानः प्रस्तरः' इत्यादि वाक्य यांच्यामधें मोठें अंतर आहे हें सिद्ध झालें.

(७९) आतां 'विधौ न लक्षणा' या शबरस्वामींच्या वाक्याचा अर्थ प्रतिवादीनें जो 'अर्थवादाला मुख्यार्थत्व आणण्याकरितां विधिवाक्यामधें लक्षणा करूं नये' असा केला, (८०) तो ठीक नाही. कारण, शबरस्वामींनींच अश्वप्रतिग्रहेष्टीच्या प्रकरणांतील 'प्रतिगृह्णीयात्' या विध्यर्थक क्रियापदाचा अर्थ अर्थवादाला अनुसरून 'प्रतिग्राहयेत्' असा करण्याकरितां व्यवधारणकल्पनेनें प्रयोजकाच्या व्यापारावर म्ह० 'घ्यायला लावणें, दान देणें' या अर्थावर लक्षणा मानली आहे. अवधारण म्ह० निश्चय. व्यवधारण म्ह० विशेष अवधारण म्ह० प्रति + ग्रह् धातूचा स्वार्थ सोडून विशेष अर्थ म्ह० प्रयोजकार्थ घेणें. (८१) म्हणून 'विधौ न लक्षणा' या शाबरवाक्याचा अर्थ 'विधीमधें म्ह० प्रतीयमान अर्थावर ज्या वाक्याचें तात्पर्य असेल अशा वाक्याचें प्रतीयमान वाक्याहून निराळें कोणतेंहि वाक्य शेषी नसतें म्ह० तें वाक्य अन्यशेष नसतें' असाच असला पाहिजे.

(८२) सारांश, 'तत्त्वमसि' इत्यादि अद्वैतप्रतिपादक आगम जरी लाक्षणिक असला म्ह० त्यामधील पदांची लक्षणावृत्ति मानावयाची असली तरी तो मुख्यार्थकच असतो, गौणार्थक नसतो. म्हणून तो आगम प्रत्यक्षाचा बाधक ठरतो. (८३) 'इति शिवम्' देव तुमचें भलें करो.

प्र. २५

आतां 'मीमांसेच्या अपच्छेदन्यायाशीं अद्वैतविषयक आगमानुमानांचें वैषम्य आहे' या शंकेचा निरास करावयाचा.

(१) वादी— जसें परीक्षित अद्वैतागमाचें घटास्तित्वाच्या प्रत्यक्षापेक्षां प्राबल्य ठरतें, त्याप्रमाणें अपच्छेदन्यायानें देखील अद्वैताचें प्रतिपादन करणाऱ्या आगमाचें प्राबल्य ठरतें. (२) 'पौर्वापर्ये पूर्वदौर्बल्यं प्रकृतिवत्' या अधिकरणामधें असें सिद्ध केलेलें आहे कीं, 'प्रतिहर्ता नांवाच्या ऋत्विजाकडून जर आधीं अपच्छेद झाला असेल आणि उद्गात्याकडून नंतर झालेला असेल तर यानंतर झालेल्या अपच्छेदाच्या निमित्तानें चालू असलेला ज्योतिष्टोमयाग दक्षिणा न देतां करावयाचा असतो. त्या उद्गात्रपच्छेदनिमित्तक अदक्षिण अशा यागानें चालू असलेल्या ज्योतिष्टोमामधें आधीं प्रतिहर्त्याकडून झालेल्या अपच्छेदामुळें जो सर्वस्वदक्षिणाक याग कर्तव्य म्हणून प्राप्त झालेला आहे त्याचा बाध करावयाचा'.

प्रकृतिवत्' (जै. सू. ६।५।१९।५४) इत्यधिकरणे उद्गात्रपच्छेदनिमित्तकादक्षिणयागेन परेण प्रतिहर्त्रपच्छेदनिमित्तकसर्वस्वदक्षिणयागस्य पूर्वसिद्धनिमित्तकस्य बाध इति स्थितम्, (३) तथेहापि उदीच्यागमेन पूर्वस्य प्रत्यक्षस्य बाधः । (४) ननु- प्रतिहर्त्रपच्छेदनिमित्तकसर्वस्वदक्षिणयागस्य प्रतिहर्तृमात्रापच्छेदे युगपदपच्छेदे (५) क्रमेणापच्छेदेऽपि प्रतिहर्त्रपच्छेदस्य पाश्चात्यत्वे चावकाशः (६) इति युक्तः

ज्योतिष्टोमामधें बहिष्पवमान नांवाचें स्तोत्र म्ह० साम गावयाचें असतें. उद्‌गाता, प्रस्तोता आणि प्रतिहर्ता हे ऋत्विक् स्तोत्रें म्हणण्याचें काम करीत असतात. सदस् नांवाच्या मंडपामधें पुरलेल्या औदुम्बर-शाखेच्या जवळ बसून बहुतेक स्तोत्रें गावयाचीं असतात. परंतु हें पवमानस्तोत्र सदामधें न गातां त्याच्या बाहेर गावयाचें असतें. म्हणून 'बहिष्पवमान' या शब्दामधें 'बहिस्' असें पद आहे. आणि 'पवमान सोम' देवतेचे मंत्र या स्तोत्राला आधारभूत घ्यावयाचे असतात म्हणून 'पवमान' हें पद आहे. यावेळीं अध्वर्यु, प्रस्तोता, प्रतिहर्ता, उद्‌गाता, ब्रह्मा आणि यजमान हे ओळीनें एकामागून एक आणि पुढल्याला मागल्यानें स्पर्श केलेला असावयाचा अशा रितीनें यज्ञ-मंडपामधून हिंडतात. यावेळीं जर स्पर्श तुटला म्ह० सांखळी तुटली तर प्रायश्चित्त करावें लागतें. 'यदि प्रस्तोता अपच्छिन्द्यात् ब्रह्मणे वरं दद्यात् । यदि प्रतिहर्ता सर्ववेदसं दद्यात् । यद्युद्‌गाता अपच्छिन्द्यात् अदक्षिणं तं यज्ञमिष्ट्वा तेन पुनर्यजेत । तत्र तद् दद्यात् यत् पूर्वस्मिन् दास्यन् स्यात्' या शास्त्रदीपिकेमधें उद्धृत केलेल्या श्रुतीनें असें सांगितलें आहे कीं– जर प्रस्तोतृ-नामक ऋत्विजानें अपच्छेद केला तर प्रायश्चित्त म्हणून ब्रह्मन् नांवाच्या ऋत्विजाला यजमानानें एक वर द्यावा म्ह० उत्तम गाय द्यावी. प्रतिहर्त्यानें अपच्छेद केला तर यजमानानें त्या चालू असलेल्या यज्ञामधें सर्ववेदस् म्ह० सर्वस्व दक्षिणा द्यावी. आणि जर उद्‌गात्यानें अपच्छेद केला असेल तर चालू असलेला यज्ञ दक्षिणा मुळींच न देतां पुरा करावा आणि पुन्हां तोच यज्ञ प्रायश्चित्त म्हणून करावा आणि जी दक्षिणा मुख्य यज्ञामधें यजमान देणार होता ती त्या दुसऱ्या यज्ञामधें द्यावी. आतां असें समजा कीं, प्रथमतः प्रतिहर्त्यानें आणि नंतर उद्‌गात्यानें अपच्छेद केला तर एकाच यागामधें दोघांचे अपच्छेद झाल्यानें दोन्ही प्रायश्चित्तें केलीं पाहिजेत. परंतु तीं परस्पर-विरुद्ध आहेत. एका प्रायश्चित्तामधें पुन्हां याग न करतां चालू यागामधेंच सर्वस्व दक्षिणा द्यावयाची, आणि दुसऱ्या प्रायश्चित्तामधें तो याग अदक्षिण संपवून पुन्हां याग करावयाचा असा विरोध असल्यानें दोन्ही अपच्छेद झाल्यास अनुष्ठान कसें करावयाचें याचा निर्णय केला पाहिजे. मीमांसेनें असा निर्णय केला आहे कीं, 'दोन अपच्छेद क्रमानें झाले असल्यास दुसरा प्रबळ मानून पहिला दुर्बळ मानावा म्ह० पहिल्याचें प्रायश्चित्त न करतां दुसऱ्याचेंच प्रायश्चित्त करावें'. तात्पर्य, आधीं प्रतिहर्त्याचा आणि नंतर उद्‌गात्याचा अशा क्रमानें जर अपच्छेद झाले असतील तर उद्‌गात्याच्या अपच्छेदाच्या निमित्तानें करावयाच्या दक्षिणारहित अशा यागानें प्रतिहर्त्याच्या अपच्छेदाच्या निमित्तानें करावयाच्या सर्वस्वदक्षिणायुक्त अशा यागाचा –त्याचें निमित्त आधीं घडून आलेलें असल्या-मुळें– बाध करावा. (३) याप्रमाणेंच प्रकृत विषयामधेंहि आहे म्ह० प्रत्यक्ष हें पूर्वीचें असून आगम हा उदीच्य म्ह० नंतरचा आहे म्हणून आगमानेंच प्रत्यक्षाचा बाध करावयाचा.

(४) प्रतिवादी— ज्या यज्ञामधें एकट्या प्रतिहर्त्याचाच अपच्छेद झाला असेल, किंवा उद्‌गाता आणि प्रतिहर्ता या दोघांचे अपच्छेद युगपत् म्ह० एकाच क्षणीं झाले असतील, (५) किंवा अपच्छेद क्रमानेंच झाले पण उद्‌गात्याचा आधीं झाला असून प्रतिहर्त्याचा अपच्छेद पश्चात् झाला असेल अशा यज्ञामधें प्रतिहर्तृकृत अपच्छेदाच्या निमित्तानें करण्यांत येणारा सर्वस्व-दक्षिणायुक्त यज्ञ होऊं शकतो. अर्थात् तो सावकाश आहे, सर्वांशानें व्यर्थ होत नाहीं. (६) म्हणून जेव्हां आधीं प्रतिहर्त्याचा आणि नंतर उद्‌गात्याचा अशा क्रमानें अपच्छेद झालेला असेल तेव्हां उद्‌गातृकृत अपच्छेदाच्या निमित्तानें करण्यांत येणाऱ्या दक्षिणारहित चालू यज्ञानें प्रतिहर्तृकृत अपच्छेदाच्या निमित्तानें होणाऱ्या सर्वस्वदक्षिणयज्ञाचा बाध होऊं शकतो.

उद्गात्रपच्छेदनिमित्तकादक्षिणयागेन बाधः; (७) अन्यथा 'यदि प्रतिहर्ता अपच्छिद्येत सर्ववेदसं दद्यात्' इति शास्त्रमप्रमाणं स्यात्। (८) अत एव 'विप्रतिषेधाद्विकल्पः स्यात्' (जै. सू. ६।५।१८।५१) इत्यधिकरणे द्वयोर्युगपदपच्छेदे विकल्प उक्तः। (९) किंच, 'यद्युद्गाता जघन्यः स्यात्पुनर्यज्ञे सर्ववेदसं दद्याद्यथेतरस्मिन्' (जै. सू. ६।५।२०।५५) इत्यधिकरणे (१०) उद्गात्रपच्छेदस्य प्रतिहर्त्रपच्छेदात्परत्वे उद्गात्रपच्छेदनिमित्तं पूर्वं प्रयोगं दक्षिणाहीनं संपाद्य कर्तव्यज्योतिष्टोमस्य द्वितीयप्रयोगे (११) 'तद्दद्याद्यत्पूर्वस्मिन् दास्यन् स्यात्' इतिश्रुत्युक्ता या दक्षिणा सा पूर्वभाविप्रतिहर्त्रपच्छेदनिमित्तकपूर्वप्रयोगस्थसर्वस्वादित्साया अबाधेन सर्वस्वरूपैव, (१२) न तु या ज्योतिष्टोमे नित्या द्वादशशतरूपा। (१३) तस्मान्न प्रतिहर्त्रपच्छेदस्य सर्वथा बाधः, (१४) किंतु प्रयोगान्तरे निक्षेप इत्युक्तम्। (१५) उक्तं हि टुप्टीकायाम्- 'तस्य प्रयोगान्तरे निक्षेपः' इति। (१६) अपि च, क्रमिकनिमित्तद्वयेन क्रमेणादक्षिणसर्वस्वदक्षिणयोः प्रयोगयोः संभवेन विरोध एव नास्ति, (१७) यथा

---

(७) जर प्रतिहर्तृ-अपच्छेदनिमित्तक यज्ञ सावकाश नसेल तर 'यदि प्रतिहर्ता अपच्छिद्येत सर्ववेदसं दद्यात्' हें शास्त्र सर्वथा अप्रमाण म्हणावें लागेल. पण तें अयोग्य आहे. तें स्वविषयामधें सावकाश आहे. म्हणून तें अन्यविषयामधें बाधित होऊं शकेल. (८) म्हणून ज्या यज्ञामधें दोघांचाहि अपच्छेद युगपत् झाला असेल तेथें एकाचा निर्णय होणें अशक्य, म्हणून तशा ठिकाणीं ऐच्छिक विकल्प मानावा म्ह० यजमानाच्या इच्छेला येईल तें एकच प्रायश्चित्त करावें असें 'विप्रतिषेधाद् विकल्पः स्यात्' या अठराव्या अधिकरणामधें सांगितलें आहे. (९) दुसरें असें कीं, 'यद्युद्गाता जघन्यः स्यात् पुनर्यज्ञे सर्ववेदसं दद्यात् यथेतरस्मिन्' या विसाव्या अधिकरणामधें (१०) जर उद्गाता जघन्य असेल म्ह० उद्गात्याचा अपच्छेद प्रतिहर्त्याच्या अपच्छेदानंतर झाला असेल तर पुनर्यज्ञामधें म्ह० उद्गात्याच्या अपच्छेदाच्या निमित्तानें पहिला प्रयोग दक्षिणारहित संपवून जो ज्योतिष्टोम करावयाचा त्याच्या दुसऱ्या प्रयोगामधें (११) 'तत् दद्यात् यत् पूर्वस्मिन् दास्यन् स्यात्' म्ह० 'जी दक्षिणा पहिल्या यज्ञामधें यजमान देणार होता ती दक्षिणा पुनर्यज्ञामधें द्यावी' या श्रुतीनें जी दक्षिणा पुनर्यज्ञामधें देण्यास सांगितली आहे ती 'सर्ववेदसं दद्यात्' म्ह० सर्वस्वरूपाचीच धरावयाची. कारण, पूर्वभावी जो प्रतिहर्तृकृत अपच्छेद त्याच्या निमित्तानें पहिल्या प्रयोगामधेंच प्रतिहर्तृ-अपच्छेद कळल्याबरोबर सर्वस्वदक्षिणा देण्याची जो इच्छा यजमानाला झाली होती तिचा बाध होण्याचा संभव नाही. अर्थात् ती इच्छा अवशिष्ट आहे. मात्र नंतर उद्गात्याचा अपच्छेद झाल्यामुळें पहिल्या यज्ञांत ती इच्छा पुरी होणें शक्य नव्हतें इतकेंच. परंतु ती इच्छा बाधित झालेली नाही. म्हणून आतां ती पुनर्यज्ञामधें पुरी करावी. 'यथा इतरस्मिन्' इतर यज्ञामधें म्ह० पूर्वयज्ञामधें जसें सर्वस्व द्यावयाचें होतें तसें तें या पुनर्यज्ञामधें द्यावें. (१२) तात्पर्य, पुनर्यज्ञामधें सर्वस्वदक्षिणाच द्यावयाची, स्वतंत्र ज्योतिष्टोमामधें द्वादशशत म्ह० द्वादशाधिकशतरूप जी दक्षिणा नित्य असते ती या पुनर्यज्ञामधें द्यावयाची नाही. (१३) सारांश, प्रतिहर्त्यानें केलेल्या अपच्छेदाचा पूर्णतया बाध करावयाचा नाही, (१४) तर त्याचा पुनःप्रयोगामधें निक्षेप करावयाचा असें सांगितलें आहे. (१५) याच अधिकरणावरील कुमारिलभट्टांच्या टुप्टीकेमधें 'तस्य प्रयोगान्तरे निक्षेपः क्रियते' म्ह० प्रतिहर्तृकृत अपच्छेदामुळें करावयाच्या सर्वस्वदानाचा निक्षेप प्रयोगान्तरामधें म्ह० पुनःप्रयोगामधें करावयाचा आहे असें सांगितलें आहे. यावरून प्रतिहर्तृकृत अपच्छेदाचा बाध नाही असेंच ठरतें. (१६) खरें म्हटलें तर या दोन अपच्छेदांमधें मुळीं विरोधच नाही म्हणून बाधाचा प्रसंगच येत नाही. कारण, क्रमानें दोन निमित्तें घडल्यामुळें दक्षिणारहित याग आणि सर्वस्वदक्षिणेचा याग यांचे दोन प्रयोग क्रमानें स्वतंत्रपणें करता येतील. विरोधाची प्राप्तिच नाही. (१७) याला उदाहरण बोरांचें. बदरीफलाचे ठिकाणीं प्रथमतः श्याम म्ह० हिरवट रंग असून पिकल्यावर त्याच्या ठिकाणीं रक्त रूप उत्पन्न होतें. त्या रूपांमधें क्रमानें असण्याला विरोध नसतो. तीं रूपें क्रमानें येणाऱ्या भिन्न कारणांनीं उत्पन्न

बदरीफले क्रमिकनिमित्तवतोः श्यामरक्तरूपयोः । (१८) उक्तं ह्यपच्छेदाधिकरणे- 'नैमित्तिकशास्त्रस्य ह्ययमर्थः-निमित्तोपजननात् प्रागन्यथा कर्तव्योऽपि क्रतुर्निमित्ते सत्येवं कर्तव्यः' इति। (१९) तस्मादपच्छेदन्यायः सावकाशविषयः, अद्वैतागमेन प्रत्यक्षबाधे तु न प्रत्यक्षप्रामाण्यस्यावकाशोऽस्ति- (२०) इति चेत्, न, उद्गात्रपच्छेदाभावे युगपदुभयापच्छेदे प्रतिहर्त्रपच्छेदस्य पाश्चात्यत्वे च (२१) ज्योतिष्टोमद्वितीयप्रयोगे प्रतिहर्त्रपच्छेदनिमित्तसर्वस्वदक्षिणयागप्रतिपादकशास्त्रस्य सावकाशत्ववत् (२२) व्यावहारिकप्रामाण्ये प्रत्यक्षस्यापि सावकाशत्वात्, तत्रैकप्रयोगे विरोधवदत्रापि तात्त्विकत्वांशे विरोधात् । (२३) अत एव सगुणसप्रपञ्चश्रुत्योर्निर्गुणनिष्प्रपञ्चश्रुतिभ्यामपच्छेदन्यायेन बाध इति सुष्ठूक्तम् । (२४) तदुक्तमानन्दबोधाचार्यैः-

---

झालेलीं असतात. (१८) पार्थसारथिमिश्रांनीं शास्त्रदीपिकेच्या अपच्छेदाधिकरणामधें असें सांगितलें आहे कीं- "नैमित्तिकशास्त्रस्य० (० शास्त्राणां- मूलपाठ)' म्ह० 'अमुक निमित्त घडल्यास अमुक प्रायश्चित्त करावें' असें सांगणाऱ्या म्ह० निमित्तानें प्रवृत्त होणाऱ्या शास्त्राचा अर्थ 'निमित्त उत्पन्न झालें नसतें तर तो यज्ञ निराळ्या रितीनें करावयास पाहिजे हें जरी खरें असलें तरी निमित्त उत्पन्न झाल्यास निमित्तानुसारानें करावा' असा आहे". (१९) तात्पर्य, सावकाश-निरवकाशांपैकीं सावकाशाकडेच अपच्छेदन्याय लागू पडतो. सावकाश असलेला पक्ष त्या न्यायाचा विषय आहे. पण आतां जर 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि आगमानें 'सन् घटः' इत्यादि प्रत्यक्षाचा बाध होतो असें धरलें तर प्रत्यक्षाला जागाच राहत नाही, तें सर्वथा निरवकाश होतें. येथें अपच्छेदन्याय लागू पडत नाही. (२०) वादी-- तर मग आतां तुमच्याच म्हणण्यावरून प्रकृतस्थळीं अपच्छेदन्याय ठीक लागू पडतो असें दाखवितां येतें. जेव्हां उद्गात्याचा अपच्छेद झालेला नसून एकट्या प्रतिहर्त्याचाच अपच्छेद झाला असेल, किंवा दोघांचे अपच्छेद एकदम झालेले असतील, अथवा दोघांचे अपच्छेद झालेले असून त्यांच्यापैकीं उद्गात्याचा अपच्छेद प्राग्भव असून प्रतिहर्त्याचा अपच्छेद पश्चाद्भव असेल, तर पहिल्या आणि तिसऱ्या परिस्थितीमधें, विशेषविधीला अनुसरून आणि दुसऱ्या परिस्थितीमधें यजमानाच्या इच्छेला अनुसरून (२१) ज्योतिष्टोमाचा जो पुनःप्रयोग करावयाचा त्यामधें प्रतिहर्तृकृत अपच्छेदाच्या निमित्तानें सर्वस्व दक्षिणा देऊन पुनर्याग करावा असें प्रतिपादन करणारें शास्त्र सावकाश आहे. तेथें त्या शास्त्राचा उपयोग होतो. असें तुमच्या म्हणण्यावरून मीमांसाधारें ठरतें. (२२) तर मग त्याचप्रमाणें 'सन् घटः' इत्यादि प्रत्यक्षहि व्यावहारिक प्रामाण्यामधें सावकाश आहेच म्ह० व्यावहारिक प्रामाण्यावर प्रत्यक्षाचें उपजीवन होतें. आणि जसें अपच्छेदाच्या उदाहरणांत एका प्रयोगामधें एका प्रायश्चित्ताचा दुसऱ्या प्रायश्चित्ताशीं विरोध असतो, तसेंच अद्वैतश्रुतीचा प्रत्यक्षाच्या तात्त्विकत्व-अंशीं विरोध आहे, म्हणून अद्वैतश्रुतीनें प्रत्यक्षाच्या तात्त्विकप्रामाण्य-अंशाचा बाध होतो. (२३) "सगुण ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या 'भारूपः सत्यसंकल्पः' इत्यादि श्रुतीचा 'अस्थूलमनणु' इत्यादि निर्गुण ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या श्रुतीनें, आणि सप्रपंच म्ह० प्रपंचयुक्त ब्रह्माचें वर्णन करणाऱ्या 'सच्च त्यच्चाभवत्' म्ह० 'ब्रह्म सत् = पृथिवी आप तेज यारूपाचें, आणि त्यत् = परोक्ष वायु आकाश या रूपाचें झालें' इत्यादि श्रुतीचा 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि निष्प्रपंच ब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीनें बाध होतो. आणि याला अपच्छेदन्यायाचा आधार आहे" असें प्राचीन आचार्यांनीं म्हटलें आहे तें यथायोग्य आहे. (२४) याविषयीं आनंदबोधाचार्यांनीं देखील- "'तत्त्वमसि' इत्यादिक वैदिक वाक्य तत्पर आहे म्ह० तें अन्यशेष नसून त्याचें तात्पर्य अद्वैतावरच आहे, तें पर म्ह० प्रत्यक्षानंतर प्रवृत्त होणारें आहे आणि निर्दोष आहे म्हणून पूर्वी प्रवृत्त होणाऱ्या आणि व्यावहारिकप्रामाण्याच्या आधारावर उपपन्न होणाऱ्या आणि सदोष असणाऱ्या प्रत्यक्षाचें बाधक असतें. जसें 'नायं सर्पः' हें वाक्य 'अयं सर्पः' या भ्रममूलक वाक्याचें बाधक असतें त्याप्रमाणें" असें म्हटलें आहे.

'तत्परत्वात्परत्वाच्च निर्दोषत्वाच्च वैदिकम्। पूर्वस्य बाधकं नायं सर्प इत्यादिवाक्यवत्॥' इति। (२५) ननु- मानान्तरविरोधे श्रुतेस्तत्परत्वमसिद्धम्, (२६) परत्वं तु प्रमानन्तरभ्रमे व्यभिचारि। (२७) दृश्यते च 'न क्त्वा सेट्' (पा. सू. १।२।१८) इति परं प्रति 'मृडमृदगुधकुषक्लिशवदवसः क्त्वा' (पा. सू. १।२।७) इति पूर्वमपि बाधकम्। (२८) निर्दोषत्वं त्वर्थान्तरप्रामाण्येनान्यथासिद्धम्। (२९) तदुक्तम्- 'तत्परत्वमसिद्धत्वात्परत्वं व्यभिचारतः। निर्दोषताऽन्यथासिद्धेः प्राबल्यं नैव साधयेत्॥'- (३०) इति चेत्, न, प्रत्यक्षादेर्व्यावहारिकं प्रामाण्यम्, श्रुतेस्तु तात्त्विक-

---

(२५) प्रतिवादी— प्रत्यक्षादिप्रमाणान्तराशीं विरोध असतां वेदांतवाक्य अद्वैतपर आहे हें म्हणणें सिद्ध होत नाहीं. म्हणून आनंदबोधांचा 'तत्परत्व' हा पहिला हेतु चूक आहे. (२६) 'परत्व' हा दुसरा हेतु द्वैतप्रमा झाल्यानंतर होणाऱ्या भ्रमावर व्यभिचारी ठरतो. कारण, तो नंतर प्रवृत्त होणारा असूनहि पूर्वप्रवृत्तप्रमेचा बाधक नाही. गंगेच्या तीरावरील वृक्ष ऊर्ध्वशाख आणि अधोमूल असतो अशी प्रत्यक्षप्रमा आधीं होते. आणि नंतर केव्हां तरी त्या वृक्षाचें पाण्यामधें पडलेलें प्रतिबिंब दिसतें आणि तें ऊर्ध्वमूल-अधःशाख असें दिसतें. हें प्रतिबिंबज्ञान ऊर्ध्वाग्रत्व-प्रमेनंतरचें असतें. पण तो प्रतिबिंबभ्रम पर असूनहि पूर्वीच्या प्रत्यक्षप्रमेचा बाधक नसतो. म्हणून परत्व हा हेतु व्यभिचारी आहे. (२७) शिवाय, पूर्वानें पराचा बाध होत असतो असेंहि दिसतें. उदाहरण— 'न क्त्वा सेट्' असें पाणिनीचें सूत्र १।२।१८ आहे, आणि 'मृडमृदगुध०' इत्यादि सूत्र १।२।७ वें आहे. यांपैकीं 'मृडमृदगुध०' हें सूत्र पूर्वीचें असून 'न क्त्वा सेट्' हें सूत्र नंतरचें आहे. तथापि या परसूत्राचा पूर्वसूत्रानें बाध होतो. 'न क्त्वा सेट्' हें सूत्र असें सांगतें कीं, जर क्त्वा (त्वा) प्रत्ययाला इडागम झालेला असेल तर तो 'कित्' नाही असें समजावें. 'शी' धातूपुढें त्वा प्रत्यय लागला. त्याला इडागम झालेला आहे. म्हणून शीधातूमधील ईचे स्थानीं ए हा गुण होऊन शे + इत्वा = शयित्वा असें रूप बनतें. 'मृडमृद०' सूत्र सांगतें कीं, मृड्, मृद् इ० सात धातूंच्या पुढील सेट् क्त्वा 'कित्' समजावा. त्यामुळें मृडित्वा, मृदित्वा इ० गुण न होतां रूपें होतात. 'न क्त्वा सेट्' या सूत्राप्रमाणें र्मडित्वा, र्मदित्वा अशीं रूपें व्हावयास पाहिजेत. परंतु 'न क्त्वा सेट्' या परसूत्राचा 'मृडमृद०' या पूर्वसूत्रानें बाध झाल्यामुळें र्मडित्वा हें रूप अशुद्ध असून मृडित्वा हेंच रूप शुद्ध असतें. प्रत्यय कित् असल्यास त्याच्यामुळें गुणवृद्धि होत नसतात. क्त्वा-प्रत्यय मूळचा कित् आहे. ज्याला 'क्' हा अनुबंध जोडलेला असतो तो कित् होय. जर त्वा प्रत्यय सेट् म्ह० इडागमयुक्त असेल तर तो कित् नाही असें समजून गुण करावा. मृड्, मृद् इ० धातूंपुढील क्त्वा सेट् असला तरी तो कित्च समजावा. त्यामुळें गुण होणार नाही. तात्पर्य, पूर्वानें पराचाहि बाध होतो. त्याप्रमाणें प्रत्यक्षानें अद्वैतश्रुतीचा बाध होईल. एवंच आनंदबोधोक्त 'परत्व' हा हेतु व्यभिचारी आहे. (२८) वादीचें म्हणणें असें कीं, 'श्रुति निर्दोष आहे म्हणून ती प्रत्यक्षापेक्षां प्रबळ आहे'. परंतु तें योग्य नाही. कारण, निर्दोषत्व हा हेतु अन्यथासिद्ध आहे. वेदान्तवाक्याचे अनेक अर्थ होऊं शकतील. त्यामुळें प्रत्यक्षाशीं विरुद्ध नसेल असा एखादा अर्थ केला तरी त्या वाक्याला निर्दोषत्व उपपन्न होईलच. म्हणून मुद्दाम प्रत्यक्षाशीं विरुद्ध असा अर्थ करून पुन्हां निर्दोषत्वाच्या बळावर वाक्यानें प्रत्यक्षाचा बाध करणें अयोग्य आहे. (२९) म्हणूनच आमच्या आचार्यांनीं 'तत्परत्व, परत्व आणि निर्दोषत्व असा कोणताहि हेतु प्रत्यक्षापेक्षां अद्वैतश्रुतीचें प्राबल्य सिद्ध करूं शकत नाही. पैकीं तत्परत्व हा हेतु असिद्ध आहे. परत्व या हेतूवर व्यभिचार येतो. आणि निर्दोषत्व या हेतूवर अन्यथासिद्धि येते' असें म्हटलें आहे. (३०) वादी— या शंकेमधें कांहीच हंशील नाही. आमचे तिन्ही हेतु शुद्ध आहेत. पैकीं तत्परत्व हा हेतु असिद्ध नाही. प्रत्यक्षादिप्रमाणाचें प्रामाण्य व्यावहारिक असून श्रुतीचें प्रामाण्य तात्त्विक असल्यानें प्रत्यक्ष आणि अद्वैतश्रुति यांच्यामधें विरोध नाही. म्हणून 'एकमेवाद्वितीयम्'

मिति विरोधाभावेन तत्परत्वसिद्धेः । (३१) परशब्देन च मानान्तराबाधितपरत्वं विवक्षितम्, तेन प्रमानन्तरभ्रमे न व्यभिचारः, (३२) तस्य तदुत्तरभाविमानबाधितत्वात् । (३३) 'न क्त्वा सेट्' इत्यस्य तु पाठतः परत्वेऽपि स्वभावसिद्धकित्त्वस्यानेनापाकरणं विना पुनस्तत्प्रतिप्रसवार्थं 'मृडमृद०' इत्यादेरप्रवृत्तेस्तदपेक्षया अर्थतः पूर्वत्वमेव, (३४) अपवादापवादे उत्सर्गस्यैव स्थिरत्वात् । (३५) अतो निर्दोषत्वमपि नान्यथासिद्धम्, तात्पर्यविषय एव प्रामाण्यस्याभ्युपेयत्वात् । (३६) इत्यबोधमात्रविजृम्भितमपच्छेदन्यायवैषम्याभिधानमिति ।

इत्यपच्छेदन्यायवैषम्यभङ्गः ।

प्र. २६ – मिथ्यात्वानुमितेः शैत्यानुमितिसाम्यस्य भङ्गः

(१) ननु– यदि प्रत्यक्षबाधितमप्यनुमानं साधयेत्तदा वह्न्यनौष्ण्यमपि साधयेत्, तथा च

इत्यादि श्रुतीचें अद्वैतपरत्व सिद्ध होतें. (३१) आतां परत्व हेतु. या परशब्दाचा अर्थ 'प्रमाणान्तरानें ज्याचा बाध होत नाही अशा अर्थावर तात्पर्य' असा आहे. म्हणून वृक्षाच्या ऊर्ध्वाग्रत्वाची प्रमा झाल्यानंतर उत्पन्न होणाऱ्या प्रतिबिंबाच्या अधोग्रत्वाच्या भ्रमावर परत्व या हेतूचा व्यभिचार येत नाही. (३२) कारण, या भ्रमाचा बाध भ्रमानंतर होणाऱ्या प्रमेनें होत असतो. एवंच तो भ्रम प्रमाणान्तराबाधितविषयक नाही. (३३) आतां पाणिनिसूत्राचें पहावयाचें. 'न क्त्वा सेट्' हें सूत्र पाठक्रमानें नंतरचें म्ह० पर आहे हें खरें. तथापि तें अर्थक्रमानें पूर्वीचेंच आहे. 'क्त्वा' प्रत्ययाला 'क्' हा अनुबंध असल्यानें तो मूळांतच 'कित्' आहे. त्या स्वाभाविक कित्त्वाचें अपाकरण म्ह० निषेध 'न क्त्वा सेट्' या सूत्रानें केला. म्हणून शयित्वा इत्यादि रूपें सिद्ध होतात. आतां पुन्हां 'मृडमृद०' या सूत्रानें त्या कित्त्वाचा प्रतिप्रसव केला म्ह० कित्त्वाच्या निषेधाचा निषेध करून कित्त्व परत आणलें. म्हणून मृडित्वा, मृदित्वा इत्यादि रूपांमधें गुण होत नाही. परंतु कित्त्वाचा प्रतिप्रसव करावयाचा तर त्यापूर्वी कित्त्वाचा निषेध व्हायला पाहिजे. निषेध प्राप्त असल्यावांचून प्रतिप्रसव करता येत नाही. अर्थात् प्रतिप्रसवाकरितां 'मृदमृद०' सूत्राची प्रवृत्ति व्हावयाची तर आधीं कित्त्वाचा निषेध प्राप्त पाहिजे. म्हणून मृडमृदसूत्रापेक्षां नक्त्वासेट्सूत्र पाठक्रमानें नंतरचें असलें तरी अर्थक्रमानें तें आधींचेंच ठरतें. अर्थात् येथें परानें पूर्वाचाच बाध झाला, पूर्वानें पराचा नव्हे. (३४) अपवादाचा अपवाद झाला असतां उत्सर्ग स्थिर राहतो. म्हणून मृडित्वा इ० रूप सिद्ध झालें. तात्पर्य, पूर्वानें पराच्या बाधाचें हें उदाहरणच होऊं शकत नाही. (३५) याप्रमाणें तत्परत्व आणि परत्व हे हेतु सिद्ध झाल्यामुळें निर्दोषत्व हा हेतु देखील अन्यथासिद्ध होत नाही. कारण, ज्या अर्थावर वाक्याचें तात्पर्य असतें त्या अर्थामुळेंच वाक्याला प्रामाण्य मानावयास पाहिजे. 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि वाक्याचें तात्पर्य अद्वैतावरच असल्यामुळें त्या वाक्याचा अर्थ निराळा केल्यास प्रामाण्य सिद्ध होणें शक्य नाही. भलताच अर्थ केल्यास वाक्याला निर्दोषत्व येणार नाही.

(३६) सारांश, अपच्छेदन्यायानें प्रत्यक्षापेक्षां आगमाचें प्राबल्य ठरतें. प्रतिवादीनें अपच्छेदन्यायानें जें वैषम्य दाखविलें, ती निवळ मीमांसाविषयक अज्ञानाची जांभई आहे झालें. याप्रमाणें अपच्छेदन्यायाच्या वैषम्याचें खंडन झालें.

प्र. २६

आतां मिथ्यात्वाची अनुमिति शैत्याच्या अनुमिंतीसारखीच आहे म्ह० 'विमतं मिथ्या' ही अनुमिति 'वह्निः शीतः' या अनुमितीसारखीच आहे या आक्षेपाचें खंडन करावयाचें.

(१) प्रतिवादी––प्रत्यक्षानें बाधित होणारी गोष्ट जर अनुमान सिद्ध करीत असेल तर 'वह्निः अनुष्णः, द्रव्यत्वात्' हें अनुमानहि प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेलें जें वह्नीचें औष्ण्य त्याच्या अभावाची किंवा शैत्याची सिद्धि करूं लागेल. आणि तसें झाल्यास कालात्ययापदिष्टाची म्ह० बाधाची सगळीच कथा म्ह० न्याय-

कालात्ययापदिष्टकथा सर्वत्रोच्छिद्येत । (२) न च - औष्ण्यप्रतियोगिकाभाव साध्ये पक्ष एव प्रतियोगिप्रसिद्धिरिति तत्र बाधः सावकाशः, (३) प्रकृते तु सत्त्वं व्यावहारिकं प्रत्यक्षसिद्धम्, तद्विरुद्धं च मिथ्यात्वम्, तस्य पारमार्थिकसत्त्वविरोधित्वात् । (४) अतो न व्यावहारिकसत्त्वग्राहकेणाध्यक्षेण बाध्यते इति - वाच्यम् , (५) वह्निविशेषे औष्ण्याभावानुमाने शैत्यानुमाने वा तदभावात्, (६) पक्षातिरिक्तस्य प्रतियोगिप्रसिद्धिस्थलस्य तत्र सत्त्वात् । (७) न च - यत्र प्रत्यक्षं प्रबलं तत्र बाधव्यवस्था, न चात्र तथेति न बाध इति - वाच्यम्, (८) प्रकृतेऽप्यौष्ण्यप्रत्यक्षसमकक्ष्यस्य प्राबल्यप्रयोजकस्य विद्यमानत्वात्, अनौष्ण्यानुमितेर्मिथ्यात्वानुमितेश्च समानयोगक्षेमत्वात् ।

शास्त्रादिकामधें केलेली चर्चा उच्छिन्न होऊन जाईल. सगळ्या बाधशास्त्राला हरताळ फासावा लागेल. तात्पर्य, अनुमानानें प्रत्यक्षाचा बाध होत नाही. वादीचें 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' हें अनुमान 'वह्निः अनुष्णः, द्रव्यत्वात्' या अनुमानाचें सहोदर आहे. (२) वादी— 'वह्निः अनुष्णः' या अनुमानामधें ज्याचें प्रतियोगि औष्ण्य आहे असा अभाव म्ह० औष्ण्याभाव साध्य आहे. साध्याची प्रसिद्धि पूर्वी कोठेंतरी असावयास पाहिजे. प्रतियोगीचें ज्ञान असल्यावांचून अभावाचें ज्ञान होत नाही. आतां औष्ण्याभावाची सिद्धि असावयाची तर त्याच्याहि पूर्वी कोठेंतरी औष्ण्याची सिद्धि असावयास पाहिजे. औष्ण्याभावाच्या प्रतियोगीची म्ह० औष्ण्याची प्रसिद्धि केवळ पक्षावर म्ह० वह्नीवरच संभवते. एवंच 'वह्निः अनुष्णः' या अनुमानाकरितां वह्नीचें औष्ण्य आधीं कळलें पाहिजे. अर्थात् येथें बाधाला अवकाश मिळाला. येथें उपजीव्य असलेल्या प्रत्यक्षानें उपजीवक असलेल्या अनुमानाचा बाध होईल. न्यायशास्त्रामधील बाधप्रकरणाची आवश्यकता आहे. त्याला हरताळ मुळींच फासायला नको. (३) आतां प्रकृत 'विमतं मिथ्या' या अनुमानासंबंधानें पाहिलें तर प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेल्या द्वैताचें सत्त्व व्यावहारिक मानल्यानें भागतें. अनुमानांतील साध्य जें मिथ्यात्व तें प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेल्या व्यावहारिक सत्त्वाशीं विरुद्ध नाही. मिथ्यात्वाचा पारमार्थिक सत्त्वाशीं मात्र विरोध आहे, व्यावहारिक सत्त्वाशीं नाही. (४) म्हणून 'विमतं मिथ्या' या अनुमानाचा व्यावहारिक सत्त्वाचें ग्रहण करणाऱ्या म्ह० व्यावहारिकसत्त्वसाधक प्रत्यक्षानें बाध होण्याचें कारण नाही.

(५) प्रतिवादी-- असें नाही. एखाद्या विशिष्ट वह्निव्यक्तीवर जर औष्ण्याच्या अभावाचें 'वह्निः अनुष्णः' असें अनुमान किंवा 'वह्निः शीतः' असें शैत्याचें अनुमान मांडलें तर बाधाला अवकाश मिळत नाही. पक्षावरच उष्णत्वाची प्रसिद्धि कोणी करूं लागेल तरच बाध सावकाश होईल. (६) परंतु औष्ण्याभावाचें प्रतियोगि जें औष्ण्य त्याच्या प्रसिद्धीचें स्थळ वरील उदाहरणामधें पक्षाहून भिन्न धरलें आहे. अर्थात् निराळ्या वह्निव्यक्तीवर औष्ण्य प्रसिद्ध असून त्या औष्ण्याचा अभाव निराळ्याच एका वह्निव्यक्तीवर सिद्ध करावयाचा आहे. म्हणून बाधाला अवकाश मिळत नाही. (७) वादी-- तें खरें, पण औष्ण्याच्या प्रत्यक्षासारखें जें प्रत्यक्ष प्रबळ असेल त्या प्रत्यक्षामुळें बाधाची व्यवस्था लागेल म्ह० तेंच प्रत्यक्ष अनुमानाचा बाध करूं शकेल. पण येथें तसें नाही म्ह० द्वैतसत्यत्वाचें प्रत्यक्ष अनुमानादिकांपेक्षां प्रबळ नाही. म्हणून 'सन् घटः' इत्यादि प्रत्यक्षानें 'विमतं मिथ्या' या अनुमानाचा बाध होणार नाही. (८) प्रतिवादी— औष्ण्यप्रत्यक्षाच्या प्राबल्याचें जें जसें प्रयोजक आहे तें तसेंच प्रकृतस्थळीं म्ह० 'सन् घटः' या प्रत्यक्षाच्या ठिकाणीं देखील आहे. औष्ण्याच्या प्रत्यक्षाशीं समकक्ष्य (किंवा समकक्ष) म्ह० सारख्याच योग्यतेचें असें प्राबल्याचें प्रयोजक 'सन् घटः' या प्रत्यक्षालाहि आहे. ज्याची कक्षा म्ह० कार्यक्षेत्र किंवा विषय एकच आहे असें प्रयोजक 'सन् घटः' यालाहि आहे. अर्थात् 'वह्निः अनुष्णः' ही अनौष्ण्याची म्ह० उष्णत्वाभावाची अनुमिति आणि 'विमतं मिथ्या' ही मिथ्यात्वाची अनुमिति या दोन्ही अनुमिति समानयोग-

(९) न च– मिथ्यात्ववादिनां प्रतिपन्नोपाधावौष्ण्यनिषेधग्राह्यनुमानेन मिथ्यात्वानुमितेः समत्वमिष्टमेवेति– वाच्यम्, (१०) औष्ण्यानौष्ण्ययोर्भावाभावरूपतया तदनुमितिसाम्येऽपि शैत्यानुमितिसाम्यस्यानभ्युपगमात्, शैत्यस्यौष्ण्याभावरूपत्वाभावात्। (११) तस्मात् बाधस्य दोषता वा त्याज्या, औष्ण्यप्रत्यक्षायजमानत्वप्रत्यक्षादेः सत्त्वप्रत्यक्षापेक्षया विशेषो वा वक्तव्यः। (१२) न च– औष्ण्यप्रत्यक्षं परीक्षितोभयवादिसिद्धप्रामाण्यम्, सत्त्वप्रत्यक्षं तु न तथेति विशेष इति– वाच्यम्, (१३) सत्त्वप्रत्यक्षेऽपि प्रामाण्यासंमतौ हेत्वभावात्, परीक्षायास्तुल्यत्वात्– (१४) इति चेत्, मैवम्, विरुद्धार्थग्राहित्वेन विशेषात्। (१५) प्रत्यक्षसिद्धायजमानत्वौष्ण्यादिवच्छब्दलिङ्गग्राह्ययजमानत्वानौष्ण्याद्यपि व्यावहारिकमिति समत्वात् प्रत्यक्षेण बाध्यते, (१६) प्रकृते तु सत्त्वं

क्षेम आहेत म्ह० सारख्याच योग्यतेच्या आहेत. (९) वादी–– हें पहा, आम्हीं आहों मिथ्यात्ववादी. ब्रह्मातिरिक्त सर्वालाच आम्हीं मिथ्या मानतों. प्रतिपन्न म्ह० ज्ञात अशा उपाधीवर म्ह० एका विशिष्ट वह्निव्यक्तीवर औष्ण्याच्या निषेधाच्या म्ह०औष्ण्याभावाच्या अनुमानाशीं म्ह० अनुमितीशीं जरी मिथ्यात्वाच्या अनुमितीचें साम्य आलें तरी आमचें कांहीं बिघडत नाही. मिथ्यात्वाची अनुमिति तरी कांहीं आम्हांला ब्रह्मासारखी तात्त्विक मानावयाची नाही. (१०) प्रतिवादी–– औष्ण्य हें भावरूप असून अनौष्ण्य हें अभावरूप असल्यानें जरी अनौष्ण्यानुमितीचें साम्य मिथ्यात्वानुमितीला आलें तरी तुम्हांला चालेल हें खरें. परंतु 'वह्निः शीतः' या शैत्यानुमितीचें साम्य तुम्हांला मान्य होणार नाही. शैत्य हें कांही औष्ण्याभावरूप नाही. अभाव हा स्वतःच मिथ्या असल्यानें त्याची अनुमिति आणि मिथ्यात्वाची अनुमिति एका माळेचे मणि म्हणता येईल. परंतु शैत्य हें स्वतंत्र भावरूप आहे, अभावरूप नाही. अर्थात् शैत्य स्वतः मिथ्या नाही. म्हणून त्याची अनुमिति पण मिथ्यात्वविषयक नाही, म्हणून ती मिथ्या म्हणता येणार नाही. (११) या सर्वांचें तात्पर्य असें कीं, बाधाचें दोषत्व तरी सोडायला सिद्ध असलें पाहिजे, नाहीतर औष्ण्याचें प्रत्यक्ष आणि अयजमानत्वाचें म्ह० अकर्तृत्वाचें प्रत्यक्ष अशा तऱ्हेच्या प्रत्यक्षाचा 'सन् घटः' या सत्त्वाच्या प्रत्यक्षापेक्षां विशेष तरी सांगायला पाहिजे. पण जर तुम्हांला यांपैकीं कांहीच करतां येत नसेल तर स्वस्थ बसा झालें. (१२) वादी––स्वस्थ कां बसेन? विशेष सांगतों कीं, औष्ण्याच्या प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य परीक्षेला उतरतें हें तुम्हां आम्हां दोघांनाहि मान्य आहे. औष्ण्यप्रत्यक्ष परीक्षित–उभयवादि–सिद्ध–प्रामाण्य असें आहे, परंतु सत्त्वाचें प्रत्यक्ष तसें नाही म्ह० सत्त्वाच्या प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य परीक्षेला उतरत नाही हें आतांपर्यंत सिद्ध केलें आहे. अर्थात् परीक्षेला टिकणें न टिकणें हा विशेष आहे. (१३) प्रतिवादी–– हा विशेष कसा? औष्ण्याच्या प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य जर तुम्हांला संमत आहे तर 'सन् घटः' या सत्त्वाच्या प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य तुम्हांला संमत नसण्याला कांहीच कारण नाही. दोन्ही प्रत्यक्षांच्या प्रामाण्याची परीक्षा तर सारखीच आहे. (१४) वादी–– विशेष नाही असें कसें म्हणतां? 'सन् घटः' हें प्रत्यक्ष विरुद्धार्थाचें ग्राहक आहे, पण औष्ण्याचें प्रत्यक्ष विरुद्धार्थाचें ग्राहक नाही. म्हणून विरुद्धग्राहित्व हाच सत्त्वप्रत्यक्षाहून औष्ण्याच्या प्रत्यक्षाचा विशेष आहे. (१५) तात्पर्य असें कीं, 'नैव किंचित् करोमि' या प्रत्यक्षानें सिद्ध जें अयजमानत्व म्ह० अकर्तृत्व, आणि 'वह्निः उष्णः' इत्यादि प्रत्यक्षानें सिद्ध जें औष्ण्यादिक, हें जसें व्यावहारिक आहे तसें 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि वैदिकशब्दानें सिद्ध होणारें यजमानत्व म्ह० यागकर्तृत्व आणि द्रव्यत्वादि लिंगानें ग्राह्य जें अनौष्ण्य तेंहि व्यावहारिकच आहे. त्यामुळें औष्ण्याचें प्रत्यक्ष आणि अनौष्ण्याची अनुमिति हीं दोन्ही व्यावहारिकत्वानें समान आहेत आणि त्यांतील प्रत्यक्ष परीक्षित आहे. म्हणून त्या प्रत्यक्षानें अनौष्ण्याच्या अनुमितीचा बाध होतो. (१६) परंतु प्रकृत 'सन् घटः' या प्रत्यक्षानें सिद्ध होणारें जें सत्त्व तें व्यावहारिक आहे आणि अनुमानानें सिद्ध असलेल्या मिथ्यात्वाशीं त्याचा विरोध नाही. कारण, मिथ्यात्वाचा विरोध पारमार्थिकत्वाशीं

व्यावहारिकं प्रत्यक्षसिद्धं तद्विरुद्धं च न मिथ्यात्वम्, तस्य पारमार्थिकसत्त्वविरोधात्। (१७) अतो न तत् व्यावहारिकसत्त्वग्राहकेणाध्यक्षेण बाध्यते। (१८) ननु- एवं वदतस्तव को वाऽभिप्रायः? (१९) किं तात्त्विकविषयत्वात् बाधकतैव मिथ्यात्वानुमानादेः, न बाध्यता? (२०) उत सत्त्व-मिथ्यात्वग्राहिणोर्व्यावहारिकतात्त्विकविषययोः परस्परविरुद्धविषयत्वाभावात् न बाध्यबाधकभावः? (२१) अन्त्येऽपि किमध्यक्षसिद्धव्यावहारिकसत्त्वमगृहीत्वैव तदसिद्धस्य तात्त्विकसत्त्वस्यैवाभावं गृह्णात्यनुमानादि, (२२) उत प्रत्यक्षविषयीकृतस्यैव तात्त्विकमभावम्? (२३) नान्त्यः, प्रत्यक्ष-विषयाभावग्राहिणि तद्बाधकत्वोक्त्ययोगात्। (२४) न द्वितीयः, प्रत्यक्षागृहीतप्रतिषेधकत्वेनाप्रसक्त-प्रतिषेधापत्तेः, (२५) प्रत्यक्षविषयस्य तात्त्विकत्वापत्तेश्च। (२६) न प्रथमः, उपजीव्यप्रत्यक्षविरोधे-नानुमित्यादिविषयस्य तात्त्विकत्वासिद्धेः- (२७) इति चेत्, न, प्रथमे द्वितीये च पक्षे अनुपपत्त्य-

---

आहे. (१७) म्हणून मिथ्यात्वाच्या अनुमितीचा व्यावहारिक सत्त्व दाखविणाऱ्या 'सन् घटः' या प्रत्यक्षानें बाध होणार नाही.

(१८) प्रतिवादी— तुम्ही काय म्हणतां तेंच धड समजत नाही. तुमचा अभिप्राय तरी काय? (१९) मिथ्यात्वानुमानाचा विषय किंवा द्वैताचा निषेध करणाऱ्या आगमाचा विषय तात्त्विक आहे म्हणून तीं नेहमीं बाधकच असतात, तीं केव्हांच बाध्य नसतात असें तुम्हांला म्हणावयाचें आहे? (२०) किंवा द्वैताच्या सत्यत्वाचें ग्राहक जें प्रमाण त्याचा विषय व्यावहारिक आहे आणि द्वैताच्या मिथ्यात्वाचें ग्राहक जें प्रमाण त्याचा विषय तात्त्विक आहे, म्हणून त्या दोन प्रमाणांचा विषय परस्परविरुद्ध नाही आणि म्हणून त्यांच्यामधें बाध्यबाधकभाव नाही असें म्हणावयाचें आहे? बोला. (२१) यांतील शेवटचा म्ह० दुसरा पक्ष तुम्हांला घ्यावयाचा असेल तर पुन्हां आमचा असा प्रश्न कीं, प्रत्यक्षानें सिद्ध होणारें जें व्यावहारिक सत्त्व तें लक्षांत न घेतांच म्ह० प्रत्यक्षसिद्ध व्यावहारिक सत्त्वाची भीति न बाळगतांच प्रत्यक्षानें सिद्ध नसलेल्या तात्त्विक सत्त्वाचाच अभाव अनुमानागमांनीं गृहीत होतो असें म्हणावयाचें? (२२) किंवा प्रत्यक्षानें विषय केलेलें म्ह० प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेल्या द्वैताच्या सत्यत्वाचा तात्त्विक अभाव अनुमानागमांनीं गृहीत होतो असें म्हणावयाचें आहे? (२३) पैकीं प्रत्यक्षसिद्ध सत्त्वाचा तात्त्विक अभाव अनुमानानें गृहीत होतो हा शेवटचा पक्ष तुम्हांला धरता येणार नाही. कारण, मग प्रत्यक्षाचा विषय जें सत्त्व त्याच्या अभावाचें ग्रहण अनुमान करीत असतांहि अभावग्राहक अनुमानाचें बाधक प्रत्यक्ष नसतें असें म्हणता येणार नाही. कां कीं, स्वविरुद्ध विषयाचें ग्रहण करणाऱ्या अनुमानाचा बाध प्रत्यक्ष करीलच. (२४) आतां राहिलेला दुसरा पक्ष म्ह० दुसऱ्या प्रश्नांतील पहिला पक्ष —प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेल्या व्यावहारिक सत्त्वाचें ग्रहण न करतांच प्रत्यक्षानें सिद्ध नसलेल्या तात्त्विक सत्त्वाचें ग्रहण अनुमानादिकानें होतें— हा पक्षहि धरता येणार नाही. कारण, प्रत्यक्षसिद्ध नसलेल्या अर्थात् कोणत्याच प्रमाणाने सिद्ध नसलेल्या तात्त्विक सत्त्वाचा प्रतिषेध अनुमानानें होतो असें मानावें लागेल. त्यामुळें अप्रसक्त अशा पदार्थाचा प्रतिषेध होतो असें मानण्याची आपत्ति तुमच्यावर येईल. (२५) शिवाय, प्रत्यक्षसिद्ध तात्त्विकत्वाविषयीं अनुमान कांहीच बोलत नाही. अनुमान केवळ प्रत्यक्ष नसलेल्या तात्त्विकत्वाविषयीं बोलतें. अर्थात् प्रत्यक्षसिद्धविषयाचें तात्त्विकत्व तुमच्या गळयांत पडणारच. (२६) आतां तात्त्विकविषयत्व असल्यामुळें अनुमान हें बाधकच असतें हा पहिल्या विकल्पांतील पहिला पक्षहि जमत नाही. कारण, अनुमितीचा विषयच तात्त्विक असतो हें आधीं सिद्ध व्हायला पाहिजे. परंतु उपजीव्य असलेल्या प्रत्यक्षाशीं विरोध असल्यानें आगमानुमितींच्या विषयाचें तात्त्विकत्वच सिद्ध होत नाही. मग अनुमितीचें निश्चित बाधकत्व कसें सिद्ध होईल? (२७) वादी— हा दोष येत नाही. पहिल्या विकल्पांतील पहिला पक्ष आणि दुसऱ्या विकल्पांतील दुसरा पक्ष या दोन्ही पक्षीं अनुपपत्ति येत

भावात् । (२८) तथाहि– प्रथमे पक्षे न तात्त्विकत्वासिद्धिः, यस्मात् 'इदं रजतम्' इत्यनेन 'नेदं रजतम्' इत्यस्य बाधादर्शनात् परीक्षितमेव बाधकमभ्युपेयम् । (२९) परीक्षा च प्रवृत्तिसंवादादिरूपा व्यवहारदशायामबाध्यत्वं विनाऽनुपपन्ना (३०) तद्दशाबाधग्राहिणं बाधते, नाद्वैतश्रुत्यनुमानादिकमित्युक्तमेव । (३१) द्वितीयेऽपि पक्षे नाप्रसक्तप्रतिषेधः, परोक्षप्रसक्तेः संभवात् । (३२) यत्तु केचिदात्मनि तात्त्विकसत्त्वप्रसिद्ध्या प्रसक्तिमुपपादयन्ति, (३३) तन्न, न हि प्रतियोगिज्ञानमात्रं प्रसक्तिः, किं तर्हि ? निषेधाधिकरणकप्रतियोगिज्ञानम् । (३४) न चाऽऽत्मा निषेधाधिकरणम् । (३५) तस्मात्परोक्षप्रसक्तिरेव दर्शनीया । (३६) अथवा, मा भूत् प्रसक्तिः ।

नाही. (२८) म्हणजे असें – अनुमितीच्या विषयाच्या तात्त्विकत्वाची असिद्धि हा जो दोष दिला तो पहिल्या पक्षावर येत नाही. कारण, 'इदं रजतम्' या ज्ञानानें 'नेदं रजतम्' या ज्ञानाचा बाध झालेला दिसत नाही. म्हणून जें प्रमाण परीक्षित असेल तेंच बाधक असतें असें मानलें पाहिजे. (२९) परीक्षा करावयाची ती प्रवृत्तिसंवाद, विसंवादाभाव आणि दोषाभाव यांनीं करावयाची असते हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. पण ती व्यवहारदशेमधें म्ह० व्यवहारामधें विषयाचें अबाध्यत्व मानल्यावांचून होऊं शकत नाही. (३०) म्हणून व्यवहारदशेमधें विषयाचा बाध ज्या ज्ञानानें होत असेल त्या ज्ञानाचाच बाध परीक्षित प्रमाणानें होईल. परंतु अद्वैतश्रुति आणि मिथ्यात्वानुमान यांचा बाध परीक्षित प्रत्यक्षानेंहि होणार नाही. कारण, श्रुत्यादिक प्रमाणें व्यवहारदशेमधें विषयाचा बाध करीत नाहीत असें पूर्वीच सांगितलें आहे. म्हणून पहिल्या विकल्पांतील पहिल्या पक्षावर तात्त्विकत्वाची असिद्धि येत नाही. (३१) आतां दुसऱ्या विकल्पांतील दुसऱ्या पक्षावर अप्रसक्तप्रतिषेधाची आपत्ति हा दोष प्रतिवादीनें दिला आहे तोहि येत नाही. कारण, तात्त्विकत्व जरी प्रत्यक्षानें प्रसक्त नसलें तरी परोक्षपणें तें प्रसक्त होतेंच. म्हणून प्रसक्ताचाच प्रतिषेध आहे, अप्रसक्ताचा नव्हे.

(३२) आम्हीं परोक्षज्ञानानें द्वैताच्या तात्त्विक सत्त्वाची प्रसक्ति दाखविली. परंतु आमच्या पक्षांतील कोणी विद्वान् निराळ्या रितीनें प्रसक्ति दाखवितात. 'आत्म्याचें तात्त्विक सत्त्व प्रत्यक्षानेंच प्रसिद्ध आहे. आतां तेंच तात्त्विक सत्त्व द्वैतावरहि प्रसक्त झालें असें धरून प्रसक्तीचें उपपादन करावें' असें त्यांचें म्हणणें. (३३) पण तें मात्र ठीक नाही. कारण, प्रसक्ति म्हणजे नुसतें निषेधाच्या प्रतियोगीचें ज्ञान नव्हे, तर निषेधाचें जें अधिकरण त्याच्यावर प्रतियोगीचें ज्ञान होणें म्हणजे प्रसक्ति. द्वैतावरील तात्त्विक सत्त्वाचा जर निषेध करावयाचा तर निषेधाचें प्रतियोगि जें तात्त्विक सत्त्व तें द्वैतावर आलें पाहिजे. (३४) तात्त्विक सत्त्वाच्या निषेधाचें अधिकरण द्वैत आहे. निषेधाचें अधिकरण आत्मा नव्हे. आत्म्यावरील तात्त्विक सत्त्वाचा निषेध करावयाचाच नाही. आत्म्यावर जरी तात्त्विक सत्त्व प्रसिद्ध असलें तरी त्याचा प्रकृताला कांही उपयोग नाही. कारण, तें द्वैतावर प्रसक्त होत नाही. (३५) म्हणून येथें तात्त्विक सत्त्वाची जी प्रसक्ति दाखवावयाची ती परोक्षज्ञानानेंच दाखविली पाहिजे.

(३६) प्रसक्ति परोक्ष आहे असें तर दाखविलेंच. पण प्रसक्ति नसली तरी चालेल. प्रसक्तीचा उपयोग सर्व ठिकाणीं नाही. तर जेथें अभावाचें प्रत्यक्षज्ञान व्हावयाचें असेल तेथें अभावाच्या अधिकरणावर अभावाच्या प्रतियोगीची प्रसक्ति यावी लागते. अर्थात् अभावाच्या प्रत्यक्षाकरितां प्रतियोगीच्या प्रसक्तीचा उपयोग असतो. जर घट समोरच्या भूतलावर असता तर दिसला असता. दिसत नाही म्हणून समोरच्या भूतलावर घट नाही म्ह० घटाभाव आहे असें लक्षांत आल्यावरच अभावाचें प्रत्यक्ष होत असतें. तात्पर्य, अभावप्रत्यक्ष–स्थळीं प्रतियोगिसत्त्वप्रसञ्जनप्रसञ्जितप्रतियोगिकत्वरूप योग्यता लागत असल्यानें तेथें प्रसक्तीची अपेक्षा असते. प्रतियोगीचें सत्त्व म्ह० अस्तित्व. त्याचें प्रसञ्जन म्ह० प्राप्ति दाखविणें. प्रसंजित म्ह० ज्याचें प्रसंजन केलें जातें तो. ज्या अभावाच्या प्रतियोगीच्या सत्त्वाच्या प्रसंजनानें ज्याच्या प्रतियोगीचें प्रत्यक्ष प्रसंजित असेल, तादृशत्व-

अभावप्रत्यक्षे हि संसर्गारोपत्वेन सोपयुज्यते, (३७) शब्दानुमानयोस्तु तस्याः क्वोपयोगः? (३८) न चाप्रसक्तौ निषेधवैयर्थ्यम्, (३९) अनर्थनिवृत्तिरूपस्य प्रयोजनस्य विद्यमानत्वात्। (४०) न च प्रत्यक्षविषयतात्त्विकत्वापत्तिः, तद्विषयाधिकरणस्यैव पारमार्थिकत्वव्यतिरेकस्य बोधमात्। (४१) तथा च न काऽप्यनुपपत्तिः। (४२) तदुक्तं खण्डनकृद्भिः— 'पारमार्थिकमद्वैतं प्रविश्य शरणं श्रुतिः। विरोधादुपजीव्येन न बिभेति कदाचन॥' इति। (४३) ननु— एवमप्यनौष्ण्यं तात्त्विकमिति तदनुमितिरपि न बाध्येत व्यावहारिकौष्ण्यग्राहिणाऽध्यक्षेण। (४४) एवं च 'आदित्यो यूपः' इत्यादावपि (४५) 'तात्त्विकादित्यतां यूपस्याऽऽश्रित्य शरणं श्रुतिः। विरोधादुपजीव्येन न बिभेति कदाचन॥' इत्याद्यपि स्यात्— (४६) इति चेत्, न। अनौष्ण्यं तात्त्विकं स्यादिति कोऽर्थः?

---

(३७) परंतु शब्द किंवा अनुमान यांमधें प्रसक्तीचा कोठें उपयोग आहे? म्हणून द्वैताच्या तात्त्विक सत्त्वाचा निषेध अद्वैतश्रुतीनें किंवा मिथ्यात्वानुमानानें करावयाचा तर प्रसक्तीची मुळींच अपेक्षा नाही.

(३८) प्रतिवादी— परंतु जर प्रसक्ति नसेल तर निषेध व्यर्थ नाही का जाणार? वादी— नाही जाणार. (३९) संसाररूपी अनर्थाची निवृत्ति हें त्या निषेधाचें प्रयोजन म्ह० फळ मिळणार आहे. निषेध सफळ असल्यानें प्रसक्ति नसली तरी तो निषेध व्यर्थ जात नाही.

(४०) आतां पहिल्या पक्षाच्या दुसऱ्या कल्पावर प्रतिवादीनें 'सन् घटः— इत्यादि प्रत्यक्षाचा विषय जें सत्त्व त्याचें तात्त्विकत्व मानावें लागेल' अशी जी आपत्ति दिली आहे ती येत नाही. कारण, प्रत्यक्षाचा विषय जें घटाचें सत्त्व त्याच्यावरच अनुमानागमांनीं पारमार्थिकत्वाचा व्यतिरेक म्ह० अभाव सिद्ध करावयाचा आहे. अर्थात् जर परीक्षित अशा आगमानुमानांनीं घटसत्त्वाचेंच पारमार्थिकत्व नाही म्हणून सांगितलें तर परीक्षेला न उतरणाऱ्या प्रत्यक्षानें घटाच्या सत्त्वाचें तात्त्विकत्व कसें सिद्ध होणार? (४१) तात्पर्य, अनुमानानें जरी प्रत्यक्षाचा बाध मानला तरी कोणतीहि अनुपपत्ति येत नाही. (४२) खण्डनकारांनीं देखील याविषयीं सांगितलें आहे कीं— (चौखम्बाप्रत पृ. २१९ श्लोक २३. 'पारमार्थिकमद्वैतं प्रविश्य शरणं श्रुतिः। बाधनादुपजीव्येन बिभेति न मनागपि॥' असा मूलपाठ आहे. अद्वैतसिद्धीमधें उत्तरार्ध 'विरोधादुपजीव्येन न बिभेति कदाचन' असें आहे. अर्थ एकच आहे.) पारमार्थिक अद्वैताचा आश्रय असल्यामुळें अद्वैतश्रुति उपजीव्य असलेल्या प्रत्यक्षाच्या विरोधाला मुळींच भीत नाही. शरण म्ह० रक्षक. पारमार्थिक अद्वैत हा कोणी एक रक्षण करणारा किल्लाच. त्याचा आश्रय श्रुतीला असल्यामुळें ती प्रत्यक्षरूपी शत्रूला भीत नाही.

(४३) प्रतिवादी— तर मग आतां प्रत्यक्षानें सिद्ध होणारें अग्नीचें औष्ण्य व्यावहारिक मानावें आणि 'वह्निः अनुष्णः, द्रव्यत्वात्' या अनुमानानें सिद्ध होणारा उष्णत्वाचा अभाव तात्त्विक मानावा. म्ह० वह्नि जरी त्वचेला प्रखर लागत असला तरी तो प्रखरपणा खरा नसून अग्नि हा खरोखर थंडगार असतो असें म्हणावें. आणि मग अर्थात् अग्नीच्या व्यावहारिक औष्ण्याचें ग्रहण करणाऱ्या त्वाचप्रत्यक्षानें तात्त्विक उष्णत्वाभावाचें ग्रहण करणाऱ्या अनुमितीचा बाध होत नाही असें खुशाल म्हणावें काय? (४४) आणि त्याचप्रमाणें 'आदित्यो यूपः' हा अर्थवादहि खराच धरावा, यूपाचें आदित्यत्व तात्त्विक असून प्रत्यक्षानें सिद्ध जें यूपाचें आदित्यभिन्नत्व तें व्यावहारिक आहे असें म्हणावें काय? (४५) आणि त्याला खंडनकारांचाच श्लोक 'पारमार्थिकमद्वैतं प्रविश्य' या स्थानीं 'तात्त्विकादित्यतां यूपस्याऽऽश्रित्य' असा थोडा पाठ बदलून प्रमाण म्हणून द्यावा म्ह० यूपाचें आदित्यत्व तात्त्विक आहे, त्याचा आश्रय मिळाल्यामुळें 'आदित्यो यूपः' ही श्रुति आदित्यभेदाचें ग्रहण करणाऱ्या 'यूपः न आदित्यः' या प्रत्यक्षाला भीत नाही असें म्हणावें काय? तसेंच 'अनौष्ण्यं तात्त्विकं वह्नेराश्रित्य शरणं श्रुतिः। विरोधादुपजीव्येन न बिभेति कदाचन॥' असेंहि म्हणावें काय? आहे तुम्हांला मान्य? (४६) वादी— अहो महाराज, अशी नुसती टिंगल करून स्वपक्ष सिद्ध होत नसतो. आम्ही तुम्हांला

(४७) यदि तत्त्वत औष्ण्यं नास्तीत्यर्थः, तदा अद्वैते पर्यवसानादिष्टापत्तिः । (४८) यदि व्यवहारतोऽपि नास्तीति, तदा व्यवहारादिसंवादादिरूपपरीक्षितत्वविशिष्टमौष्ण्यप्रत्यक्षं बाधकमिति नानौष्ण्यस्य तात्त्विकत्वसिद्धिः । (४९) एतेन शैत्यानुमानं व्याख्यातम् । (५०) एवमादित्ययूपभेदस्य तत्त्वतो व्यवहारतो वा निषेधे योज्यम् । (५१) श्रुतेरन्यशेषतया आदित्ययूपाभेदपरत्वाभावेन परीक्षितप्रत्यक्षविरोधेन गौणार्थतया स्तावकत्वोपपत्तेश्च । (५२) अत एव ‘ तात्त्विकादित्यतां यूपस्य ’ इत्यादिना अद्वैतश्रुतेः ‘ आदित्यो यूपः ’ इत्यादिश्रुतिसाम्यापादनमपास्तम् । (५३) न च-अनुमितिसिद्धमिथ्यात्वग्राहकत्वे सत्यद्वैतश्रुतिरनुवादिका स्यात् , (५४) यथा ‘ अग्निर्हिमस्य भेषजम् ’ इत्यादिश्रुतिः प्रमाणान्तरगृहीतहिमनिवारणशक्त्यनुवादिकेति- वाच्यम् , (५५) स्वस्व-

---

विचारतों कीं, वह्नीचें अनौष्ण्य तात्त्विक मानावें लागेल म्हणजे काय ? (४७) ‘ अग्नीच्या ठिकाणीं तत्त्वतः औष्ण्य नाही ’ असा तुमच्या विधानाचा अर्थ असेल तर आमचें कांही बिघडत नाही. कारण, औष्ण्यहि तात्त्विक नाही, वह्निहि तात्त्विक नाही, आणि कांहीच तात्त्विक नाही, ब्रह्म तेवढें तात्त्विक असाच अर्थ तुमच्या म्हणण्याचा होणार. मग आम्हांला तरी तेंच सिद्ध करावयाचें आहे. अद्वैतावर पर्यवसान होणें आम्हांला इष्टच आहे. (४८) आतां जर ‘ वह्नीचें औष्ण्य व्यवहारदृष्ट्या देखील नसतें ’ असा तुमच्या विधानाचा अर्थ असेल तर तो मात्र सिद्ध होऊं शकणार नाही. कारण, वह्नीच्या औष्ण्याचें प्रत्यक्ष व्यवहार-संवाद, ज्ञानान्तरसंवाद, विसंवादाभाव आणि दोषाभाव यांनीं केलेल्या तपासणीमधें टिकणारें असल्यामुळें तें ‘ वह्निः अनुष्णः ’ या अनुमानाचा बाध करतें. म्हणून वह्नीच्या अनौष्ण्याचें तात्त्विकत्व सिद्ध होऊं शकत नाही. (४९) याच न्यायानें शैत्यानुमानाची पण व्याख्या झालीच म्ह० ‘अग्निः शीतः, द्रव्यत्वात्’ या अनुमानाचाहि परीक्षित औष्ण्यप्रत्यक्षानें बाध होतो. (५०) त्याचप्रमाणें परीक्षित प्रत्यक्षानें सिद्ध होणारा जो आदित्य आणि खैराच्या किंवा पळसाच्या यूपाचा भेद, त्याचा ‘ आदित्यो यूपः ’ या श्रुतिवाक्यानें तत्त्वदृष्ट्या निषेध करावयाचा किंवा व्यवहारदृष्टीनें निषेध करावयाचा असा प्रश्न करून वरील न्यायच लागूं करावा. (५१) म्हणजे असें कीं, ‘ आदित्यो यूपः’ ही श्रुति अन्यशेष आहे म्ह० ‘यूपे पशुं बध्नाति’ या विधीचा शेष आहे. म्हणून त्या अर्थवादाचें तात्पर्य आदित्य आणि यूप यांच्या अभेदावर नाही. आणि आदित्य-यूप-भेद प्रत्यक्षानें परीक्षित आहे. म्हणून तो अर्थवाद गौण अर्थाचा आहे, मुख्य अर्थाचा नाही. म्हणून तो विधेय अर्थाचा स्तावक आहे हें म्हणणें उपपन्नच होतें. (५२) त्याचप्रमाणें ‘तात्त्विकादित्यतां यूपस्य ’ इत्यादि कारिका करून खंडनकारासारखें पांडित्य आणि कवित्व दाखवून प्रतिवादीनें ‘आदित्यो यूपः ’ या श्रुतीशीं अद्वैतश्रुतीचें जें साम्य दाखविलें त्याचाहि निरास वरील न्यायानेंच झाला. ‘आदित्यो यूपः’ ही श्रुति अन्यशेष आहे आणि अद्वैतश्रुति तशी नाही, म्हणून अर्थवादश्रुति जरी प्रत्यक्षानें बाधित होत असली तरी अद्वैतश्रुति प्रत्यक्षाची बाधक असेल.

(५३) प्रतिवादी— अद्वैतश्रुति देखील ‘ आदित्यो यूपः ’ या अर्थवादासारखी दुर्बळ ठरते. विशेष इतकाच कीं, यूपाचा अर्थवाद गुणवाद आहे आणि अद्वैतश्रुति अनुवाद आहे. परंतु दोन्ही अर्थवादाचेच प्रकार. ‘ विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात् ’ या अनुमितीनें किंवा अनुमानानें मिथ्यात्व सिद्ध होतच आहे. म्हणून अद्वैतश्रुति अनुमानसिद्धमिथ्यात्वाचा अनुवाद करते असें मानलेंच पाहिजे. तिला अपूर्वार्थता राहत नाही. (५४) उदाहरण— ‘अग्निर्हिमस्य भेषजम्’ म्ह० थंडीचें औषध अग्नि. ही भेषजश्रुति थंडीचें निवारण करण्याची अग्नीमधील शक्ति श्रुतिभिन्न अशा त्वाचप्रत्यक्षानेंच कळते म्हणून नवीन कांही सांगत नाही. तर केवळ त्वाचप्रत्यक्षसिद्ध अग्निगत हिमनिवारणशक्तीचा अनुवाद करते. म्हणून भेषजश्रुतीप्रमाणें अद्वैतश्रुतीला स्वार्थे प्रामाण्य राहणार नाही. (५५) वादी— अनुमाम हें श्रुतीच्या अनुवादकत्वाचें प्रयोजक नाही म्ह० एखादी गोष्ट जरी अनुमानानें सिद्ध होण्यासारखी असली तरी तीच गोष्ट सांगणाऱ्या श्रुतीनें

चमत्कारानुसारिणोऽनुमानस्य सकलसाधारण्याभावेन तस्य श्रुत्यनुवादकत्वाप्रयोजकत्वात् । (५६) तदुक्तम्– 'तर्काप्रतिष्ठानात्' (ब्र. सू. २।१।११) इत्यत्र वाचस्पतिमिश्रैः– 'यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः । अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवोपपाद्यते ॥' इति । (५७) दृष्टान्तीकृतश्रुतौ तु हिमनिवृत्तिकारणताया वह्नौ सर्वसाधारणप्रत्यक्षार्थापत्तिभ्यामवसेयत्वाद्वैषम्यम् । (५८) तस्मान्मिथ्यात्वानुमानस्य न वह्निशैत्यानुमितिसाम्यम् ।

इति मिथ्यात्वानुमितेः शैत्यानुमितिसाम्यस्य भङ्गः ।

प्र. २७ – प्रत्यक्षस्य लिङ्गाद्यबाध्यत्वे बाधकम्

(१) किंच, परीक्षितत्वेनैव प्राबल्यम्, नोपजीव्यत्वादिना, अनुमानशब्दबाध्यत्वस्य प्रत्यक्षेऽपि दर्शनात् । (२) तथाहि– 'इदं रजतम्' इति प्रत्यक्षस्यानुमानाप्तवचनाभ्याम्, (३) नभोनैल्य-

---

अनुमानसिद्ध गोष्टीचा अनुवाद केला आहे असें नाही. उलट अद्वैतश्रुति अद्वैताचें विधान म्ह० प्रतिपादन करते आणि त्याला अनुमान दुजोरा देतें. श्रुति प्रधान असून अनुमान दुय्यम आहे असेंच मानलें पाहिजे. कारण, अनेक प्रकारचें अनुमान आपआपल्या चमत्काराला म्ह० विशिष्ट सामर्थ्याला अनुसरून वागणारें असतें. अनुमानाचें प्रामाण्य मर्यादित आहे. त्याला सकल–साधारण्य म्ह० सर्वांच्या दृष्टीनें निर्दोषत्व नाही. (५६) याचें कारण श्रीवाचस्पतिमिश्रांनीं 'तर्काप्रतिष्ठानादप्यन्यथाऽनुमेयमिति चेदेवमप्यविमोक्षप्रसङ्गः' या सूत्रावर सांगितलें आहे. तर्क करण्यामधें म्ह० अनुमान करण्यामधें कुशल असलेल्या पंडितांनीं मोठ्या प्रयत्नानें मेंदूला शिणवून जो एखादा सिद्धांत किंवा पदार्थ सिद्ध केलेला असतो, त्याच्या उलट सिद्धान्ताची उपपत्ति अधिक तर्ककुशल पंडित लावून दाखवितात. तात्पर्य, तर्काला शेवट नाही. 'ठकास महाठक' किंवा 'शेरास सवाशेर' हा न्याय तर्कामधेंहि लागू पडतो. म्हणून अनुमानानें श्रुत्यनुसारी आणि प्रत्यक्षानुसारीच असलें पाहिजे. सारांश, द्वैतमिथ्यात्व अनुमानानें सिद्ध होतें आणि अद्वैतश्रुति देखील मिथ्यात्वच सांगते, तथापि श्रुति अनुमानाची अनुवादक नाही. कारण, तिचें प्रामाण्य स्वतःसिद्ध आहे. (५७) आतां प्रतिवादीनें दृष्टांत म्हणून जो भेषजश्रुति दिली तिची गोष्ट निराळी आहे. त्या श्रुतीमधें अद्वैतश्रुतीहून वैषम्य आहे. कारण, श्रुतीनें सांगितलेली जो अग्नीच्या ठिकाणची हिमनिवृत्तिकारणता म्ह० थंडीच्या नाशाचें कारण असणें, ती सर्वसाधारण अशा प्रत्यक्षप्रमाणानें निश्चित होणारी आहे म्ह० घट, पट, शैत्य, औष्ण्य इत्यादि अनेक पदार्थांचें ज्ञान करून देणाऱ्या प्रत्यक्षानें निश्चित होणारी आहे. शिवाय, अर्थापत्तीनें देखील अग्नीची हिमनिवारकशक्ति सिद्ध होते. जर अग्नीमधें तशी शक्ति नसती तर धुमीशीं बसल्यावर हिमनाश झाला नसता. हिमनाश तर होतो. अग्नीवांचून दुसरें कोणतें कारण तर नाही. अर्थात् अग्नीच्याच ठिकाणीं हिमनिवारकशक्ति आहे अशी अर्थापत्ति दाखवितां येते. म्हणून अद्वैतश्रुतीचें भेषजश्रुतीशीं साम्य नाही. अद्वैतश्रुति स्वार्थीं पूर्ण प्रमाण आहे. (५८) म्हणून मुख्य मुद्दा सिद्ध झाला कीं, 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानाचें 'वह्निः शीतः, द्रव्यत्वात्, जलवत्' या अनुमानाशीं साम्य नाही.

प्र. २७

आतां 'सन् घटः' इत्यादि प्रत्यक्षाचा लिंग, आगम यांनीं जर बाध मानला नाही तर बाधक म्हणजे अडचण येते हें सिद्ध करावयाचें.

(१) वादी— प्रमाणांचें प्राबल्य परीक्षितत्वामुळेंच मानलें पाहिजे. उपजीव्यत्वामुळें किंवा ज्येष्ठत्वामुळें प्राबल्य मानता येणार नाही. कारण, अनुमानानें किंवा शब्दानें प्रत्यक्षाचा बाध झालेला दिसतो. (२) म्हणजे असें – 'इदं रजतम्' या भ्रमात्मक प्रत्यक्षाचा तर्कानें किंवा आप्तवचनानें बाध होतो. (३) आकाशाच्या निळेपणाच्या प्रत्यक्षाचा 'आकाशं नीरूपं म्ह० रूपरहितम्' या अनुमानानें बाध होतो.

प्रत्यक्षस्य नीरूपत्वग्राहकानुमानेन, (४) 'गौरोऽहम्' इत्यस्य 'अहमिहैवास्मि सदने जानानः' इत्यस्य चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षस्य चानुमानागमाभ्याम्, (५) 'पीतः शङ्खः, तिक्तो गुडः' इत्यादेश्चानुमानाप्तवचनाभ्यां बाधो दृश्यते । (६) ननु- साक्षात्कारिभ्रमे साक्षात्कारिविशेषदर्शनमेव विरोधीत्यभ्युपेयम् ; (७) अन्यथा परोक्षप्रमाया अपरोक्षभ्रमनिवर्तकत्वोपपत्तौ वेदान्तवाक्यानामपरोक्षज्ञानजनकत्वव्युत्पादनप्रयासो व्यर्थः स्यात्- (८) इति चेत्, न, 'नायं सर्पः' इत्यादिवाक्यादिना सविलासाज्ञाननिवृत्त्यभावेऽपि (९) भ्रमगताप्रमाणत्वज्ञापनेन भ्रमप्रमाणत्वबुद्धेस्तद्विषयसत्यताबुद्धेश्च निवर्तनात्, (१०) तावता च भ्रमनिवर्तकत्वव्यपदेशात्, (११) भ्रमे प्रामाण्यविभ्रमस्य तद्विषये सत्यताविभ्रमस्य च परोक्षत्वेनापरोक्षबाधानपेक्षत्वात् । (१२) न हि दुष्टकरणाजन्यत्व-

---

(४) 'गौरोऽहम्' म्ह० 'मी गोरापान आहे' या प्रत्यक्षाचा आणि 'मी जाणकार याच घरांत आहे' या प्रत्यक्षाचा अनुमानानें आणि आगमानें म्ह० श्रुतीनें बाध होतो. आणि चंद्राच्या प्रादेशिकत्वाचें म्ह० चंद्राच्या टीचभर व्यासाचें जें प्रत्यक्ष त्याचा अनुमान आणि आगम म्ह० ज्योतिषशास्त्र यांनीं बाध होतो. (५) तसेंच 'शंख पिवळा आहे', 'गूळ कडू आहे' इत्यादि प्रत्यक्षाचा अनुमान आणि आप्ताचें वचन यांनीं बाध होतो असें दिसतें.

(६) प्रतिवादी— साक्षात्कारि असें विशेषदर्शन साक्षात्कारी भ्रमाशीं विरोधि असतें असें मानलें पाहिजे. साक्षात्-कारी म्ह० प्रत्यक्ष. विरोध म्ह० बाध. विशेषाचें प्रत्यक्षज्ञान झालें तर त्यानें भ्रमात्मक प्रत्यक्षाचा बाध होतो असें मानलेंच पाहिजे. (७) उलट प्रत्यक्षभ्रमाचा बाध परोक्षज्ञानानें होतो असें मानल्यास ब्रह्मात्मैक्याची परोक्षप्रमा देखील अपरोक्ष असलेल्या संसारभ्रमाची निवर्तक असते असें मानतां येईल आणि मग वेदान्तवाक्य अपरोक्षज्ञानाचें जनक असतें हें सिद्ध करण्याकरितां जे तुम्हांला कष्ट करावे लागले ते व्यर्थ झाले असें म्हणावें लागेल. परोक्षज्ञानानें अपरोक्षज्ञानाचा बाध होणें कांहीच कठीण नाही असें तुमच्या आतांच्या बोलण्यावरून ठरतें. (८) आमचा अभिप्राय तसा नाही. 'नायं सर्पः' किंवा 'नेदं रजतम्' या वाक्यानें किंवा तसल्या अनुमानानें विलासासकट म्ह० कार्यासह अज्ञानाची निवृत्ति होते असें नाही, (९) तर 'नेदं रजतम्' इत्यादि आप्तवाक्यानें आणि अनुमानानें 'इदं रजतम्' या भ्रमज्ञानाचें अप्रामाण्य ज्ञापित होतें म्ह० वाक्यजन्यज्ञानानें अप्रामाण्याचें ज्ञान होतें. आणि त्यामुळें "इदं रजतम्' हें ज्ञान प्रमा आहे" इत्याकारकज्ञानाची आणि 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचा विषय जें रजत त्याच्या सत्यत्वाच्या ज्ञानाची निवृत्ति होते. (१०) आणि यामुळेंच 'नेदं रजतम्' हें वाक्य किंवा अनुमान 'इदं रजतम्' इत्याकारक अपरोक्ष भ्रमाचें निवर्तक आहे असें म्हणावयाचें आहे. हा आमचा अभिप्राय लक्षांत ठेवला तर परोक्षानें अपरोक्षाचा बाध मानावा लागत नाही असें कळेल. (११) 'इदं रजतम्' हें ज्ञान भ्रम आहे आणि तो अपरोक्ष आहे. या अपरोक्षभ्रमावर 'हें ज्ञान प्रमा आहे' असा आणखी एक भ्रम झालेला असतो. पण तो परोक्ष असतो. तसेंच 'हें रजत सत्य आहे' असा तिसरा एक त्या रजताच्या सत्यत्वाचा भ्रम झालेला असतो आणि तोहि परोक्षच असतो. एकूण येथें तीन भ्रम असूं शकतात. मूळचा भ्रम अपरोक्ष असून पुढील दोन परोक्ष असतात. यांपैकीं पुढील दोन भ्रम परोक्ष असल्यानें त्यांचा बाध होण्याला अपरोक्षज्ञानाची अपेक्षा नाही. आप्तवाक्यादिजन्यपरोक्षज्ञानानें त्या दोन्ही परोक्षज्ञानांचा बाध होईल. (१२) आतां असा प्रश्न येईल कीं, 'इदं रजतम्' या ज्ञानाच्या प्रमात्वाचें ज्ञान आणि त्या रजताच्या सत्यत्वाचें ज्ञान परोक्षच कशावरून ? तर त्याचें उत्तर असें- प्रामाण्याचें स्वरूप 'दुष्टकरणाजन्यत्व' किंवा 'अबाधितविषयकत्व' असें आहे. जर ज्ञानाचें करण जें इंद्रियादिक तें दोषयुक्त असलें तर तज्जन्य ज्ञान भ्रम असतें. प्रामाण्य स्वतः आहे, पण अप्रामाण्य दोषजन्य आहे. अर्थात् करण दुष्ट असल्यास तज्जन्यज्ञान भ्रम असणार. परंतु जें ज्ञान दुष्टकरणजन्य नसतें तें प्रमा असतें. आणि ज्या ज्ञानाच्या विषयाचा बाध झालेला नाही

मबाधितविषयत्वं वा प्रामाण्यं कस्यचित् प्रत्यक्षम्, (१३) न वा सर्वदेशसर्वकालसर्वपुरुषाबाध्यत्वरूपं विषयसत्यत्वम्। (१४) अतस्तयोः परोक्षप्रमाबाध्यत्वमुचितमेव। (१५) तयोश्च बाधितयोः रजतादिभ्रमः स्वरूपेण सन्नपि स्वकार्याक्षमत्वादसन्निवेति बाधित इत्युच्यत इत्यनवद्यम्। (१६) ननु- 'इदं रजतम्' इत्यत्र सयुक्तिकं प्रत्यक्षं बाधकम्, न युक्तिमात्रम्। (१७) 'गौरोऽहम्' इत्यत्रापि 'मम शरीरम्' इति बलवत् प्रत्यक्षमेव बाधकम्। (१८) 'अहमिहैवास्मि सदने जानानः' इति तु प्रमाणमेव, जीवस्याणुत्वात्- (१९) इति चेत्, न, रजताभेदशरीराभेदप्रत्यक्षयोर्जाग्रतोः

तें ज्ञानहि प्रमाच असतें. आतां दुष्टकरणाजन्यत्व किंवा अबाधितविषयकत्व हें प्रत्यक्ष होणें शक्य नाही. इंद्रियविषयक ज्ञान प्रत्यक्ष होत नसल्यानें करणाचें दुष्टत्वहि प्रत्यक्ष नसतें. आणि दुष्टकरणजनत्व किंवा दुष्टकरणाजन्यत्व हेंहि प्रत्यक्ष नसणारच. तसेंच विषयाचा बाध किंवा बाधाभाव प्रत्यक्ष नसतोच. विषयाचें म्ह० शुक्तिरजताचें सत्यत्वहि प्रत्यक्ष असूं शकत नाही. (१३) कारण, सत्यत्व म्ह० कोणत्याहि देशामधें, कोणत्याहि काळीं आणि कोणत्याहि पुरुषानें म्ह० पुरुषाला झालेल्या ज्ञानानें बाध न होणें. यांतील सर्व देश, सर्व काळ आणि सर्व पुरुष हे माणसाला प्रत्यक्ष कसे होतील? म्हणून विषयाचें सत्यत्वहि प्रत्यक्ष नसतें. (१४) तात्पर्य, भ्रमाच्या प्रमात्वाची बुद्धि आणि भ्रमविषयाच्या सत्यत्वाची बुद्धि या परोक्षच असतात. म्हणून 'नेदं रजतम्' इत्यादि आप्तवाक्यजन्य परोक्षप्रमेनें किंवा अनुमानजन्य परोक्षप्रमेनें त्यांचा बाध होतो हें विधान उचितच आहे. (१५) असो, तर आप्तवाक्यादिकांनीं भ्रमाच्या प्रमाणत्वबुद्धीचा आणि भ्रमविषयाच्या सत्यत्वबुद्धीचा बाध झाला म्हणजे मग रजतादिकांचा भ्रम जरी स्वरूपानें जिवंत असला तरी त्याची कार्यक्षमता नाहीशी होते. अर्थात् तो भ्रम असून नसल्यासारखाच झाला. म्हणून तो बाधित झाला असें म्हणावयाचें. सारांश, 'परोक्षानें अपरोक्षाचा बाध होतो' असें आमचें विधान नाही. म्हणून वेदान्तवाक्यांना अपरोक्षज्ञानाच्या जनकत्वाचें व्युत्पादन जें आम्ही करतों तें व्यर्थ नाही. म्हणून 'परीक्षित असतें तें प्रबळ असतें, परंतु अपरीक्षितप्रत्यक्षाचा अनुमानानें किंवा शब्दानें बाध होतो' हें आमचें विधान निरवद्य म्ह० निर्दोष ठरलें.

(१६) प्रतिवादी — अनुमानानें, वाक्यानें किंवा दोहोंनीं बाधित होणाऱ्या प्रत्यक्षाचीं वादीनें जीं उदाहरणें दिलीं तीं सगळीं चूक आहेत. पैकीं 'इदं रजतम्' या उदाहरणामधें नुसतें अनुमान म्ह० युक्ति बाधक नसते, तर प्रत्यक्षच बाधक असतें. मात्र त्या प्रत्याक्षाला युक्तीची म्ह० अनुमानाची जोड असते. अर्थात् तेथें परोक्षानें अपरोक्षाचा बाध नाही. (१७) तिसरें उदाहरण- 'गौरोऽहम्'. यामधेंहि 'मम शरीरम्' असें जें प्रबळ असलेलें शरीर आणि आत्मा यांच्या भेदाचें प्रत्यक्ष तेंच बाधक असतें, अनुमान किंवा आगम बाधक नव्हे. फार तर त्या प्रत्यक्षाला यांचा दुजोरा म्हणतां येईल. अर्थात् तेथेंहि परोक्षानें अपरोक्षाचा बाध नाही. (१८) चौथें उदाहरण 'अहं इहैवास्मि सदने जानानः' असें आहे. पण तें प्रमाणभूतच आहे. कारण, जीव अणुपरिमाणाचाच आहे. तो कांहीं नैयायिकांच्या सारखा विभु नाही. आत्मा घरांत सहज मावेल. अर्थात् तें भ्रमप्रत्यक्ष नव्हे. म्हणून तें उदाहरणच नव्हे. अवशिष्ट उदाहरणांचेंहि असेंच समजावें. (१९) वादी— ही शंका अगदींच टाकाऊ आहे. 'इदं रजतम्' याचें बाधक म्हणून जें प्रत्यक्ष तुम्ही सांगतां तें उत्पन्न होणेंच कठीण आहे. 'इदं रजतम्' यामधें 'इदं'शीं रजताचा अभेद भासत आहे. कारण, 'रजतम्'चें 'इदं'शीं सामानाधिकरण्य आहे. 'गौरः अहम्' यामधेंहि गौरवर्णाचा देह आणि अहं यांचा अभेद भासतो. मग रजताचा इदंशीं अभेद आणि शरीराचा अहंशीं अभेद हे जागे असतांना आणि तुमच्या युक्तीलाहि अभेद-प्रत्यक्षाचा प्रतिबंध करण्याचें सामर्थ्य नसतांना भेद-प्रत्यक्षाच्या उत्पत्तीला जागाच नाही.

युक्त्याः प्रतिबन्धाक्षमत्वे तद्विषयप्रत्यक्षोत्पत्तेरेवानवकाशात् । (२०) न च तत्र परंपरासंबन्धेन कर्दमलिप्ते वस्त्रे 'नीलं वस्त्रम्' इतिवत् 'गौरोऽहम्' इति गौणम्, (२१) कर्दमवस्त्रयोरिव शरीरात्मनोर्भेदानध्यवसायेन दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्वैषम्यात् । (२२) तथा चात्रैक्याध्यास एवोचितः । (२३) एवं च 'उष्णं जलम्' इत्यत्रापि यदि कर्दमवस्त्रयोरिव तोयतेजसोर्भेदग्रहः तदा गौणतैव । (२४) यदि च शरीरात्मवत् भेदानध्यवसायस्तदाऽध्यास एव । (२५) तथा च युक्तिबाध्यमेवेति तदप्युदाहरणम् । (२६) यत्तु 'अहमिहैव०' इति प्रमाणमित्युक्तम्, तन्न, आत्मनः 'आकाशवत् सर्वगतश्च' इति सर्वगतत्वेन 'इहैव' इति व्यवच्छेदस्याप्रामाणिकत्वात् । न च जीवोऽणुः, युगपदेव पादशिरोवच्छेदेन सुखदुःखानुभवात् । (२७) न ह्येकोऽणुरेकदा व्यवहितदेशद्वयावच्छिन्नो भवति । (२८) न च युगपत्प्रतीतिर्भ्रमः, उत्सर्गसिद्धप्रामाण्यपरित्यागे बीजाभावात् । (२९) विस्तरेण

---

(२०) प्रतिवादी— 'गौरः अहम्' हें ज्ञान भ्रमात्मक नसून गौण आहे. गौरत्वाचा अहंशीं परंपरा-संबंध आहे. गौरत्वाचा शरीराशीं साक्षात् संबंध असून शरीराचा संबंध अहंशीं आहे. गौणवृत्तीचें उदाहरण 'नीलं वस्त्रम्' असें आहे. येथें वास्तविक वस्त्र चिखलानें माखलेलें आहे. चिखलाचा वर्ण नील आहे. अर्थात् नीलत्वाचा वस्त्राशीं साक्षात् संबंध नसून कर्दमाच्या द्वारानें परंपरासंबंध आहे म्ह० नीलत्वाचा वस्त्राशीं समवायसंबंध नसून स्वाश्रयसंयोग हा संबंध आहे. म्हणून नील हा शब्द नीलत्वविशिष्ट-कर्दमाभिन्न या अर्थी गौण आहे. तसेंच 'गौरोऽहम्' याचें आहे. (२१) वादी— 'गौरोऽहम्' याला 'नीलं वस्त्रम्' हें उदाहरण जमत नाही. कर्दम आणि वस्त्र यांचा भेद निश्चित आहे. पण शरीर आणि अहं म्ह० आत्मा यांच्या भेदाचा अध्यवसाय म्ह० निश्चय नाही. त्यामुळें दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकांमधें वैषम्य आहे. (२२) वास्तविक, 'गौरोऽहम्' येथें गौर शरीराचा आत्म्याच्या ठिकाणीं अध्यासच मानणें योग्य आहे. अर्थात् 'गौरोऽहम्' हा प्रयोग गौण नसून भ्रमच आहे. (२३) यावरून लक्षांत येईल कीं, कर्दमाचा आणि वस्त्राचा भेद गृहीत असतो त्याप्रमाणें जेव्हां जल आणि उष्णत्वगुणाचें तेज यांच्या भेदाचें ज्ञान असेल तेव्हां 'उष्णं जलम्' येथें गौणताच मानावी. (२४) परंतु जसा आत्मा आणि शरीर यांच्या भेदाचा निश्चय नसतो त्याप्रमाणें जर जल आणि तेज यांचा भेदग्रह नसेल तर मात्र उष्णत्व-विशिष्टतेजाचा किंवा नुसत्या उष्णत्वधर्माचा जलाच्या ठिकाणीं अध्यासच मानावयास पाहिजे. (२५) अर्थात् 'उष्णं जलम्' हा भ्रमच आहे आणि तो युक्तीनें म्ह० अनुमानानें बाधित होतो. 'उष्णत्वमग्न्यातप-संप्रयोगात्, शैत्यं हि यत् सा प्रकृतिर्जलस्य'. आम्हीं पूर्वी अनुमानागमांनीं प्रत्यक्षाच्या बाधाचीं जीं कांही उदाहरणें दिलीं त्यांमधें 'उष्णं जलम्' या उदाहरणाची भर घालतों. (२६) आतां 'अहं इहैवास्मि सदने जानानः' हें प्रमाणच आहे, भ्रम नव्हे असें जें प्रतिवादीचें म्हणणें तें चुकीचें आहे. कारण, 'आकाशवत् सर्वगतश्च नित्यः' या श्रुतीनें आत्मा सर्वगत आहे असें सांगितलें आहे. म्हणून 'इहैव' यावरून दिसणारा परिच्छेद म्ह० अल्प परिमाण अप्रामाणिक आहे म्ह० 'इहैवास्मि सदने' हा भ्रमच आहे, प्रमा नव्हे. (२७) 'जीव अणुपरि-माणाचा आहे' हें म्हणणें युक्तीशीं विरुद्धहि आहे. कारण, पायांना आणि मस्तकाला दोघांनाहि एकदम सुखाचा किंवा दुःखाचा अनुभव येतो. अर्थात् दोन्ही ठिकाणीं आत्मा पाहिजे आणि तो एका क्षणीं पाहिजे. अणु जीव व्यवहित म्ह० दूरच्या पाय आणि मस्तक या दोन अवयवांनीं अवच्छिन्न असणें अशक्य आहे. आत्मा विभु मानल्यास हा दोष येत नाही.

(२८) प्रतिवादी— व्यवहित अशा दोन देशीं सुखाची वा दुःखाची एकक्षणीं प्रतीति येते असें वाटतें तो भ्रम आहे. वास्तविक क्रमिक क्षणभेदानेंच प्रतीति भिन्न असते. कालाच्या सूक्ष्मतेमुळें क्षणांचा भेद कळत नाही इतकेंच. वादी— युगपत् प्रतीति पाद व शिर यांच्या अवच्छेदानें होते असा अनुभव आहे. आणि त्या अनुभवाला उत्सर्गतः जें स्वतःप्रामाण्य आहे तें नाही म्हणण्याला कांही कारण नाही. म्हणून कालभेदाच्या भानगडीत पडण्यांत कांही हंशील नाही. (२९) आणि

चैतदग्रे वक्ष्यामः । (३०) ननु- नभोनैल्यप्रत्यक्षस्य नीरूपत्वग्राहकानुमानेन न बाधः, लिङ्गाभावात् । (३१) न च परममहत्त्वद्रव्यानारम्भकत्वादेर्लिङ्गत्वम्, त्वन्मते असिद्धेः । (३२) निःस्पर्शत्वं तु तमसि व्यभिचारि । (३३) पृथिव्यादित्रयेतरभूतत्वादि चाप्रयोजकम् । (३४) तथा च नीरूपत्वग्राहकसाक्षिप्रत्यक्षमेव तद्बाधकं वाच्यम् । (३५) न च- रूपग्रहणासमर्थस्य साक्षिणः कथं नीरूपत्वग्राहकत्वमिति- वाच्यम्, (३६) पिशाचाग्राहकस्यापि चक्षुषस्तदभावग्राहकत्ववदुपपत्तेः, (३७) परेणापि साक्षिणोऽपि रूपवत्तमोग्राहकत्वाभ्युपगमाच्च, (३८) अचाक्षुषेऽपि नभसि वायाविव

याविषयीं आम्हीं पुढें सविस्तर सांगणारच आहोंत.

(३०) प्रतिवादी— 'इदं रजतम्' 'गौरोऽहम्' किंवा 'अहमिहैवास्मि' हीं उदाहरणें सोडलीं तरी तुमचें नभोनैल्याचें जें दुसरें उदाहरण तें जमत नाही. 'नीलं नभः' या प्रत्यक्षभ्रमाचा 'आकाश नीरूप आहे' असें सांगणाऱ्या अनुमानानें बाध होणार नाही. कारण, त्याला हेतु कोणता देणार ? कोणताच हेतु जमण्यासारखा नाही. (३१) वादी— 'आकाशं नैल्याश्रयं न भवति, परममहत्त्ववत्त्वात्, किंवा द्रव्यानारम्भकत्वात्' असा हेतु देतां येईल. कालाचें परिमाण परममहत्त्व असतें आणि त्याच्या ठिकाणीं नीलत्वादिक कोणतेंच रूप नसतें. आत्मा ज्ञानादिकाचें समवायिकारण असलें तरी तो कोणत्याहि द्रव्याचें समवायिकारण नसतो. तसें आकाश. प्रतिवादी— अद्वैतिमतानें हे दोन्ही हेतु स्वरूपासिद्ध आहेत. वादीच्या मतानें आकाश जन्य असल्यानें परममहत् नाही. आणि शरीर पांचभौतिक असल्यानें आकाशद्रव्य शरीराचें जनक आहे. (३२) वादी— निःस्पर्शत्व हा हेतु दिला तर ? जें स्पर्शरहित असतें तें नीरूप असतें, जसा काल. आकाशहि स्पर्शरहित आहे म्हणून तें नीरूप असेल. प्रतिवादी— या हेतूचा तमावर व्यभिचार येतो. तम निःस्पर्श आहे पण नील आहे. (३३) वादी— पृथिव्यादि-त्रय-इतर-भूतत्व हा हेतु धरावा. जें भूत पृथिवी, आप्, तेज या तिघांहून भिन्न असतें तें नीरूप असतें, जसा वायु. आकाशहि पृथिव्यादित्रयाहून भिन्न असून भूत आहे. म्हणून तें नीरूप आहे. प्रतिवादी— हा हेतु अप्रयोजक आहे. येथें व्याप्तिग्राहक अनुकूल तर्क नाही. इतरभूतत्व आणि नीरूपत्व यांचा व्याप्यव्यापकभाव मानावयास कांहीं कारण नाही. तात्पर्य, 'नभः नीरूपम्' या अनुमानाला कोणताच हेतु जमत नाही. (३४) 'नीलं नभः' या प्रत्यक्षाला बाधक अनुमानच नाही. पण 'नीलं नभः' या प्रत्यक्षाचा बाध तर होत असतो. मग त्याचें बाधक काय असा प्रश्न येईल. तर आकाशाच्या नीरूपत्वाचें ग्राहक साक्षिप्रत्यक्ष मानलें पाहिजे. अर्थात् भ्रमप्रत्यक्षाचें बाधक साक्षिप्रत्यक्ष असें ठरणार. पण अनुमान बाधक नाही.

(३५) एक शंका— परंतु साक्षीला जर रूपाचें ग्रहण करण्याचें सामर्थ्य नाही तर रूपाभाव तरी साक्षीला कसा गृहीत होणार ? रूपाचें ज्ञान चक्षूला होतें तर चक्षूलाच रूपाभाव कळणार. ('येनेन्द्रियेण या व्यक्तिर्गृह्यते तद्गता जातिः तदभावश्च तेनैवेन्द्रियेण गृह्यते' अशी परिभाषा आहे.) म्हणून साक्षीला रूपाभाव कळणार नाही. (३६) प्रतिवादी— जें प्रतियोगीचें ग्राहक असतें तेंच अभावाचें ग्राहक असतें असा कांहीं नियम नाही. चक्षूला पिशाच दिसत नाही, चक्षु पिशाचग्राहक नाही. तथापि तदभावाचें म्ह० पिशाचाभावाचें ग्राहक चक्षु असतें. तसें साक्षीकडेहि जमेल. साक्षी जरी रूपाचा ग्राहक नसला तरी तो रूपाभावाचा ग्राहक असूं शकेल. (३७) आतां जरी 'जें प्रतियोगीचें ग्राहक असतें तेंच अभावाचें ग्राहक असतें' असा नियम मानला तरी अडचण नाही. कारण, साक्षीला अंधकाराचें ग्राहकत्व वादीनें मान्य केलेलें आहे. आणि अंधकार तर नील आहे. तेव्हां नीलरूपविशिष्ट तमाचा ग्राहक जर साक्षी आहे तर तो रूपाचा ग्राहक आहे. आणि वरील नियमाप्रमाणें साक्षी रूपाभावाचाहि ग्राहक असणारच. (३८) तात्पर्य, 'नीलं नभः' या प्रत्यक्षाचें बाधक साक्षिप्रत्यक्षच आहे, अनुमान नव्हे. आतां रूपाभावाचें साक्षिप्रत्यक्ष नसतें असें जरी धरलें तरी तुमचें उदाहरण सिद्ध होत नाहीच. कारण, नीरूपत्वाच्या चाक्षुषप्रत्यक्षानेंच

चक्षुषैव रूपाभावग्रहणसंभवेन चाक्षुषप्रत्यक्षबाधात्– (३९) इति चेत्, न, 'नीलं नभः' इति प्रत्यक्षे जाग्रति रूपाभावग्रहणस्य चक्षुषा साक्षिणा चासंभवात्। (४०) तथा च बलवती युक्तिरेव तद्बाधिका। (४१) न च लिङ्गाभावः, चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुविधायिरूपाविशेषितप्रतीतिविषयत्वात् रूपवदिति लिङ्गसंभवात्। (४२) न चाप्रयोजकत्वम्, 'नभो यदि सरूपं स्यात्तदा चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुविधायिप्रतीतौ रूपासंबन्धितया विषयो न स्यात्' इतितर्कोपपत्तेः। (४३) न चेष्टापत्तिः, सविधे रूपासंबन्धितया नभसः सिद्धेः सर्वजनसंमतत्वात्। (४४) नभसः साक्षिवेद्यताया-

---

'नीलं नभः' या प्रत्यक्षाचा बाध होऊं शकेल. वायूवर रूप नसतें ही गोष्ट चक्षूलाच कळते. कारण, चक्षु रूपग्राहक असतें. वायूवरील रूपाभाव संयुक्तविशेषणतासंबंधानें चक्षूला कळतो, पण वायु चक्षुर्ग्राह्य नसतो. त्याचप्रमाणें आकाश जरी चाक्षुषप्रत्यक्ष नसलें तरी संयुक्तविशेषणतासंबंधानें आकाशावरील रूपाभाव चक्षूलाच कळणार. अर्थात् 'आकाश नीरूप आहे' असें चाक्षुषप्रत्यक्ष आहे. त्यानें 'नीलं नभः' या भ्रमप्रत्यक्षाचा बाध होईल, अनुमानानें नव्हे. (३९) वादी —– प्रतिवादीचें म्हणणें असें कीं, आकाशावरील रूपाभावाचें प्रत्यक्षज्ञान चक्षूनें किंवा साक्षीनें होते. परंतु 'नीलं नभः' असें प्रत्यक्षज्ञान खडें उभें असतांना चक्षूला किंवा साक्षीला रूपाभावाचें ज्ञान संभवतच नाही. अर्थात् आकाशाच्या नीरूपत्वाचें चाक्षुषप्रत्यक्ष किंवा साक्षिप्रत्यक्ष संभवत नाही. (४०) तेव्हां युक्तीनें म्ह० अनुमानानेंच नैल्याच्या प्रत्यक्षाचा बाध व्हायला पाहिजे. मात्र ती युक्ति 'नीलं नभः' या प्रत्यक्षापेक्षां बलिष्ठ पाहिजे. (४१) आम्ही म्हणतों कीं, अनुमान बलिष्ठ आहे. पण त्या अनुमानामधें हेतु कोणता असा प्रश्न आहे. तर चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुविधायिरूपाविशेषितप्रतीतिविषयत्व हा हेतु आहे. आणि रूप हा त्याला दृष्टांत आहे. चक्षु असेल तर रूपाची प्रतीति येते आणि नसेल तर येत नाही. अशा रितीनें रूपप्रतीति चक्षूच्या अन्वयव्यतिरेकांची अनुविधायिनी आहे म्ह० चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुसारी रूपप्रतीति आहे आणि तद्विषयत्व रूपाला आहे. आतां या प्रतीतीला रूपाविशेषित असें विशेषण द्यावयाचें म्ह० ती प्रतीति रूपानें विशेषित अशी धरावयाची नाही म्ह० रूपविषयक अशी प्रतीति धरावयाची नाही. रूपावर रूप नसतें आणि आकाशावरहि रूप नसतें. म्हणून रूपाला जें प्रतीतिविषयत्व असतें तें रूपविषयकप्रतीतिविषयत्व म्ह० रूपप्रकारकप्रतीतिविषयत्व नसतें. म्हणून रूपाविशेषित असें विशेषण प्रतीतीला द्यावयाचें. जें जें चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुविधायिरूपाविशेषितप्रतीतिविषय असतें तें नीरूप असतें, जसें रूप. आकाशहि उक्तप्रतीतिविषय आहे म्हणून तें नीरूप आहे. अशा रितीनें लिंग म्ह० हेतु संभवत असल्यानें लिंगासभव हा दोष येत नाही.

(४२) प्रतिवादी—– उक्तप्रतीतिविषयत्व हा हेतु अप्रयोजक आहे. अनुकूल तर्क नाही. वादी—– हा हेतु अप्रयोजक नाही. अनुकूल तर्क आहे. तो असा— आकाश जर स्वरूप म्ह० रूपविशिष्ट असतें तर तें चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुसारी जी प्रतीति तिच्यामधें रूपासंबंधित्वानें म्ह० रूपरहितत्वानें म्ह० नीरूपत्वानें विषय झालें नसतें म्ह० जर आकाश रूपयुक्त असतें तर तें रूपरहित भासलें नसतें.

(४३) प्रतिवादी— अहो, ही तर इष्टापत्ति आहे. आकाश रूपरहित असतें तर तें रूपसहित भासलें नसतें. परंतु तें रूपसहितच आहे. म्हणूनच 'नीलं नभः' अशी प्रतीति येते. वादी—– 'नीलं नभः' अशी प्रतीति दूरच्या आकाशाची येते. पण सविध म्ह० संनिध असलेलें जवळचें आकाश रूपासंबंधित्वानें म्ह० रूपरहितत्वानेंच भासतें असा सर्व लोकांचा अनुभव आहे. तात्पर्य, इष्टापत्ति नाही. आमच्या हेतूला अनुकूल तर्क आहे. आणि असा तर्कसिद्ध हेतु नीरूपत्वानुमानामधें आहे. म्हणून अनुमानानेंच 'नीलं नभः' या भ्रमप्रत्यक्षाचा बाध होतो. (४४) आतां जरी आकाशाला साक्षिवेद्यता मानली तरी त्या साक्षिवेद्यत्वाला चक्षूच्या अन्वयव्यतिरेकांचें अनुविधान पाहिजेच म्ह० चक्षुर्द्वाराच आकाशाचें नीरूपत्व साक्षीला कळेल. नाही तर आंधळ्याला सुद्धां आकाशाच्या नीरूपत्वाचें ग्रहण व्हायला पाहिजे. तात्पर्य, आमच्या हेतूमधील प्रतीति चक्षूला किंवा साक्षीला कोणालाहि मानली तरी चालेल.

मपि चक्षुरन्वयव्यतिरेकानुविधानमवर्जनीयमेव, अन्यथाऽन्धस्यापि तद्ग्रहणं स्यात् । (४५) न च– पञ्चीकरणाद्रूपवदारब्धत्वेन नभसो नीरूपत्वं बाधितमिति– वाच्यम्, (४६) त्रिवृत्करणपक्षेऽस्य दूषणस्यानवकाशात् । (४७) पञ्चीकरणपक्षेऽपि अपञ्चीकरणदशायां यस्मिन् भूते यो गुणः स पञ्चीकरणाद्व्यवहारयोग्यो भवतीत्येतावन्मात्राभ्युपगमान्नाकाशे रूपारम्भप्रसङ्गः । (४८) न च– 'नायं सर्पः' इत्युक्तेऽपि 'किमेवं वदसि परम्? अपि पुनः परामृश्य पश्यसि?' इति प्रतिवचन-दर्शनान्न शब्दमात्रं रज्जुसर्पादिभ्रमनिवर्तकम्, किंतु प्रत्यक्षमेवेति– वाच्यम् । (४९) प्रतिवचनस्थले भ्रमप्रमादादिशङ्काक्रान्तत्वेन 'नायं सर्पः' इत्यादेर्दुर्बलतया न भ्रमनिवर्तकत्वम् । (५०) यत्र तु तादृक्शङ्कानाक्रान्तत्वम्, तत्र भ्रमनिवर्तकतैव । (५१) अत एव तादृक्शङ्कानाक्रान्तपित्रादिवचसि नेदृक्प्रतिवचनम्, किंतु सिद्धवत्प्रवृत्त्यादिकमेव । (५२) ज्वालैक्यप्रत्यक्षमप्येवमेव युक्तिबाध्यम् ।

---

(४५) प्रतिवादी–– 'नभो नीरूपम्, विशिष्ट-प्रतीतिविषयत्वात्' या अनुमानाचा 'नभः सरूपम्, रूपवदारब्धत्वात्' या प्रत्यनुमानानें बाध होतो म्ह० सत्प्रतिपक्ष आल्यामुळें आणि सत्प्रतिपक्ष बाधव्याप्य असल्यामुळें प्रतिपक्षानुमानानें बाध होतो. पण आधीं आकाश रूपवदारब्ध कसें असा प्रश्न येईल. तर उत्तर असें कीं– स्थूल महाभूतें तन्मात्रांच्या पंची-करणानें बनलेलीं असल्यामुळें आकाश देखील रूप-तन्मात्र जें तेज तज्जन्य आहे. कारणाचा गुण कार्यामधें येणारच. म्हणूनच आकाश रूपवदारब्ध म्ह० सरूपजन्य असल्यानें सरूप असलें पाहिजे. (४६) वादी–– भामतीकारांच्या मतानें त्रिवृत्करणच आहे, पंची-करण नाही. गन्धतन्मात्र, रसतन्मात्र आणि रूपतन्मात्र म्ह० सूक्ष्म अशा पृथिवी, आप, तेज यांचें त्रिवृत्करण होऊन पृथिवी, आप, तेज हीं स्थूलभूतें उत्पन्न होतात. अर्थात् आकाश रूपवदारब्ध म्ह० रूपवज्जन्य नाही. त्यामुळें प्रतिवादीनें दिलेल्या दूषणाला जागाच नाही. (४७) आतां भगवत्पूज्यपादांचा पञ्चीकरणपक्ष धरला तरी आकाशावर रूप उत्पन्न होण्याचा प्रसंग येत नाही. पञ्चीकरणाचा उपयोग येवढाच धरला आहे कीं, पञ्चीकरण होण्यापूर्वीं ज्या भूताच्या ठिकाणीं जो गुण असतो तो पञ्चीकरणामुळें व्यव-हाराला योग्य होतो म्ह० इंद्रियांना गोचर होऊं लागतो. पञ्चीकरणापूर्वीं तो इंद्रियगोचर नसतो. हा न्याय पांची भूतांना सारखाच लागू करावयाचा. आतां आकाशावर मुळांत पंचीकरणापूर्वीं शब्द हा एकच गुण होता आणि तो पंचीकरणामुळें श्रोत्रग्राह्य होऊं लागला. रूप हा गुण मुळांतच आकाशाचा नसल्यानें पंचीकरणानें तो आकाशावर येणें शक्य नाही.

(४८) प्रतिवादी–– 'अयं सर्पः' या भ्रमप्रत्य-क्षाचा निवर्तक 'नायं सर्पः' असा नुसता आप्ताचा शब्द नसून प्रत्यक्षच निवर्तक आहे. कारण, जरी आप्तानें 'हा साप नाही' असें सांगितलें तरी 'हा साप आहे' असें म्हणणारा मनुष्य पुन्हां म्हणतो कीं, 'अहो, असें काय म्हणतां? फिरून नीट पहा कीं'. यावरून शब्दाला बाधकत्व नाही असें दिसतें. (४९) वादी–– जेथें आप्ताला तसें प्रतिवचन मिळेल तेथें असें असतें कीं, आप्तवाक्याविषयीं भ्रमाची, प्रमादाची किंवा विनोदाची शंका आलेली असते म्ह० 'नायं सर्पः' हें आप्तवाक्य शंकाक्रांत झालेलें असतें. त्यामुळें तें सर्पप्रत्यक्षापेक्षां दुर्बळ ठरतें. म्हणून तें आप्तवाक्य भ्रमाची निवृत्ति करूं शकत नाही. (५०) परंतु जेथें आप्तवाक्य तशा शंकेनें आक्रांत नसतें तेथें तें भ्रमप्रत्यक्षाचें निवर्तक असतेंच. (५१) म्हणूनच जेव्हां पिता, पितामह इत्यादि गुरुजन 'हा साप नव्हे' असें सांगतात तेव्हां त्यांच्या बोलण्यावर तसली शंका येत नाही. म्हणून त्यांना तसलें प्रतिवचनहि मिळत नाही. तर साप नाही हें सिद्ध धरून तो मनुष्य मुकाट्यानें आपल्या कामाला लागतो. (५२) दिव्याच्या ज्योतीचें आणखी एक उदाहरण आम्हीं येथेंच देऊन ठेवतों. ज्वालैक्याचें प्रत्यक्षहि रज्जुसर्पाप्रमाणेंच युक्तिबाध्य आहे. ज्वाळा म्ह० देवाजवळच्या नंदादीपाची ठळक ज्योत. रात्रभर दिव्याची एकच ज्योत सारखी तेवत आहे अशी 'सैव इयं ज्वाला' ही प्रत्यभिज्ञा आहे. अर्थात् ती प्रत्यक्ष

(५३) न च- निर्वापितारोपितस्थले स्पष्टतरभेदप्रत्यक्षबाधितमित्यन्यत्रापि 'दीर्घेयम्, न ह्रस्वा' इति भेदप्रत्यक्षमेव तद्बाधकमिति- वाच्यम्। (५४) निर्वापितारोपितातिरिक्तस्थले तावदयं विचारः, तत्र 'दीर्घेयम्, न ह्रस्वा' इति भेदप्रत्यक्षं वक्तुमशक्यम्, (५५) 'यैव ह्रस्वा सैवेदानीं दीर्घा' इति ह्रस्वत्वदीर्घत्वाभ्यामुपस्थितयोरभेदस्य साक्षात्क्रियमाणत्वात्। (५६) तथा च ज्वालाप्रत्यभिज्ञा युक्तिबाध्यैव। (५७) सर्वदा पित्तदूषितनेत्रस्य 'पीतः शङ्खः' इति प्रत्यक्षे चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षे च परोक्षातिरिक्तस्य बाधकस्य शङ्कितुमप्यशक्यत्वात् युक्त्यादिबाध्यतैव वक्तव्या। (५८) ननु- सर्वत्रैवात्र प्रकारान्तरेणासत्कल्पे प्रत्यक्षे मानान्तरप्रवृत्तिः। (५९) तथाहि- द्विविधं ज्ञानम्, द्विकोटिकमेककोटिकं च। (६०) अन्त्यमपि द्विविधम्- अप्रामाण्यशङ्काकलङ्कितं तदकलङ्कितं च। (६१) तत्राऽऽद्यौ सर्वप्रमाणावकाशदौ, अर्थपरिच्छेदकत्वादप्रामाण्यशङ्काकलङ्कितत्वाच्च।

आहे. वास्तविक, क्षणोक्षणीं निरनिराळी ज्योत उत्पन्न होत असते हें सुज्ञांना ठाऊक आहे. हें त्यांनीं तर्कानें ओळखलें आहे. म्हणून ज्वालेचा भेद युक्तिसिद्ध आहे. त्यामुळें ज्वालैक्याचें प्रत्यक्ष भ्रम आहे असें सिद्ध होतें. येथें तर्कानें प्रत्यक्षाचा बाध झाला.

(५३) प्रतिवादी--मधें दिवा विझला किंवा विझवला आणि पुन्हां लावला असें जेथें घडलें असेल तेथें भेदाचें प्रत्यक्ष अगदीं स्पष्टच आहे. म्ह० या प्रबळ भेदप्रत्यक्षानेंच ज्वालैक्याच्या प्रत्यक्षाचा बाध झाला. बरें, विझला किंवा विझवला नाही तरी देखील ज्योत लहान मोठी होते, हलते त्यावरून 'ही ज्योत लहान आहे', वात सारून कोळी झाडल्यावर 'ही ज्योत दीर्घ आहे' असें कळतें. म्हणजे भेद प्रत्यक्ष आहे. या भेदाच्या प्रत्यक्षानें इतर वेळीं ज्वालैक्याच्या प्रत्यक्षाचा बाध होतो, युक्तीनें नव्हे. (५४) वादी--दिवा विझला असेल किंवा विझवला असेल असें कांही काढूं नका. तें आमचें उदाहरणच नाही. निर्वापित म्ह० विझविलेला आणि आरोपित म्ह० पुन्हां लावलेला अशी जेथें स्थिति नाही तेथील उदाहरण घेऊनच आमचा विचार चालू आहे. तर या निर्वापित-आरोपित-अतिरिक्त स्थळीं 'इयं दीर्घा, न ह्रस्वा' 'इयं ह्रस्वा, न दीर्घा' असें भेदाचें प्रत्यक्ष असतें असें म्हणणें अशक्य आहे. (५५) कारण, तेथें जी ज्योत लहान झाली होती तीच आतां कोळी झाडल्यावर दीर्घ झाली आहे असा अभेदाचा साक्षात्कार असतो. ह्रस्वत्व आणि दीर्घत्व यांचा भेद आहे. पण त्यांवरून लक्षांत येणाऱ्या ह्रस्व-दीर्घांचा अभेदच प्रत्यक्ष आहे. अर्थात् अभेदाची प्रत्यभिज्ञा आहे. (५६) तात्पर्य, तेथें भेदाचें प्रत्यक्ष नाही. अर्थात् शेवटीं ज्वालेच्या म्ह० दिव्याच्या ज्योतीच्या प्रत्यभिज्ञेचा बाध युक्तीनेंच होणार. (५७) त्याचप्रमाणें आम्हीं पूर्वी दिलेलें पीतशंखाचें आणि चंद्रप्रादेशिकत्वाचें उदाहरणहि ठीकच आहे. कारण, ज्याचे डोळे पित्तानें दूषित झाले आहेत म्ह० ज्याला कामला-कामीण-कावीळ झाली आहे त्याला होणारें जें 'पीतः शङ्खः' असें प्रत्यक्ष, किंवा सर्वांनाच होणारें जें चंद्राच्या टीचभर व्यासाचें प्रत्यक्ष, त्याचें बाधक परोक्षाव्यतिरिक्त म्ह० दुसरें एखादें प्रत्यक्ष असेल अशी शंका येणेंहि अशक्य आहे. अर्थात् या दोन्ही उदाहरणांमधें युक्तीनेंच बाध होतो असें सांगायला पाहिजे.

(५८) प्रतिवादी—आमचा मुद्दा जरा स्पष्ट करून सांगतों. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, जें जें प्रत्यक्ष कोणत्या तरी रितीनें भ्रम किंवा भ्रमतुल्य असतें, त्याच्या विरुद्ध कोणत्या तरी एखाद्या प्रमाणाची प्रवृत्ति असतेच. (५९) म्हणजे असें कीं, ज्ञानाचे प्रकार दोन-एक द्विकोटिक म्ह० ज्याच्यामधें विरुद्ध दोन कोटी प्रकारतया भासतात. आणि दुसरें एककोटिक म्ह० ज्याच्यामधें कोणती तरी एकच कोटी भासते तें. (६०) एककोटिकाचे पुन्हां दोन प्रकार आहेत-एक अप्रामाण्य-शंकाकलंकित म्ह० ज्याच्यावर अप्रामाण्याची शंका येते तें, आणि दुसरें तदकलंकित म्ह० ज्याच्यावर अप्रामाण्याची शंका आलेली नाही. याप्रमाणें ज्ञानाचे एकूण तीन प्रकार झाले. (६१) त्यांपैकीं पहिल्या दोन प्रकारांमधें विरुद्ध अशा इतर प्रमाणांना जागा मिळते. पैकीं पहिलें द्विकोटिक म्हणजे संशयज्ञान. हें अर्थाचा परिच्छेद म्ह० निश्चय करूं शकत नाही. आणि

(६२) अप्रामाण्यधीकलङ्कितत्वं च द्वेधा भवति, दुष्टकरणकत्वनिश्चयादर्थाभावनिश्चयाच्च । (६३) तथा च शैलाग्रस्थितविटपिनां प्रादेशिकत्वप्रतीतिर्दूरदोषनिबन्धना दृष्टेति (६४) दूरतरस्थस्य चन्द्रमसः प्रादेशिकत्वप्रत्ययो दोषनिबन्धन एवेति निर्णीयते । (६५) एवमाकाशे समीपे नीरूपत्वनिश्चयाद्दूरे रूपवत्त्वधीर्दूरत्वदोषजन्येति प्रागेव निश्चीयते । (६६) 'पीतः शङ्खः' इत्यादिप्रत्यक्षं तु प्राथमिकपरीक्षितप्रत्यक्षेण 'शङ्खो न पीतः' इत्यर्थाभावनिश्चयादप्रामाण्यज्ञानास्कन्दितमेवोत्पद्यते । (६७) एवं सवितृसुषिरादिप्रत्यक्षमपि । (६८) तथा च चन्द्रादिप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षं दूरादिदोषनिश्चयात्, 'पीतः शङ्खः' इत्यादिप्रत्यक्षं प्राथमिकार्थाभावनिश्चयादेव बाधितमिति (६९) पश्चादनुमानागमादिप्रसर इति न ताभ्यां तद्बाधः । (७०) येन हि यस्य भ्रमत्वं ज्ञायते, तत्तस्य बाधकमित्युच्यते । (७१) न च चन्द्रप्रादेशिकत्वादिप्रत्यक्षस्याऽऽगमादिना भ्रमत्वं ज्ञायते, भ्रमत्वज्ञानोत्तरकालमेव

दुसरें अप्रामाण्याच्या शंकेनें कलंकित असतें. (६२) अप्रामाण्यधीकलंकितत्वाचेहि दोन प्रकार आहेत— दुष्टकरणकत्वाच्या निश्चयामुळें एक आणि अर्थाभावाच्या निश्चयामुळें दुसरा. जर 'करण म्ह० इंद्रिय एखाद्या पित्तादिदोषानें दुष्ट झालेलें आहे' असा निश्चय असेल तर दुष्टेंद्रियजन्यप्रत्यक्षावर अप्रामाण्याची शंका येईल. आणि एखादा पदार्थ प्रत्यक्ष दिसत असला तरी 'तो पदार्थ तेथें खात्रीनें नाही' असा निराळचा प्रबळ प्रमाणानें निश्चय होत असेल तर पहिल्या प्रत्यक्षावर अप्रामाण्याची शंका येईल. (६३) आतां असें पहा कीं, डोंगराच्या शिखरावरील झाडें तळच्या भुईवरून टीचभर उंचीचीं दिसतात. तर ही जी प्रादेशिकत्वाची प्रतीति येते ती दूरत्वदोषामुळें येते म्ह० आपल्यापासून तीं झाडें दूर असल्यामुळें टीचभर दिसतात हें सर्वांनाच माहीत आहे. (६४) यावरून चन्द्राच्या प्रादेशिकत्वाचा प्रत्यय देखील दूरत्वदोषमूलकच आहे असा निश्चय होतो. चंद्र तर झाडांपेक्षां अतिशयच दूर आहे. एवंच वादीचें चंद्रप्रादेशिकत्वाचें उदाहरण संपलें. (६५) तसेंच 'जवळचें आकाश रूपरहित आहे' असा निश्चय असल्यामुळें दूरच्या आकाशाचा जो निळेपणा दिसतो तो दूरत्वदोषामुळें दिसतो असा निश्चय आधींच असतो. म्हणून त्या निश्चयानें 'नीलं नभः' या प्रत्ययाचा बाध होतो. एवंच 'नीलं नभः' हें उदाहरणहि बुडालें. (६६) आतां 'पीतः शङ्खः' याचें पहावयाचें. 'पीतः शङ्खः' हें प्रत्यक्ष जेव्हां उत्पन्न होतें त्यापूर्वीच उत्पन्न झालेल्या 'शङ्खो न पीतः' म्ह० शंख पिवळा नसतो अशा परीक्षेला उतरलेल्या प्रत्यक्षानें अर्थाच्या अभावाचा म्ह० पीतत्वाच्या अभावाचा निश्चय झालेला असतो. त्यामुळें अप्रामाण्याचें ज्ञान 'पीतः शङ्खः' या ज्ञानाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीपासूनच त्याच्या छातीवर बसलेलें असतें. म्ह० 'पीतः शङ्खः' हें ज्ञान जेव्हां उत्पन्न होतें तेव्हां तें अप्रामाण्यज्ञानास्कन्दित म्हणजे अप्रामाण्यज्ञान ज्याच्यावर स्वार झालें आहे असें होऊनच उत्पन्न होतें. (६७) याप्रमाणेंच सवितृसुषिरादिप्रत्यक्षाचेंहि समजावें. एखादे वेळीं सूर्यमंडलाला काळीं भोकें पडलेलीं दिसतात. तर तें प्रत्यक्षहि अप्रामाण्यशंकाकलंकित होऊनच उत्पन्न होतें. असो. (६८) तात्पर्य, चंद्राच्या किंवा पर्वतावरील वृक्षांच्या प्रादेशिकत्वाचें जें प्रत्यक्ष त्याचा 'दूरत्वादिदोषामुळें प्रादेशिकत्व दिसतें, वस्तुतः ते पदार्थ प्रादेशिक म्ह० टीचभर नाहीत' असा जो निश्चय असतो त्यानें बाध होतो. आणि 'पीतः शङ्खः' 'नीलं नभः' इत्यादि प्रत्यक्षाचा बाध अर्थाभावाचा म्ह० पीतत्वनीलत्वांच्या अभावांचा जो प्राथमिक निश्चय असतो त्यानें होतो. (६९) आणि मग त्या निश्चयाच्या आधारावर अनुमानागमांना पाय पसरायला जागा मिळते. अर्थात् अनुमानागमांनीं प्रत्यक्षाचा बाध होत नाही आणि तीं प्रत्यक्षाचीं बाधक नाहीत. (७०) ज्या ज्ञानाचें भ्रमत्व ज्या प्रमाणानें निश्चित होत असेल तेंच प्रमाण त्या ज्ञानाचें बाधक म्हणावयाचें. (७१) चंद्रप्रादेशिकत्वाच्या किंवा शंखपीतत्वाच्या प्रत्यक्षाचें भ्रमत्व आगमानुमानांनीं कळणें अशक्य आहे. कारण, आगमादिकांची प्रवृत्तिच मुळीं भ्रमत्वाचा निश्चय झाल्यानंतरची आहे.

तत्प्रवृत्तेः। (७२) अप्रामाण्यज्ञानाकलङ्कितं तु स्वार्थपरिच्छेदकं निःशङ्कप्रवृत्तिजननयोग्यम्, (७३) यथा 'वह्निरुष्ण एव' 'प्रस्तरो यजमानभिन्न एव' 'घटः सन्नेव' इत्यादि, तन्नान्यस्यावकाशदर्शनान्नान्येन बाध्यम्। (७४) न ह्यत्र प्रागिव दूरादिदोषधीर्वा अर्थाभावनिश्चयो वा कोट्यन्तरालम्बित्वं वाऽस्ति। (७५) किंच, क्वचित् प्रत्यक्षं प्रत्यक्षान्तरगौरवाद्युक्तिबाध्यं भवतु, (७६) क्वचिच्च लिङ्गादिकं श्रुतिगौरवाच्छ्रुत्यनुसारिप्रकरणादिबाध्यं भवतु, (७७) राजामात्य इव राजगौरवेण राजभृत्यबाध्यः, (७८) तथापि न युक्तिमात्रस्य प्रकरणमात्रस्य वा प्रत्यक्षलिङ्गादिबाधकत्वम्, (७९) प्रत्यक्षाद्यनुसारित्वस्य सर्वत्राभावात्। (८०) न हि प्रधानभूताचमनादिपदार्थविषयया 'आचामेदुपवीती दक्षिणाचारः' इत्यादिस्मृत्या पदार्थधर्मभूतक्रमादिविषया (८१) 'वेदं कृत्वा वेदिं करोति' इति श्रुतिर्वेदकरणानन्तरं क्षुतनिमित्ताचमनोपनिपाते बाध्यत इत्यन्यत्रापि तथा भवि-

---

(७२) याप्रमाणें पहिल्या दोन प्रकारच्या ज्ञानांचा विचार झाला. आतां अप्रामाण्यज्ञानानें अकलंकित म्ह० ज्याच्यावर अप्रामाण्याची शंकाच येत नाही असें जें एककोटिकज्ञान तें स्वार्थपरिच्छेदकच असतें म्ह० स्वविषयाचा निश्चय करून देत असतें. म्हणून तें निःशंकरितीनें होणाऱ्या प्रवृत्तीची उत्पत्ति करून देण्याला योग्य असतें म्ह० अप्रामाण्यशंकाशून्य अशा एककोटिकज्ञानानें त्या ज्ञानाच्या विषयाकडे निःशंकरितीनें मनुष्याची प्रवृत्ति होते. (७३) उदाहरणार्थ- 'वह्निः उष्णः एव' 'प्रस्तरः यजमानभिन्नः एव' आणि त्यांच्याच पंक्तीला 'घटः सन् एव' इत्यादि अप्रामाण्यशंकाशून्य एककोटिकज्ञान. सारांश, भ्रमप्रत्यक्षस्थळीं एखाद्या विरुद्ध प्रमाणाला अवकाश मिळाला म्ह० एखाद्या प्रबळ अशा विरुद्ध प्रमाणानें बाध होत असला तरी वाटेल त्या दुसऱ्या प्रमाणाला अवकाश मिळणार नाही आणि त्यानें बाधहि होणार नाही. (७४) कारण, 'वह्निः उष्णः एव' 'घटः सन् एव' इत्यादि उदाहरणांमधें दूरत्वादिदोषाचा निश्चय नाही, अर्थाभावाचा निश्चय नाही, किंवा कोटचन्तरालम्बित्व म्ह० विरुद्ध कोटीचें अवगाहन म्ह० संशयहि नाही. (७५) दुसरें असें कीं, जेथें दुसऱ्या प्रबळ प्रत्यक्षाचा आधार असतो तेथें युक्ति देखील भ्रमात्मक प्रत्यक्षाचा बाध करील. (७६) तसेंच जेथें श्रुति, लिंग, वाक्य, प्रकरण, स्थान आणि समाख्या या शेषशेषिभाव म्ह० अगांगिभाव सांगणाऱ्या सहा प्रमाणांपैकीं सर्वांत प्रबळ असलेल्या श्रुतीचा आधार असेल तेथें प्रकरणादिकांनीं स्वतःपेक्षां प्रबळ असलेल्या लिंगादिकांचाहि बाध होईल. (७७) उदाहरणार्थ- एखाद्या हुजऱ्यावर जर राजाची कृपा असली तर राजाच्या गौरवामुळें तो हुजऱ्या देखील राजाच्या मुख्य अमात्यालाहि जेरीला आणतो. (७८) आतां हें जरी सगळें खरें असलें तरी नुसती युक्ति प्रत्यक्षाची बाधक नसते. किंवा श्रुतीचा आधार नसलेलें नुसतें प्रकरण लिंगादिकांचा बाध करीत नाही. (७९) आणि सर्वच ठिकाणीं कांही युक्तीला किंवा प्रकरणादिकाला प्रत्यक्षानुसारित्व किंवा श्रुत्यनुसारित्व सांपडणें शक्य नाही म्ह० सर्वच ठिकाणीं प्रबळाचा आधार मिळणार नाही. किरकोळ कामांत हुजऱ्यानें अमात्यावर मात केली तरी महत्त्वाच्या कामांत तो तसें करूं शकत नाही. (८०) याला मीमांसेतील शिष्टाकोपाधिकरणाचा म्ह० पदार्थप्राबल्याधिकरणाचा आधार आहे. 'क्षुते आचामेत् म्ह० शिंक आल्यास आचमन करावें' अशी एक स्मृति आहे. 'श्रौतस्मार्तादि कर्म करीत असतां कर्त्यानें उपवीती असावें म्ह० यज्ञोपवीत धारण केलेलें असून तें सव्य असावें' अशीहि एक स्मृति आहे. त्याच स्मृतीमधें 'दक्षिणाचारः' असेंहि म्हटलेलें आहे म्ह० उजव्या हातानें कर्म करावें, उजवें पाऊल पुढें टाकीत चालावें. तात्पर्य, उजव्या अंगाचा उपयोग कर्मामधें सामान्यतः करावा. अर्थात् या स्मृतिवाक्यांचा विषय आचमन, यज्ञोपवीत, दक्षिणांग असा आहे, आणि ते सगळे पदार्थ म्ह० धर्मी आहेत, पदार्थाचे धर्म नव्हेत. धर्म आणि धर्मी यांमधें धर्मी प्रधान असून धर्म हा त्याचा गुणभूत असतो. (८१) आतां 'वेदं कृत्वा वेदिं करोति' अशी एक श्रुति आहे. वेद म्ह० दर्भांची विशिष्टपद्धतीनें बनविलेली केरसुणी. आणि वेदि म्हणजे गार्हपत्य नी आहवनीय यांच्यामधें

तव्यम्- (८२) इति चेत्, मैवम्, यतो युक्तिरेवैषा, यत् यत् दूरस्थाल्पपरिमाणज्ञानं तत् तत् दूरदोषनिबन्धनमप्रमा, शैलाग्रस्थविटप्यल्पपरिमाणज्ञानवत्, इदमपि तथेति । (८३) तथा चैवंरूपया युक्त्यैव चन्द्रप्रादेशिकत्वादिप्रत्यक्षस्य बाधं वदन् युक्त्या न प्रत्यक्षस्य बाध इत्यनेनाजैषीः, परं मन्दबुद्धे, मन्दाक्षम्, न तु परम् । (८४) एवं 'पीतः शङ्खः' इति प्रत्यक्षेऽपि प्राचीनार्थाभावप्रत्यक्षं न बाधकम्, तस्येदानीमभावात् । (८५) न च तत्स्मृतिर्बाधिका, तस्या अनुभवाद्दुर्बलत्वात् । (८६) केवलं युक्त्युत्पादन एव सोपयुज्यते । तेन युक्त्यागमाभ्यामेवोदाहृतस्थलेषु बाधः । (८७) यत्तु- क्वचिद्युक्त्यादेर्बाधकत्वदर्शनमात्रेण सर्वत्र न बाधकत्वं वक्तुं शक्यम्, (८८) युक्त्यादिबाधकताया

हविर्द्रव्य ठेवण्याकरितां खननादिसंस्कार करून दीर्घचतुरस्र आणि अन्तर्वर्तुल असें बनविलेलें स्थळ. 'वेद केल्यानंतर वेदि करावी' असें वरील वाक्य सांगतें. वस्तुतः या श्रुतीमधें क्रम सांगितला आहे. पण क्रम हा धर्मी नसून पदार्थांचा धर्म आहे. 'क्षुते आचामेत्' इत्यादि स्मृति प्रधानभूत-आचमनादिपदार्थविषयक आहे, आणि प्रकृत श्रुति पदार्थधर्मभूत-क्रमादिविषयक आहे. आतां असें समजा कीं, वेद केल्यानंतर अध्वर्यूला शिंक आली. तर आतां स्मृतीप्रमाणें 'वेद, आचमन, वेदि' अशा क्रमानें अनुष्ठान व्हायला पाहिजे. पण श्रुतीप्रमाणें 'वेद, वेदि' असाच क्रम पाहिजे. आतां प्रश्न असा कीं, 'शिंक आल्यास स्मार्तक्रम घ्यावयाचा कीं नाही ?'. शिष्टाकोपाधिकरणामधें (१।३।४।५-७) असा सिद्धांत केला आहे कीं- 'वेद केल्यानंतर जर क्षुताच्या निमित्तानें आचमनाचा उपनिपात म्ह० मधें प्राप्ति आली तर श्रुति धर्मविषयक अर्थात् दुर्बलविषयक असल्यानें आणि स्मृति धर्मिविषयक अर्थात् प्रबलविषयक असल्यानें तेवढ्या विषयापुरता स्मृतीनें श्रुतीचा बाध करावा'. या मीमांसेच्या सिद्धांताप्रमाणें क्वचित् ठिकाणीं स्मृतीनें श्रुतीचा बाध होतो. पण म्हणून इतर सर्वच ठिकाणीं कांही तसें करावयाचें नसतें म्ह० प्रत्येक स्मृति श्रुतीचा बाध करील असें नाही. त्याप्रमाणेंच प्रकृत विषयामधें समजावें. म्ह० कोणतीहि युक्ति सरसकट प्रत्यक्षाचा बाध करील असें नाही.

(८२) वादी--- या शंकेंत कांहीच अर्थ नाही. कारण, प्रतिवादीची तरी ही युक्तिच आहे. "जें जें दूर असलेल्या पदार्थाच्या अल्प परिमाणाचें ज्ञान असेल तें त्या पदार्थाच्या दूरत्वदोषामुळें उत्पन्न झालेलें असतें म्हणून तें अप्रमा असतें म्ह० जें दोषजन्य असतें तें अप्रमा असतें. जसें पर्वतावरील वृक्षांच्या अल्पपरिमाणाचें ज्ञान, किंवा 'पीतः शङ्खः' इत्यादि ज्ञान" ही तरी युक्तिच आहे. (८३) तात्पर्य, अशा प्रकारच्या युक्तीनेंच जर चन्द्रप्रादेशिकत्वाच्या प्रत्यक्षाचा बाध होतो असें प्रतिवादी म्हणत आहे तर 'युक्तीनें प्रत्यक्षाचा बाध होत नाही' या विधानामुळें प्रतिवादीला लाजच वाटायला पाहिजे. त्या विधानामुळें प्रतिवादीनें जिंकलें. पण काय जिंकलें ? तर लाज (मन्दाक्ष म्हणजे लाज). शत्रूला जिंकलें नाही. पण मन्दबुद्धीच्या भल्या माणसा ! हें तुझ्या लक्षांत आलें नाही. असो. जाऊं दे. तात्पर्य काय कीं, युक्तीनें प्रत्यक्षाचा बाध होऊं शकतो. (८४) याप्रमाणें 'पीतः शङ्खः' या प्रत्यक्षाच्या उदाहरणामधेंहि शंखाच्या पीतत्वाचें ज्ञान होण्यापूर्वी झालेलें जें अर्थभावाचें म्ह० पीतत्वाभावाचें प्रत्यक्ष तें शंखाच्या पीतत्वप्रत्यक्षाचें बाधक म्हणता येत नाही. कारण, तें भूतकाळचें आहे. आत्तां वर्तमानकाळीं नाही. मग तें बाध कसा करणार ? (८५) आतां भूतकाळच्या पीतत्वाभावज्ञानाच्या स्मृतीमुळें बाध होईल असें म्हणावें तर तेंहि जमत नाही. कारण, स्मृति अनुभवापेक्षां दुर्बळ असते. (८६) मात्र इतकेंच कीं, ती स्मृति शंखपीतत्वाभावसाधकयुक्तीची उत्पत्ति होण्याला उपयोगी पडेल. पण ती स्मृति अनुभवाची बाधक नाही. मिळून शेवटीं आम्हीं पूर्वी दाखविलेल्या 'इदं रजतम्' इत्यादि उदाहरणामधें युक्ति आणि आगम यांनींच प्रत्यक्षाचा बाध होतो असेंच मानलें पाहिजे. (८७) आतां युक्तीला किंवा प्रकरणादिकाला क्वचित् प्रत्यक्षाचें किंवा लिंगादिकांचें बाधकत्व जरी दिसत असलें तरी तेवढ्यावरून सर्वच ठिकाणीं युक्त्यादिकाला बाधकत्व मानणें शक्य नाही. (८८) जेथें युक्त्यादिकाला बाधकत्व दिसतें तेथेंहि तें, ज्या प्रत्यक्षाच्या अनुरोधानें युक्ति बाध करणार तें प्रत्यक्ष प्रबळ

अनुस्रियमाणप्रत्यक्षगौरवनिबन्धनत्वात्– इत्युक्तम्, (८९) एतदनुक्तोपालम्भनम्। (९०) न हि मया क्वचिद्दर्शनमात्रेण युक्तेर्बाधकता सर्वत्रोच्यते, (९१) अपितु चन्द्रप्रादेशिकत्वशङ्खपीतत्वप्रत्यक्षादौ यावदागमादेर्बाधकताप्रयोजकं दृष्टं तावत्सत्त्वेन । न च तत्रानुस्रियमाणं प्रत्यक्षमस्ति, (९२) यद्गौरवेण बाधकतायामन्यथासिद्धिं ब्रूयाः । (९३) तस्माच्चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षस्य प्रपञ्चसत्त्वप्रत्यक्षस्य च तुल्यवदेव बाध्यता, युक्त्यागमयोश्च तुल्यवदेव बाधकतेति । (९४) न हि चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षेऽपि प्रागेव दुष्टकरणत्वनिश्चयः, (९५) नैकट्यस्यापि क्वचिद्दोषत्वेन सर्वत्र परिमाणज्ञानाविश्वासप्रसङ्गात्, (९६) किंत्वागमादिना बाधानन्तरमव; (९७) तद्वत् प्रकृतेऽपि मिथ्यात्वसिद्ध्यनन्तरमेवाविद्यारूपदोषनिश्चयः । तथा च सर्वात्मना साम्यम्। (९८) यत्तु– दृष्टस्य वस्तुनो बलवद्दृष्टिं विना अन्यद्बाधकं नास्ति– इत्युक्तम्, तत् दुर्बलशब्दलिङ्गादिविषयम्। (९९) यदप्युक्तं विवरणे– 'यत्राविचारपुरःसरमेव प्रत्यक्षावभासमप्यनुमानादिना झटिति बाधितमुच्छिन्न-

---

(गौरव, गुरु) असतें म्हणून युक्तीला बाधकत्व असतें असें जें प्रतिवादीनें आमच्यावर दूषण दिलें (८९) तें अनुक्तोपालंभन आहे म्ह० आम्हीं तसें म्हटलें नसूनहि आमच्यावर दूषण लादलें आहे. (९०) 'क्वचित् स्थळीं युक्तीला बाधकत्व दिसतें म्हणून सर्वत्रच युक्तीला बाधकत्व मानावें' असें आम्हीं केव्हांहि म्हटलेलें नाही. (९१) आम्हीं असें म्हटलें आहे कीं, 'चंद्राच्या प्रादेशिकत्वाचें प्रत्यक्ष, शंखाच्या पीतत्वाचें प्रत्यक्ष इत्यादि पूर्वोक्तस्थळीं आगमादिकाला भ्रमप्रत्यक्ष-बाधकता ज्या मानानें दिसत असेल त्या मानानें तेथें युक्ति देखोल असते म्हणून तेथें युक्तीलाहि बाधकत्व असतें'. परंतु त्या स्थळीं अनुसरण्यासारखें प्रत्यक्ष नसतेंच. (९२) तेथें प्रत्यक्ष असतें तर मग त्या प्रत्यक्षाच्या गौरवामुळें म्ह० प्राबल्यामुळें कदाचित् प्रतिवादी बाधकतेची अन्यथासिद्धि दाखवूं शकता. परंतु तसें प्रत्यक्ष नाहीच आहे. (९३) तस्मात् चंद्राच्या प्रादेशिकत्वाचें प्रत्यक्ष आणि प्रपंचाच्या सत्यत्वाचें प्रत्यक्ष यांना बाध्यत्व सारखेंच आहे आणि अनुमाना-गमांना बाधकत्वहि सारखेंच आहे. (९४) कारण, चंद्रप्रादेशिकत्वाचें प्रत्यक्ष होण्यापूर्वी 'इंद्रिय दोषदुष्ट झालें आहे' असा निश्चय झालेला नसतो. इंद्रिय नेहमींच दोषदुष्ट असतें असें नाही. (९५) तसेंच म्हटलें तर नैकट्य म्ह० सामीप्य सुद्धां केव्हांतरी दोष-रूप असूं शकतें. डोळ्यांत घातलेलें काजळ डोळ्याला दिसत नाही. त्याठिकाणीं सामीप्य हाच दोष असतो. मग दूरत्वहि दोष आणि सामीप्यहि दोषच. त्यामुळें कोणत्याच परिमाणाच्या ज्ञानावर विश्वास ठेवतां येणार नाही. म्हणजे तो मोठा अनिष्ट प्रसंगच येईल. (९६) यांतील तत्त्व असें आहे कीं, आगमानु-मानांनीं बाध झाल्यानंतरच करणाच्या दुष्टत्वाचा निश्चय होतो, आधीं नव्हे. (९७) याच रीतीनें प्रकृत स्थळींहि समजावें. म्ह० आगमानुमानांनीं दृश्याच्या मिथ्यात्वाची सिद्धि झाल्यानंतर लक्षांत येतें कीं, 'दृश्याच्या सत्यत्वाचें जें ज्ञान होतें त्याच्या मुळाशीं अविद्यारूप दोष आहे. यावरून 'चन्द्रः प्रादेशिकः' इत्यादि प्रत्यक्षाशीं 'सन् घटः' या प्रत्यक्षाचें सर्वतोपरी साम्य आहे ही गोष्ट सिद्ध झाली.

(९८) आतां प्रतिवादीचें एक विधान 'प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या पदार्थाचें बाधक दुसऱ्या बळकट अशा प्रत्यक्षाखेरीज दुसरें कांही नसतें' असें आहे. पण ज्या ठिकाणीं शब्द किंवा लिंगवाक्यादि दुर्बळ असें असेल तेथेंच केवळ त्या विधानाचा उपयोग होईल. तेवढाच त्याचा विषय म्ह० तेथें मात्र शब्दादिकानें बाध होणार नाही, तर दुसऱ्या प्रबळ प्रत्यक्षानें बाध होईल. पण सर्वत्र तसें नाही.

(९९) आतां आमच्या विधानाला विवरणकारांचा विरोध आहे अशी कोणाला शंका येईल. विवरणामध्यें (पृ. २७७–७८) असें म्हटलें आहे कीं 'ज्या ठिकाणीं विशेष विचार न करतांच प्रत्यक्षावभासाचा म्ह० भ्रम-प्रत्यक्षाचा अनुमानादिकानें झट्‌कन बाध झाल्यामुळें भ्रमप्रत्यक्षामुळें होणाऱ्या व्यवहाराचा उच्छेद होऊन जात असेल त्या ठिकाणीं अनुमानादिकानें प्रत्यक्षाचा

व्यवहारं भवति, तत्र तथा भवतु। (१००) यत्र पुनर्विचारपदवीमुपारूढयोर्ज्ञानयोर्बलाबलचिन्तया बाधनिश्चयस्तत्र नानुमानादिना प्रत्यक्षस्य मिथ्यात्वसिद्धिः'– इति, (१०१) तदपि गृहीतप्रामाण्यकशब्दतदुपजीव्यनुमानातिरिक्तयुक्तिविषयम्, (१०२) एकत्र प्रामाण्यनिश्चये बलाबलचिन्ताया एवानवकाशात्।

इति प्रत्यक्षस्य लिङ्गाद्यबाध्यत्वे बाधकम्।

प्र. २८– भाविबाधोपपत्त्या प्रत्यक्षबाधोद्धारः

(१) एवं च 'भाविबाधनिश्चयाच्च' इति यदुक्तम्, तदप्युपपन्नमेव, (२) प्रकारान्तरेणाबाधितस्य चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षस्य यथा आगमेन बाधः (३) तथा प्रकारान्तरेणाबाधितस्य 'सन् घटः' इत्यादिप्रत्यक्षस्य मिथ्यात्वबोधकागमेन बाध इति निर्णयात्। (४) एवं च भाविबाधशङ्कामादाय यत् परैर्दूषणमुक्तं तदनुक्तोपालम्भनतया अपास्तम्। (५) वस्तुतस्तु, बाध-

---

बाध होतो हें म्हणणें ठीक आहे. (१००) परंतु जेथें विचारपदवीला प्राप्त झालेल्या म्ह० विचारपूर्वक झालेल्या दोन ज्ञानांमधें प्राबल्य–दौर्बल्याचा विचार करून एखाद्याच्या बाधाचा निश्चय करावयाचा असेल तेथें अनुमानादिकानें प्रत्यक्षाच्या मिथ्यात्वाची सिद्धि होत नसते'. या विवरणावरून असें स्पष्ट सिद्ध होतें कीं, प्रत्यक्षाचा अनुमानादिकानें बाध होत नाही. अर्थात् विवरणाशीं विरोध आला. (१०१) पण विवरणामधील 'अनुमानादि' या शब्दानें, ज्या शब्दाचें प्रामाण्य गृहीत झालेलें म्ह० सिद्ध झालेलें आहे अशा शब्दाहून आणि तसल्या गृहीतप्रामाण्यक शब्दाचा ज्याला आधार आहे अशा अनुमानाहून निराळ्या प्रकारची जी युक्ति, म्ह० ज्या युक्तीचें प्रामाण्य गृहीत नसेल किंवा ज्या युक्तीला गृहीतप्रामाण्यक शब्दाचा आधार नसेल अशी युक्ति घ्यावयाची आहे. विवरणांतील अनुमान हा शब्द तद्विषयक आहे. (१०२) दोहोंपैकीं एकाच्या प्रामाण्याचा निश्चय असेल तर प्राबल्यदौर्बल्याच्या विचाराला जागाच राहणार नाही. पण जर 'बलाबलचिंता करून' असें विवरणकार म्हणत आहेत तर तीं दोन्ही ज्ञानें समबलच धरलीं पाहिजेत. पैकीं एक भ्रमात्मकच आहे, अर्थात् दुसरें गृहीतप्रामाण्यक नसलेंच पाहिजे. तात्पर्य, विवरणाशीं आमचा विरोध मुळींच नाही.

याप्रमाणें प्रत्यक्षाचा लिंगादिकानें बाध होत नाही असें मानल्यास अडचण येते हें दाखवून दिलें. आतां भाविबाधाची उपपत्ति करावयाची.

प्र. २८

(१) पूर्वींच्या प्रकरणामधें सांगितलेली पद्धति लक्षांत ठेवल्यास 'भाविबाधनिश्चयाच्च' असा जो हेतु 'सन् घटः' या प्रत्यक्षाच्या प्रामाण्यनिश्चयाभावाला प्रत्यक्षप्राबल्यनिरासप्रकरणारंभीं आम्हीं दिला होता, तोहि उपपन्न होतो हें कळेल. (२) कारण, ज्योतिःशास्त्ररूपी आगमावांचून प्रकारांतरानें म्ह० निराळ्या प्रत्यक्षानें ज्याचा बाध होत नाही अशा चंद्रप्रादेशिकत्वाच्या प्रत्यक्षाचा जसा ज्योतिःशास्त्रादिरूपी आगमानें बाध होतो, (३) तसाच आगमानुमानावांचून प्रकारांतरानें म्ह० निराळ्या प्रत्यक्षानें ज्याचा बाध होत नाही अशा 'सन् घटः' या प्रत्यक्षाचाहि द्वैताचें मिथ्यात्व सांगणाऱ्या 'अतोऽन्यदार्तम्' 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि आगमानें बाध होतो असा निर्णय करता येतो. (४) म्हणूनच भाविबाधाची शंका गृहीत धरून प्रतिवादीनें जें आमच्यावर दूषण दिलेलें आहे तें अनुक्तोपालंभ म्हणजे जें आम्हीं अनुक्त त्याच्यावर दूषण असल्यामुळें निरस्त झालें. भाविबाधाची शंका नाहीच मुळीं, तर भाविबाधाचा निश्चयच आहे. म्हणून शंका धरून दिलेलें दूषण अस्थानीं आहे. (५) बाकी खरें पाहिलें तर बाधशंका गृहीत धरली तरी देखील प्रत्यक्षाच्या बाधकतेचा उद्धार जो आम्हीं केला

शङ्कामादायापि प्रत्यक्षस्य बाधकतोद्गमः समीचीन एव, (६) प्रत्यक्षशब्दयोर्बलाबलविचारात् प्राक् 'किमयं शब्द उपचरितार्थः, आहोस्वित् प्रत्यक्षमप्रमाणम्' इति शङ्कायामुभयोरबाधकत्वप्राप्तौ (७) तात्पर्यलिङ्गैः श्रूयमाणार्थपरतया निश्चितस्याऽऽगमस्योपचरितार्थत्वशङ्काव्युदासेन लब्धावकाशत्वसंभवात्। (८) न च- शब्दलिङ्गयोः प्रत्यक्षाबाधकतया प्रत्यक्षान्तरस्याप्रमाणतया शङ्क्यमानत्वेनाबाधकतया च बाधकसामान्याभावे निश्चिते बाधशङ्का न युक्तेति- वाच्यम्, (९) शब्दलिङ्गयोः प्रत्यक्षबाधकत्वस्य व्यवस्थापितत्वात्, (१०) प्रत्येकं विशेषाभावनिश्चयेऽपि विशेषाणामियत्तानवधारणदशायां संशयसंभवात्, (११) प्रत्यक्षस्याप्रमाणतया शङ्क्यमानत्वेन शङ्काविरहोपपादनस्यासंभवदुक्तिकत्वाच्च। (१२) अथ- एवं जाग्रदादिज्ञानस्याप्रमात्वे स्वप्नदृष्टस्य शुक्तिरूप्यादेश्च बाधासिद्धौ कथं दृष्टान्तासिद्धिः स्यात्? - (१३) इति चेत्, न, आरोप्यसत्ताधिकसत्ताक-

---

तो समीचीनच आहे. (६) त्याचें कारण असें- 'सन् घटः' हें प्रत्यक्ष आणि 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि शब्द यांच्या प्राबल्यदौर्बल्याचा विचार केला नाही तोंपर्यंत 'अद्वितीयम्' ही श्रुति औपचारिक अर्थाची अर्थात् यथाश्रुतार्थी अप्रमाण मानावयाची किंवा 'सन् घटः' हें प्रत्यक्षच अप्रमाण मानावयाचें अशी शंका येते. त्यामुळें दोन्ही समबल मानावीं लागतील. आणि कोणी कोणाचें बाधक नाही असें सकृद्दर्शनीं वाटेल. (७) परंतु नंतर प्राबल्यदौर्बल्याचा विचार केल्यावर उपक्रमोपसंहारादिक षड्विध तात्पर्यलिंगांवरून 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि आगम श्रूयमाण-अर्थपर आहे म्ह० तो आगम यथाश्रुत अर्थाचाच आहे म्हणून तो स्वार्थी प्रमाण आहे असा निश्चय होतो. आणि त्यामुळें त्या आगमाच्या उपचरितार्थत्वाची शंका व्युदस्त म्ह० नाहीशी होते. आणि अशा रितीनें प्रत्यक्षविरुद्ध आगमाला जागा मिळण्याचा संभव उत्पन्न होतो.

(८) प्रतिवादी -- प्रत्यक्षाचा बाध होईल अशी शंका येणेंच संभवत नाही. त्याचें कारण असें कीं, शब्द किंवा लिंग म्ह० अनुमान हीं स्वभावतः प्रत्यक्षाचीं बाधक नसतातच. दुसरें एखादें प्रत्यक्ष 'सन् घटः' या प्रत्यक्षाचें बाधक म्हणावें तर त्याच्या अप्रामाण्याची शंका येण्यासारखी आहेच. म्हणजे पहिलें प्रत्यक्ष हें प्रत्यक्ष असूनहि जर अप्रमाण असेल तर दुसरें प्रत्यक्षहि अप्रमाण कशावरून नसेल? अर्थात् प्रत्यक्षान्तरहि बाधक नाही असा निश्चय होऊं शकतो. अर्थात् पहिल्या प्रत्यक्षाचाहि बाध होत असेल अशी शंका येणेंच अयोग्य आहे. (९) वादी -- शब्द आणि अनुमान हीं प्रत्यक्षाचीं बाधक असतात असें आम्हीं पूर्वी सिद्ध केलेंच आहे. (१०) आतां अनेक प्रत्यक्षांपैकीं नक्की कोणत्या प्रत्यक्षव्यक्तीचें कोणतें अनुमानादिक बाधक आहे असा विशेष कळत नसला किंवा बाधकविशेषाच्या अभावाचा प्रत्येक निश्चय असला तरी जोंपर्यंत तशा बाधकविशेषांची इयत्ता म्ह० नक्की संख्या कळली नाही तोंपर्यंत बाधकाचा संशय संभवतो. (११) आणि प्रत्यक्षाच्या अप्रामाण्याविषयीं शंका तर आलेलीच आहे. म्हणून प्रत्यक्षावरील शंकेच्या अभावाचें उपपादन संभवतच नाही. तात्पर्य, पश्चात् प्रवृत्त होणाऱ्या आगमानुमानांनीं प्राक्सिद्ध अशा प्रत्यक्षाचा बाध होतो हें निश्चित.

(१२) प्रतिवादी -- प्रत्यक्ष बाधित असल्यामुळें जर जागृतींतील प्रत्यक्षज्ञान अप्रमा मानलें तर स्वप्नामधें पाहिलेल्या पदार्थांचें किंवा शुक्तिरजतादिकांचें बाधक असें प्रमाभूत प्रत्यक्ष नाही म्हणून त्यांचा बाधच होणार नाही. तर मग 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्, स्वप्नदृष्टवत्' या मिथ्यात्वानुमानांतील दृष्टांत कसा जमणार? दृष्टांत मिथ्याभूत पाहिजे. (१३) वादी-- हं. ठीक. जागृति इत्यादि ज्ञान तत्त्वतः अप्रमा असतें हें खरेंच. परंतु तें स्वप्नदृष्टाचें किंवा शुक्तिरजताचें बाधक ठरतें. कारण, जागृति इत्यादि प्रत्यक्षाचा विषय आरोप्य जें स्वप्नदृष्ट किंवा शुक्तिरजत यांच्या सत्तेहून अधिक मूल्याच्या सत्तेचा आहे. एक प्रातिभासिक आणि दुसरी व्यावहारिक. किंवा जागृतिप्रत्ययास सापेक्षप्रमाणत्व आहे म्हणजे अद्वैतसाक्षात्कारापर्यंत प्रमाणत्व आहे. अथवा जागृति इत्यादि ज्ञानाला अन्यूनसत्ताकविषयकत्व आहे म्ह० स्वप्नदृष्टविषयाच्या सत्तेहून आणि शुक्तिरजतज्ञानाच्या

विषयत्वेनाऽऽपेक्षिकप्रमाणत्वेनान्यूनसत्ताकविषयत्वेन वा बाधकत्वात्। (१४) अत एव यदुक्तं बौद्धं प्रति भट्टवार्तिके– 'प्रतियोगिनि दृष्टे च जाग्रद्बोधे मृषा भवेत्। स्वप्नादिदृष्टिरस्माकं तव भेदोऽपि किंकृतः॥' इति, तत्संगच्छते। (१५) ननु– भ्रमकालीनापरोक्षबुद्ध्यविषयविशेषविषयव धीर्बाधिका दृष्टा, न च विश्वबाधिका धीस्तथा– (१६) इति चेत्, न, अधिष्ठानतत्त्वज्ञानत्वेनैव भ्रमनिवर्तकत्वात्, (१७) विश्वनिवर्तकब्रह्मज्ञानस्य तथात्वात्। (१८) न च– सप्रकारिकैव धीर्भ्रमनिवर्तिका, इयं तु निष्प्रकारिका कथं तथेति– वाच्यम्, (१९) निवर्तकतायां सप्रकारकत्वस्य गौरवादप्रवेशात्। (२०) ननु– आवश्यकः सप्रकारकत्वनियमः, व्यावृत्ताकारज्ञानत्वेनैव भ्रमनिवर्तकत्वात्, (२१) अन्यथा अनुवृत्ताकारज्ञानादपि तन्निवृत्त्यापत्तेः– (२२) इति चेत्, सत्यम्; व्यावृत्ता-

---

विषयाच्या सत्तेहून जागृतीमधील प्रत्यक्षाच्या विषयाची सत्ता अन्यून आहे. (१४) म्हणूनच भाट्टवार्तिकामधें कुमारिलभट्टांनीं बौद्धांना जें उत्तर दिलें आहे तें आमच्या मतीं चांगलें जुळतें, प्रतिवादीच्या मतीं मात्र जुळणार नाहीं. कारण, त्याच्या मतानें शुक्तिरजतादिकाला कोणतीच सत्ता नसते, तें तुच्छच असतें. भट्टाचार्यांचें उत्तर असें आहे– 'स्वाप्नबोधाचा प्रतियोगी म्ह० बाधक जो जागृतीमधील बोध तो दृष्ट झाल्यावर म्ह० तो प्रमारूप आहे असें कळल्यावर आमच्या मतें स्वप्नदृष्टि म्ह० स्वाप्नज्ञान किंवा शुक्तिरजताचें ज्ञान मृषा म्ह० मिथ्या आहे असें ठरवितां येतें. परंतु तुझ्या मतें म्ह० बौद्धमतें स्वप्नदृष्ट आणि जाग्रद्दृष्ट यांच्या सत्यत्वमिथ्यात्वाचा भेद तर राहोच, पण त्यांचा भेद तरी कशामुळें झाला? कारण, जागृतीचें आणि स्वप्नाचें क्षणिकविज्ञानमयत्व किंवा शून्यत्व सारखेंच आहे'.

(१५) प्रतिवादी— कोणती बुद्धि बाधक असते हें पाहिलें तर असें दिसतें कीं, ती बुद्धि भ्रमकालीन अपरोक्ष बुद्धीचा जो विषय नसेल त्या विशेषविषयाची असते म्ह० ज्या बुद्धीचा विषय भ्रमकालीन अपरोक्ष विषयाहून भिन्न असेल ती बुद्धि बाधक असते. भ्रमात्मक रजतबुद्धीचा विषय रजत असतो. पण त्या भ्रमाचा बाध करणाऱ्या बुद्धीचा विषय शुक्तित्व असतें. परंतु विश्वाची बाधक बुद्धि विश्वभिन्नविशेषविषयक नसते. म्हणून कोणतीच बुद्धि विश्वाची बाधक असूं शकत नाहीं. (१६) वादी— असें नाहीं. त्याचें असें आहे कीं, भ्रमनिवर्तकता अधिष्ठानविषयकतत्त्वज्ञानत्वानें असते म्ह० बाधकतावच्छेदक अधिष्ठानविषयकतत्त्वज्ञानत्व असतें. (१७) विश्वाचें निवर्तक जें ब्रह्मज्ञान तें अधिष्ठानतत्त्वज्ञानत्वावच्छिन्नच असतें. म्हणजे असें कीं, ब्रह्मज्ञान म्ह० ब्रह्मबुद्धि ही विश्वविषयक बुद्धीहून भिन्नविषयक असून ती विश्वाची निवर्तक आहे. ब्रह्मबुद्धीला जें विश्वभ्रमनिवर्तकत्व आहे तें अधिष्ठानाच्या तत्त्वज्ञानत्वामुळें आहे. ब्रह्मबुद्धि अधिष्ठानतत्त्वज्ञानात्मक असल्यामुळें तिला विश्वबाधकत्व संभवतें. एवंच शुक्तिज्ञानाप्रमाणेंच ब्रह्मबुद्धीचेंहि आहे.

(१८) प्रतिवादी— यावर आमचें म्हणणें असें कीं, जी बुद्धि सप्रकारक असते तीच भ्रमाची निवर्तक असूं शकेल. जी विशेष्य, प्रकार आणि संसर्ग यांचें अवगाहन करणारी असून जिच्यामधें प्रकाराला प्राधान्य असेल तीच बुद्धि भ्रमनिवर्तक असते. परंतु तुमची ब्रह्मबुद्धि तर निष्प्रकारक असते. मग ती भ्रमनिवर्तक कशी असणार? (१९) वादी— बाधकबुद्धीच्या भ्रमनिवर्तकतेमधें सप्रकारकत्वाचा प्रवेश करणेंच अयोग्य आहे. कारण, त्यामधें गौरव दोष येतो. म्हणून सप्रकारकत्वाचा नियम मानणें योग्य नाहीं. एवंच निष्प्रकारक ब्रह्मबुद्धि देखील विश्वाची बाधक होऊं शकेल.

(२०) प्रतिवादी— सप्रकारकत्वाचा नियम आवश्यक आहे. जें ज्ञान भ्रमाचें निवर्तक असेल तें भ्रमाहून व्यावृत्त आकाराचें असलें पाहिजे. व्यावृत्ताकारज्ञानत्वानेंच भ्रमनिवर्तकता संभवते. (२१) तसें न मानल्यास अनुवृत्त–आकारज्ञानानें सुद्धां भ्रमाची निवृत्ति मानावी लागेल. पण तें अनिष्ट आहे. 'रजतम्' इत्याकारकज्ञानाचें बाधकज्ञान 'रजतम्' इत्याकारक असून भागणार नाहीं. 'शुक्तिः' इत्याकारकज्ञान मात्र त्याचें बाधक असेल. आतां आकाराची अनुवृत्ति किंवा व्यावृत्ति प्रकारावरच अवलंबून असते. म्हणून बाधकबुद्धि सप्रकारकच असली पाहिजे. (२२) वादी— ठीक आहे. ज्ञानाला भ्रमनिवर्तकता व्यावृत्ता-

कारत्वेन ज्ञानस्य भ्रमनिवर्तकता, न तु विशेषप्रकारकत्वनियमः। (२३) तथाहि- व्यावृत्ताकारता हि द्वेधा भवति, विशेषणादुपलक्षणाच्च। (२४) तत्राऽऽद्ये सप्रकारकत्वनियमः। (२५) द्वितीयेऽपि धर्मान्तरस्य यदुपलक्षणं तस्माद्व्यावृत्ताकारत्वे सप्रकारकतैव। (२६) यदि तु स्वरूपोपलक्षणाद्व्यावृत्ताकारता तदा निष्प्रकारकतैव, (२७) उपलक्षणस्य तत्राप्रवेशात्, स्वस्य च स्वस्मिन्नप्रकारत्वात्। (२८) न च- प्रमेयत्वादिवत् स्वस्यैव स्वस्मिन् प्रकारत्वमिति- वाच्यम्; (२९) त्वयाऽपि केवलान्वयिन्येवागत्या तथाऽङ्गीकारात्, न तु सर्वत्र। (३०) अथ- आकारप्रकारयोरभेदात् ब्रह्माकारतैव ब्रह्मबुद्धेस्तत्प्रकारता- (३१) इति चेत्, न, विशिष्टबुद्धेर्विशेष्याकारत्वेऽपि तदप्रकारकत्वात् आकारप्रकारयोर्भेदात्। (३२) आकारश्च वृत्तिनिष्ठः कश्चिद्धर्मोऽसाधारणव्यवहारहेतुरिति

कारत्वानें असते हें खरें, पण त्यांतील प्रकार विशेषणरूपच असला पाहिजे असा नियम नाही. (२३) म्हणजे असें- व्यावृत्ताकारता दोन रितींनीं असूं शकते, विशेषणामुळें आणि उपलक्षणामुळें. कार्यामधें किंवा फलामधें अनुवृत्त असून जें व्यावर्तक असतें तें विशेषण होय. जसें 'पीताम्बरं पुरुषमानय'. येथें पीतवस्त्र विशेषण आहे. आणि 'काकवत् देवदत्तगृहम्' येथें काक हें विशेषण नसून उपलक्षण आहे. (२४) या दोहोंपैकीं जेथें विशेषणामुळें व्यावृत्ताकारता असेल तेथें सप्रकारकत्वाचा नियमहि मानायला पाहिजे. (२५) आतां जेथें उपलक्षणामुळें व्यावृत्ताकारता असेल तेथेंहि जर धर्मांतराच्या म्ह० उपलक्षणीभूत धर्माच्या उपलक्षणीभूत धर्मामुळें म्ह० उपलक्षणाच्या उपलक्षणामुळें व्यावृत्ताकारता असेल तर त्याठिकाणीं देखील सप्रकारकतेचा नियम मानावाच. 'काकवत् देवदत्तगृहम्' येथें देवदत्ताच्या गृहाचें उपलक्षण उत्तृणत्व म्ह० 'घरावर उगवलेलें गवत' हें असून त्याचें उपलक्षण काक आहे. कावळ्यावरून उत्तृणत्व लक्षांत येतें आणि उत्तृणत्वावरून देवदत्तगृह कळतें. (२६) परंतु जर व्यावृत्ताकारता उपलक्षणाच्या उपलक्षणावरून नसून स्वरूपाच्या उपलक्षणावरून म्ह० स्वतः उपलक्षणीभूत धर्मामुळेंच असेल तर तेथें सप्रकारकतेचा नियम नाही. तेथें निष्प्रकारकता असूनहि व्यावृत्ताकारता संभवते. (२७) व्यावृत्ताकारतेच्या नियमामधें विनाकारण गौरव येत असल्यानें उपलक्षणाचा प्रवेश करावयास नको. आणि स्वतःवर स्वतःच प्रकार असें तर मानणें शक्यच नाही. एवंच तिहींपैकीं दुसऱ्या प्रकारांत प्रकृत उदाहरण बसत नाही. म्हणून ही तिसरी निराळी तऱ्हा सिद्ध होते.

(२८) प्रतिवादी — स्वतःवर स्वतःच प्रकार असतो कीं. प्रमेयत्व म्ह० प्रमाविषयता हें देखील एक प्रमेयच आहे. अर्थात् प्रमेयत्वावर प्रमेयत्व हा प्रकार राहिला. तसेंच तिसऱ्या रितीमधें मानून तिला दुसऱ्या रितीमधेंच बसवावें. (२९) वादी— स्वतःवर स्वतःच प्रकार ही तऱ्हा तुम्हीं प्रमेयत्व, वाच्यत्व अशा केवलान्वयी पदार्थांपुरतीच मानीत असतां. कारण, तेथें तसें मानल्यावांचून गत्यंतरच नसतें. परंतु सर्वत्रच म्ह० व्यतिरेकिस्थळीं तुम्हीं किंवा इतर कोणीहि तसें मानणार नाही. घटावर घटत्व राहतें, पण घटत्वावर पुन्हां कांही नसतें.

(३०) प्रतिवादी— तें असो म्हणा. पण व्यावृत्ताकारता आणि भिन्नप्रकारता अर्थात् आकार आणि प्रकार यांमधें भेद कांहीच नसतो. आकार आणि प्रकार एकच. म्हणून ब्रह्मबुद्धि जर ब्रह्माकार असेल तर ती ब्रह्मप्रकारक झालीच कीं. मग ब्रह्मबुद्धि निष्प्रकारक कशी? (३१) वादी— आकार आणि प्रकार एक कसे असतील? ते भिन्नच आहेत. विशिष्टबुद्धि विशेष्याकार असली तरी ती विशेष्यप्रकारक नसते. विशेष्य हा बुद्धीचा आकार आहे पण तो प्रकार नव्हे. आकार निराळा आणि प्रकार निराळा. (३२) आकार हा मनोवृत्तीच्या ठिकाणीं असणारा एक धर्म आहे. हा धर्म मनोवृत्तीच्या असाधारण व्यवहाराचा हेतु असतो. असाधारण व्यवहार म्ह० त्या त्या वृत्तीपुरताच विशिष्टप्रकारचा व्यवहार. 'हें घटाचें ज्ञान आहे, पटाचें नव्हे' असा मनोवृत्तीचा असाधारण व्यवहार होय. याविषयीं आम्हीं पुढें सांगणार आहों.

वक्ष्यते। (३३) तस्माद्यथाऽऽकाशपदाच्छब्दाश्रयत्वोपलक्षितधर्मिस्वरूपमात्रं ज्ञायते (३४) तद्वदत्रापि द्वितीयाभावाद्युपलक्षितब्रह्मस्वरूपज्ञानं व्यावृत्ताकारं द्वैतनिवर्तकमपरोक्षम्। (३५) यथा च शब्दात्तादृग्ज्ञानसंभवस्तथा वक्ष्यते। (३६) न च– बाधकधियां भ्रमतद्धेत्वज्ञानदोषाध्यस्तद्रष्ट्रादीनामबाधकत्वं दृष्टं (३७) इति कथं ब्रह्मज्ञानस्य तद्बाधकत्वं घटतामिति– वाच्यम्, (३८) यत्र हि स्वप्ने द्रष्टारं दुष्टकरणवन्तं कल्पयित्वा तस्य भ्रमं कल्पयति तत्र जागरज्ञानेन सर्वेषां निवृत्तिदर्शनात्। (३९) जाग्रद्दशायामपि यदा मनुष्यप्रतिकृतौ चैतन्यं कल्पयित्वा (४०) तत्समीपवर्तिन्यनादर्श एवाऽऽदर्शत्वं कल्पयित्वा स्वप्रतिबिम्बमयं पश्यतीति कल्पयति, (४१) तदा 'नायं चेतनः' 'न चायमादर्शः' इति प्रमया सर्वनिवृत्तिदर्शनाच्च नेयमदृष्टचरी कल्पना। (४२) तथा च 'इयं शुक्तिः'

---

(३३) तात्पर्य, जसें 'आकाशः' या शब्दावरून शब्दाचा आश्रय असलेलें एक द्रव्य असें ज्ञान होत असतें. पण त्या ज्ञानामधें शब्द किंवा शब्दाश्रयत्व भासत नाही. तर शब्दाश्रयत्व हें ज्याचें उपलक्षण आहे असें केवळ धर्मीचें स्वरूप भासतें. (३४) त्याप्रमाणें प्रकृत 'एकमेवाद्वितीयम्' या उदाहरणामधेंहि अद्वितीयपदानें द्वितीयाभावानें उपलक्षित असें जें ब्रह्माचें स्वरूप त्याचें अपरोक्षज्ञान होतें. त्या ज्ञानामधें द्वैत किंवा द्वैताभाव विशेषणतया भासत नाही. द्वैताभाव हा उत्तृणत्वासारखा उपलक्षण आहे. हें ब्रह्मज्ञान ब्रह्म या शुद्ध विशेष्यामुळेंच विश्वज्ञानाहून व्यावृत्ताकार आहे. हें निष्प्रकारक अपरोक्ष ब्रह्मज्ञानच द्वैताची निवृत्ति करतें.

(३५) आतां असें निष्प्रकारक अपरोक्ष ब्रह्मज्ञान नुसत्या तत्त्वमस्यादिक शब्दावरून कसें होणार? शब्द तर परोक्षज्ञानाचा जनक असतो, असा प्रश्न येईल. तर याचें उत्तर आम्हीं पुढें तृतीयपरिच्छेदामधें शाब्दापरोक्षप्रकरणामधें सांगूं.

(३६) प्रतिवादी— तुमचें म्हणणें आम्हांला मान्य नाही. कारण, 'इयं शुक्तिः' किंवा 'इयं रज्जुः' इत्यादि बाधकज्ञान भ्रम, भ्रमहेतु अज्ञान आणि प्रकाशविशेषादि दोष, अध्यस्त रजतादिक, द्रष्टा, मन, वृत्ति या सर्वांचें बाधक असतें असें दिसत नाही. (३७) मग ब्रह्मज्ञान तरी त्या सर्वांचा बाध कसा करील? ब्रह्मज्ञानाला भ्रमाज्ञानादि सर्वांचें बाधकत्व कसें जुळेल? (३८) वादी— भ्रमबाधक ज्ञान सर्व कल्पनेचा बाध करीतच नाही असा नियम नाही. जेव्हां स्वप्नामधें स्वप्नद्रष्टा स्वतःला किंवा दुसऱ्याला शुक्तिरजताचा द्रष्टा म्हणून मानून तो दुष्टकरणाचा आहे म्ह० त्याच्या इंद्रियांना प्रकाशविशेषादिदोषांचा संबंध झालेला आहे अशी कल्पना करतो, आणि पुन्हां त्या द्रष्टयाला रजतभ्रम झाला आहे अशी कल्पना करतो, तेव्हां तो मनुष्य जागृत झाल्यावर जागृतीमधील ज्ञानानें रजतभ्रमाची, भ्रमकारणीभूत दोषाची आणि अध्यस्त रजताचीहि निवृत्ति होते तशी द्रष्टा, वृत्ति यांचीहि निवृत्ति त्याच ज्ञानानें होते असें दिसतें. (३९) स्वप्नाप्रमाणें जागृतीमधेंहि जेव्हां मनुष्य कवीच्या प्रतिभेवर आरूढ होऊन भराऱ्या मारतो त्यावेळीं कदाचित् तो मनुष्य एखाद्या माणसाच्या दगडी पुतळ्याला चेतन मानून, (४०) त्या पुतळ्याजवळ असलेल्या भिंतीसारख्या एखाद्या आरसा नसलेल्या पदार्थावर आरशाची कल्पना करून जणों हा चैतन्ययुक्त पुतळा आरशामधें आपलें प्रतिबिंब पाहण्यामधें गर्क होऊन स्तब्ध राहिला आहे अशी कल्पना करतो, (४१) त्यावेळीं तें काव्य पुरें झाल्यावर त्या मनुष्याला असें प्रमात्मक ज्ञान होतें– किंवा असलेलें प्रकट होतें म्हणा– कीं, 'हा दगडी पुतळा आहे, हा चेतन नाही, आणि ही त्याच्या समोर भिंत आहे, आरसा नव्हे'. तर त्या प्रमेमुळें पुतळ्याच्या चैतन्याची, आरशाची, प्रतिबिंबाची आणि हें सर्व पाहणाऱ्या द्रष्टयाची अशी सर्वांचीच निवृत्ति झालेली दिसते. म्हणून 'भ्रमबाधक ज्ञानानें द्रष्टयाचाहि बाध होतो' ही कल्पना अदृष्टचर नाही. (४२) तेव्हां आतां असा प्रश्न येतो कीं– 'इयं शुक्तिः– ही शिंप आहे' असें जें अध्यस्त रजताच्या अधिष्ठानाचें ज्ञान होतें तें जसें रज्जूवरील सर्पभ्रमाची निवृत्ति करीत नाही त्याप्रमाणें द्रष्टा–दर्शनांच्या

इत्याद्यधिष्ठानज्ञानं रज्ज्वां सर्पभ्रममिव द्रष्ट्राद्यध्यासं मा निवीवृतत्, (४३) तत्कस्य हेतोः ? तदधिष्ठानसाक्षात्कारत्वाभावात्; (४४) ब्रह्मज्ञानं त्वाकाशादिप्रपञ्चभ्रममिव द्रष्टृदोषादिभ्रममपि निवर्तयेदेव, (४५) तत् कस्य हेतोः ? अशेषभ्रमाधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारत्वात्। (४६) एवं च बाधबुद्धित्वं न दोषाद्यबाधकत्वे प्रयोजकम्, (४७) अपि तु तद्भ्रमाधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारभिन्नत्वमिति द्रष्टव्यम्। (४८) ननु- कल्पितत्वादुक्तदृष्टान्तेन तत् बाध्यताम्, इह तु कथम् ? - (४९) इति चेत्, हन्त ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य सर्वस्य कल्पितत्वमङ्गीकुर्वतामस्माकमिदमनिष्टं महदापादितं देवानांप्रियेण। (५०) ननु- साक्षिप्रत्यक्षं न बाध्यम्, दोषाजन्यत्वात्; (५१) प्रत्युत श्रुतिजनिताद्वैतज्ञानमेव बाध्यम्, तात्पर्यभ्रमरूपदोषजन्यत्वात्- (५२) इति चेत्, न, चैतन्यस्य स्वरूपतो दोषाजन्यत्वेऽपि तदवच्छेदिकाया अविद्यावृत्तेर्दोषजन्यत्वात्, (५३) तत्प्रतिफलितचैतन्यस्यैव साक्षि-

---

अध्यासाची पण निवृत्ति करीत नाही. (४३) तर तें काय म्हणून ? तर याचें उत्तर असें आहे कीं- तें ज्ञान सर्पाच्या अधिष्ठानाचा किंवा द्रष्ट्रादिकांच्या अध्यासाच्या अधिष्ठानाचा साक्षात्कार नसतो म्हणून (द्रष्टा इत्यादिकांच्या अधिष्ठानाचें जर ज्ञान झालें तर द्रष्टयाच्या अध्यासाची पण निवृत्ति होईलच). (४४) पण ब्रह्मज्ञान मात्र आकाशादि प्रपंचाच्या भ्रमाची जशी निवृत्ति करील तशी द्रष्टयाच्या दोषादिकांच्या भ्रमाची पण निवृत्ति करीलच म्ह० ब्रह्मज्ञान दोष, त्यांचा भ्रम, भ्रान्त द्रष्टा या सर्वांची निवृत्ति करील. (४५) तर तें काय म्हणून ? तर उत्तर वरच्या सारखेंच. म्हणजे ब्रह्मज्ञान हें सर्वप्रकारच्या भ्रमाचें जें अधिष्ठानतत्त्व त्याचा साक्षात्कार आहे म्हणून. (४६) एवंच बाधबुद्धित्व म्ह० बाधकबुद्धित्व दोषादिकांच्या अबाधकत्वाचें प्रयोजक नाही म्ह० 'जें जें बाधक ज्ञान तें दोषादिकांचें बाधक नसतें' असा नियम नाही. (४७) तर प्रयोजक कोण ? नियम कसा ? तर तद्भ्रमाधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारभिन्नत्व हें प्रयोजक. ज्या भ्रमाचें जें अधिष्ठानतत्त्व असेल त्याच्या साक्षात्काराहून भिन्नज्ञानत्व हें अबाधकत्वाचें प्रयोजक असें समजावें. जें ज्ञान ज्या भ्रमाच्या अधिष्ठानाचा साक्षात्कार नसतें तें ज्ञान त्या अधिष्ठानावरील दोषादिकांचें बाधक नसतें अशी व्याप्ति. रजताधिष्ठान असलेल्या शुक्तीचें ज्ञान द्रष्टयाच्या अध्यासाचें जें अधिष्ठान त्याच्या साक्षात्काराहून भिन्न आहे. म्हणून शुक्तिज्ञान द्रष्टा इत्यादिकांची निवृत्ति करीत नाही. परंतु ब्रह्मज्ञान द्रष्टृत्वादि सकल द्वैताच्या भ्रमाचें अधिष्ठान असलेलें जें ब्रह्म त्याचा साक्षात्कार आहे, भिन्न नाही. म्हणून ब्रह्मज्ञान सर्वांची निवृत्ति करतें.

(४८) प्रतिवादी-- स्वप्न आणि जागृति यांमधील जे दृष्टांत तुम्हीं दिले ते कविकल्पनेचेच खेळ असल्यानें म्ह० आहार्य असल्यानें त्यांचा सर्वांशीं बाध होऊं द्या. परंतु 'सन् घटः' इत्यादि प्रकृतस्थळीं घटादिपदार्थ कविकल्पनेंतील नसल्यानें ते कसे बाधित होतील ? (४९) वादी -- कल्पिताचा बाध होतो हें जर मान्य आहे तर ब्रह्मभिन्न असलेलें सगळेंच द्वैत कल्पित आहे असें मानणाऱ्या आमच्यावर या महामूर्ख प्रतिवादीनें मोठेंच अरिष्ट आणलें म्हणावयाचें ! अरे वेड्या ! आम्ही सगळेंच द्वैत कल्पित मानतों. आणि जर कल्पिताचा बाध होतो तर द्रष्टा, मन इत्यादि सर्व द्वैताचा ब्रह्मज्ञानानें बाध व्हायला कांहीच अडचण नाही असें नाही का ठरत ?

(५०) प्रतिवादी-- तें राहूं द्या. पण साक्षिप्रत्यक्षाचा बाध तर मानतां येणार नाही. दोषजन्य असेल त्याचा बाध होईल. परंतु साक्षिप्रत्यक्ष दोषजन्य नाही. (५१) उलट श्रुतिजन्य जें अद्वैतज्ञान त्याचाच बाध व्हायला पाहिजे. 'एकमेवाद्वितीयम्' किंवा 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यांचें तात्पर्य अद्वैतावर नाही. वादीला अद्वैतावरच तात्पर्य आहे असा भ्रम झाला आहे. अर्थात् अद्वैतज्ञानच तात्पर्यभ्रमरूप जो दोष तज्जन्य असल्यानें त्याचाच बाध व्हायला पाहिजे. (५२) वादी-- तुमच्या लक्षांत आलें नाही. चैतन्यरूप जो साक्षी तो मुळांत जन्यच नाही. अर्थात् चैतन्य हें स्वरूपानें दोषजन्य नाही. परंतु चैतन्याची म्ह० साक्षीची अवच्छेदक जी अविद्यावृत्ति ती दोषजन्य आहे. (५३) पण अविद्यावृत्ति म्हणजे साक्षी नव्हे. तर त्या अविद्यावृत्तीमधें प्रतिफलित म्ह० प्रतिबिंबित जें चैतन्य तो साक्षी या पदाचा अर्थ आहे. त्याला

पदार्थत्वात्। (५४) अद्वैततात्पर्यग्रहस्य च प्रत्यक्षाद्यविरोधेन प्रमारूपतया दोषत्वाभावात् न तज्जन्यमद्वैतज्ञानं बाध्यम्, (५५) भ्रमजन्यत्वस्य विषयबाधाप्रयोजकत्वाच्च। (५६) न च– बाधकतुल्यमानताकद्वैतश्रुतिसंवादिद्वैतप्रत्यक्षं कथं बाध्यमिति– वाच्यम्, (५७) द्वैतस्य प्रत्यक्षादिलौकिकमानसिद्धत्वेन तद्बोधकश्रुतेरनुवादकतया (५८) फलवदज्ञातस्वार्थतात्पर्यकाद्वैतश्रुतिसाम्याभावात्। (५९) ननु– बाधकधीबोध्यं न बाध्यम्, (६०) भेदश्च बाधकधीबोध्यः, (६१) तया स्वविषयस्य भिन्नत्वेनैव ग्रहात् 'नेदं रजतम्' इतिवदभिन्नतयोदासीनतया ग्रहणे बाधकत्वायोगात्– (६२) इति चेत्, न, बाधकधियो भेदविषयत्वानभ्युपगमात्, (६३) 'इयं शुक्तिः' इत्येव बाधबुद्ध्युदयात्।

साक्षी म्हणतात. आतां अविद्यावृत्तीचा आणि वृत्तिविशिष्टाचाहि बाध झाला तरी स्वरूपतः दोषजन्य नसल्यामुळें साक्षीचा स्वरूपतः बाध होण्याचा संभव नाही. (५४) आतां 'एकमेवाद्वितीयम्– इत्यादिश्रुतीचें तात्पर्य अद्वैतावरच आहे' असें जें ज्ञान त्याचा प्रत्यक्षादिकांशीं विरोध नसल्यानें तें भ्रमरूप नसून प्रमारूपच आहे. म्हणून अद्वैतावरील श्रुतितात्पर्यज्ञानाच्या मुळाशीं दोष नाही. यासाठीं तात्पर्यप्रमाजन्य जें अद्वैतज्ञान त्याचा बाध होणें शक्य नाही. (५५) दुसरें असें कीं, भ्रमजन्यत्व हें विषयाच्या बाधाचें प्रयोजक नसतें. जें भ्रमजन्य असतें तें बाध्य असतें अशी व्याप्ति नाही. इदमंश भ्रमजन्य असूनहि त्याचा स्वरूपानें बाध होत नसतो, केवळ रजताधिष्ठानत्वाचा बाध होत असतो.

(५६) प्रतिवादी— पण द्वैताचें प्रत्यक्षज्ञान हें बाधकतुल्यमानताक असून द्वैतश्रुतिसंवादि आहे. मग त्याचा बाध कसा होईल? द्वैताचें ज्ञान तर प्रत्यक्षच आहे. आणि त्याला 'द्वा सुपर्णा' इत्यादि द्वैतश्रुतीचा संवाद म्ह० दुजोरा आहे. आणि त्या द्वैतश्रुतीचें किंवा द्वैतश्रुतिसंवादि प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य द्वैतबाधक असलेल्या अद्वैतश्रुतीशीं किंवा अद्वैतानुमानाशीं तुल्यच आहे. जर अद्वैतानुमानाचा बाध होत नाही तर त्याच्या इतपत किंवा त्याच्यापेक्षांहि स्वभावतः बलिष्ठ असलेल्या द्वैतप्रत्यक्षाचा बाध कसा होईल? होणार नाही. (५७) वादी— द्वैतप्रत्यक्ष आणि अद्वैतानुमान यांच्या बलाबलाविषयीं विचार पूर्वी झालाच आहे. आतां द्वैतप्रत्यक्षाला आधार असलेल्या श्रुतीविषयीं विचार केला तर ती द्वैताचें विधान करणारी नसून अनुवाद करणारी आहे असें ठरतें. द्वैतश्रुति ज्या द्वैताचें प्रतिपादन करणार तें द्वैत प्रत्यक्ष, अनुमान इत्यादि लौकिक प्रमाणांनींच सिद्ध आहे. म्हणून ती श्रुति द्वैताचें प्रतिपादन करणारी नसून अनुवाद करणारी आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. (५८) उलट अद्वैतश्रुतीचें तात्पर्य अद्वैतावर आहे. आणि तें अद्वैत सफल असून इतर प्रमाणांनीं अज्ञात आहे. 'फलवति अपूर्वे वेदतात्पर्यम्' असा वैदिकसिद्धांत आहे. म्हणून अद्वैतश्रुति आणि द्वैतश्रुति यांचें प्रामाण्याविषयीं साम्य नसून वैषम्य आहे. द्वैतश्रुति अनुवादक आहे आणि अद्वैतश्रुति प्रतिपादक आहे.

(५९) प्रतिवादी— आमचें म्हणणें असें कीं, जो बाधकज्ञानाचा विषय असतो म्ह० जो बाधकधीबोध्य असतो तो स्वतः बाध्य नसतो. त्याचा अंतर्भाव बाधककोटीमधें असतो. (६०) आणि घटपटादिभेद किंवा जीवेश्वरभेद हा तर बाधकधीबोध्य आहे. (६१) कारण, तें बाधकज्ञान स्वविषयाचें ग्रहण म्ह० ज्ञान भिन्नत्वानें म्ह० भेदानेंच करतें. अर्थात् भेद हा बाधकधीचा प्रकारतया विषय असतो. 'नेदं रजतम्' या बाधक ज्ञानाचा विषय रजत आहे, आणि त्या रजताचें ग्रहण इदंहून भेदानेंच होत आहे. म्हणून इदंहून रजताच्या भेदाचें ज्ञान उदासीनतया नाही, तर प्रकारतया आहे. जर रजताचें ज्ञान इदंशीं अभेदानें किंवा उदासीनत्वानें म्ह० तिऱ्हाइतासारखें असतें तर 'नेदं रजतम्' या ज्ञानाला बाधकत्व मुळीं आलेंच नसतें. आतां घटादिभेद तर बाधकधीचा विषय आहे, मग तो बाध्य कसा असेल? (६२) वादी— बाधकधी भेदविषयक असते असें आम्ही मानीत नाही. बाधकज्ञानाचा विषय सर्वच ठिकाणीं भेद असतो असें नाही. (६३) शुक्तिरजताची बाधकबुद्धि 'इयं शुक्तिः' इत्याकारकच असते. 'नेदं रजतम्' इत्याकारक बुद्धि

(६४) तस्यास्तु 'नेदं रजतम्' इति भेदबुद्धिः फलम् । (६५) व्यावृत्ताकारतैव बाधधिय आवश्यकी । (६६) सा च स्वरूपोपलक्षणबलान्निष्प्रकारकब्रह्मज्ञानेऽपि अस्तीति न बाधकधी-बोध्यत्वं भेदस्य । (६७) ननु– स्वप्नविलक्षणं फलपर्यन्तपरीक्षायामिति चेच्छङ्का स्यात्, (६८) तदा अद्वैतश्रुतिप्रत्यक्षतत्प्रामाण्यशङ्कायामद्वैतश्रुतिरपि न सिध्येत् । (६९) बाधेऽपि बाधशङ्काया-मबाधितबाधप्रसिद्धिरपि न स्यात्, (७०) बाधितबाधशङ्कायाश्चाबाध्यत्वाविरोधित्वात् । (७१) भाविबाधेऽपि बाधशङ्कापातेन स्वक्रियाव्याघातश्च स्यात् । (७२) शङ्काप्रत्यक्षेऽपि शङ्कायां शङ्काऽपि न सिध्येत् । (७३) एवं सर्वत्र शङ्काप्रसरात् सर्वविप्लवापत्तिः–

शुक्तिरजताची बाधक नव्हे. (६४) 'नेदं रजतम्' ही भेदबुद्धि 'इयं शुक्तिः' या बाधकबुद्धीचें फळ आहे. तात्पर्य, भेद हा बाधकबुद्धीचा विषय असतोच असें नाही. (६५) बाधकज्ञानाला व्यावृत्ताकारता मात्र अवश्य असावी लागते. 'इदं रजतम्' आणि 'इयं शुक्तिः' या बाध्य–बाधक असलेल्या दोन ज्ञानांचा आकार व्यावृत्त म्ह० विपरीत असाच आहे. आतां क्वचित् 'इदं रजतम्' या ज्ञानाची 'नेदं रजतम्' ही बुद्धि बाधक असली तरी ती व्यावृत्ताकार आहे म्हणून बाधक आहे, भेदविषयक आहे म्हणून नव्हे. (६६) आतां ब्रह्मज्ञानहि द्वैतबुद्धीहून व्यावृत्ताकार आहे. ब्रह्मज्ञान हें मुळीं निष्प्रकारकच असतें. आणि जरी महावाक्यार्थज्ञानाच्या प्रथमकक्षेमधें द्वैत असलें तरी तें विशेषण नसून उपलक्षण असतें. वस्तुतः ब्रह्म निर्धर्मक असल्यानें ब्रह्मज्ञान स्वभावतः निष्प्रकारकच असणार. तात्पर्य, ब्रह्मज्ञान द्वैतज्ञानाहून व्यावृत्ताकार असल्यानें त्यामधें भेद भासत नाही. म्हणून भेद हा बाधकधीबोध्य नाही.

(६७) प्रतिवादी—प्रमाणान्तरसंवाद, दोषाभाव इत्यादिकांनीं केलेल्या परीक्षेंत जें टिकतें तें प्रबळ असतें हें तुम्हांला मान्यच आहे. ही परीक्षा फळा-पर्यंत करतां येते किंवा केली पाहिजे. फलपर्यंतता म्ह० साफल्य किंवा अर्थक्रिया म्ह० कार्यक्षमता. आतां जर घटादि द्वैताची फळापर्यंत परीक्षा केली तर जागृतीमधील द्वैत स्वप्नांतील द्वैताहून विलक्षण आहे असें ठरतें. परंतु अर्थक्रियेवरून परीक्षा केली असतां जाग्रद्द्वैत स्वप्नद्वैताहून विलक्षण म्ह० सत्य ठरत असूनहि जर तुम्हांला त्याच्या सत्यत्वाविषयीं शंका येत असेल (६८) तर अद्वैतश्रुति, प्रत्यक्ष आणि त्यांचें प्रामाण्य यांच्यावरहि कां शंका येऊं नये? आणि जर शंका येईल तर जसें प्रत्यक्ष सिद्ध होणार नाही तशी अद्वैतश्रुति देखील सिद्ध होणार नाही म्ह० प्रमाण ठरणार नाही. (६९) तसेंच बाधावर जर पुन्हां बाधाची शंका आली म्ह० 'इयं शुक्तिः' किंवा 'नेदं रजतम्' हा रजतबाध बाधित असेल कीं काय? अशी शंका आली तर मग कोणताच बाध अबाधित असा सिद्ध होणार नाही. (७०) कारण कीं, बाधाच्या बाधितत्वाची शंका बाध्यविषयाच्या अबाध्यत्वाशीं विरोधी नसते. 'नेदं रजतम्' या रजतबाधावर जर बाधितत्वाची शंका आली तर रजताचें अबाध्यत्व सिद्ध होऊं लागेल. रजताच्या अबाध्यत्वाला विरोध करणारें कोणीच उरणार नाही. (७१) किंबहुना अद्वैतश्रुत्यनुमानांनीं होणाऱ्या भावी बाधावरहि पुन्हां बाधाची शंका येईल. आणि "सर्वं ब्रह्म' हा बाध बाधित असेल काय?" अशी बाधावर बाध-शंका आल्यानें स्वक्रियाव्याघातच येणार. तुम्हांला द्वैतज्ञानावर अप्रामाण्याची शंका घेऊन द्वैताचा बाध करावयाचा आहे. द्वैतबाध ही तुमची स्वक्रिया आहे. परंतु तुमची मातलेली शंका तुमच्या स्वक्रियेलाच बाध आणील. पण स्वक्रियाव्याघात येत असल्यास शंका घेणें अशक्य आहे. 'व्याघातावधिराशङ्का' असें खंडनकार म्हणतात. (७२) नाहीतर शंकेच्या प्रत्यक्षज्ञानावर देखील 'हें शंकेचेंच प्रत्यक्ष काय?' 'हें शंकेचें प्रत्यक्षच आहे कीं नाही?' अशी देखील शंका येईल. आणि मग पहिली शंकाच सिद्ध होणार नाही. (७३) तात्पर्य, हुचमल्लींतील मातलेल्या उंटाप्रमाणें सर्वच ठिकाणीं शंका धिंगाणा घालूं लागली तर सगळाच व्यवहार डुबण्याची पाळी येईल. पानांत वाढलेल्या भातभाकरीवर देखील 'हें अन्नच आहे ना?' अशी देखील शंका यायची. आणि ती तशी

(७४) इति चेत्, मैवं मंस्थाः। यतः समत्वेन प्रमाणान्तरे उपस्थित एव निश्चितेऽपि सत्त्वादौ शङ्का भवतीति ब्रूमः, न तु निश्चितमात्रे शङ्का भवतीति। (७५) तथा च यदुक्तं बौद्धं प्रति भट्टवार्तिके- 'दुष्टज्ञानगृहीतार्थप्रतिषेधोऽपि युज्यते। गृहीतमात्रबाधे तु स्वपक्षोऽपि न सिध्यति॥' इति, (७६) तदपि न विरुध्यते, गृहीतमात्रबाधस्य तच्छङ्कायाश्चानुक्तेः। (७७) ननु- सत्त्वादिप्रत्यक्षे क्लृप्तदूरादिदोषाभावनिश्चये कथं शङ्कोदयः? (७८) न च- क्लृप्तानामभावनिश्चयेऽप्यक्लृप्तस्य शङ्का स्यात्, (७९) शब्दे क्लृप्तवक्तृनिबन्धनदोषस्य नित्यत्वेन वेदे अभावेऽपि दोषान्तरशङ्कायाः सुवचत्वात्। (८०) न च- स्वाप्नप्रत्यक्षे तदा दूराद्यभावनिश्चयेऽप्यप्रामाण्यदर्शनेन तद्वदत्रापि शङ्केति- वाच्यम्, (८१) शून्यमेव तत्त्वमिति स्वाप्नवेदेऽपि तदा भ्रान्त्यादिदोषाभाव-

---

आली तर रोजच निर्जळी एकादशी. मग १०।५ दिवसांत वैकुंठवास. कारभार आटपला. आयता मोक्ष.

(७४) वादी— व्यवहाराची तुम्हांला एवढी काळजी करावयास नको बरें. आम्हीं कांही शंकेला मातवीत नाही. आमचें म्हणणें असें कीं, जेथें सम-प्राधान्यानें दुसरें विरुद्ध प्रमाण उपस्थित होत असेल तेथेंच एका प्रमाणानें निश्चित होत असलेल्या घटादि-काच्या सत्यत्वावर शंका येते. परंतु आम्हीं कोणत्याहि निश्चितपणें कळलेल्या पदार्थाविषयीं देखील शंका येते असें म्हणत नाही. (७५) म्हणूनच भाट्टवार्तिकामधें बौद्धांना जें उत्तर दिलें आहे कीं – "दुष्टज्ञानानें गृहीत जो अर्थ म्ह० दोषजन्य ज्ञानाचा जो विषय म्ह० भ्रमाचा जो विषय त्याचा जरी प्रमाज्ञानानें प्रति-षेध म्ह० बाध होणें योग्य असलें तरी जर गृहीत्-मात्राचा म्ह० कोणत्याहि ज्ञानाच्या आत्मा– अनात्मा अशा विषयाचा बाध मानला तर बौद्धाचा स्वतःचा पक्षहि सिद्ध होणार नाही म्ह० 'क्षणिकं क्षणिकम्, शून्यं शून्यम्' या ज्ञानाच्या विषयाचाहि बाध होईल" (७६) त्याच्याशीं आमचा विरोध नाही. कारण, भाट्टांनीं गृहीतमात्राचा बाध सांगितलाच नाही, किंवा बाधाच्या बाधाची शंका पण दाखविलेली नाही.

(७७) प्रतिवादी— 'सन् घटः' या सत्यत्वाच्या प्रत्यक्षावर शंका येणें शक्यच नाही. अप्रामाण्याची शंका यायची तर प्रत्यक्षाच्या ठिकाणीं कांही दोष असला पाहिजे. दूरत्व, अतिसामीप्य असें कांही दोष क्लृप्त म्ह० लोकसिद्ध आहेत. पण त्यांपैकीं कोणताच दोष घटादिसत्त्वप्रत्यक्षाच्या ठिकाणीं नाही. मग त्याच्या अप्रामाण्याची शंकाच कशी येईल? (७८) वादी— घटसत्त्वाच्या प्रत्यक्षामधें क्लृप्त दोष नाहीत असा जरी निश्चय असला तरी अक्लृप्त म्ह० अप्रसिद्ध असा एखादा दोष असेल आणि त्यामुळें अप्रामाण्याची शंका येईल.

(७९) प्रतिवादी-- तर मग श्रुतिवाक्यावर देखील क्लृप्त असा वक्त्याचा भ्रम, प्रमाद इत्यादि दोष अपौरुषेयत्वामुळें आणि नित्यत्वामुळें येत नसला तरी अक्लृप्त अशा एखाद्या दोषान्तराची शंका दाखवितां येईल. आणि प्रत्यक्षाप्रमाणें श्रुति सुद्धां अप्रमाण मानावी लागेल. (८०) वादी-- श्रुतीवर शंका येणें शक्य नाही. ती पूर्ण प्रमाण आहे हें निश्चित आहे. परंतु घटप्रत्यक्षावर शंका येऊं शकते. कारण, स्वप्नांतील घटादिकांच्या प्रत्यक्षावर स्वप्नकाळीं जरी 'दूरत्वादि दोष नाहीत' असा निश्चय असतो तरी जागृत झाल्यावर स्वाप्न-प्रत्यक्षाचें अप्रामाण्य कळतेंच. मग जसें स्वाप्नप्रत्याक्षा-मधें दूरत्वादिदोषाच्या अभावाचा निश्चय असला तरी अप्रामाण्य येतें, तसेंच जागृतीमधील घटादिकांच्या प्रत्यक्षावरहि शंका येऊ शकेल आणि अप्रामाण्य येईल.

(८१) प्रतिवादी— स्वप्नामधें 'शून्यमेव तत्त्वम्' असें एक वेदवाक्य म्हणून कळलें असें समजा. तर त्या स्वाप्नवेदावर स्वप्नामधें 'भ्रान्ति, अज्ञान, लुच्चेपणा असला दोष नाही' असा जरी निश्चय असला तरी जागृत झाल्यावर स्वाप्नवेदाचें अप्रामाण्य ठरतें. तर मग जागृतीमधील प्रसिद्ध वेदावर देखील अप्रामाण्याची शंका कां न यावी? दोन्ही वेदांची रीत सारखीच आहे. स्वप्नांतील प्रत्यक्ष खोटें असतें म्हणून जर जागृतीमधील प्रत्यक्षहि खोटें ठरत असेल तर स्वप्नां-तील वेद खोटा म्हणून जागृतीमधील वेद खोटा अशी

निश्चयेऽप्यप्रामाण्यदर्शनस्य वेदेऽपि समानत्वात्; (८२) स्वप्नवैषम्यानुभवस्तूभयत्रापि समानः- (८३) इति चेत्, न, सत्त्वप्रत्यक्षाद्वैतागमयोः क्लृप्तदोषाभावनिश्चयस्य समानत्वेन प्रामाण्यशङ्कायामप्रतिबन्धकत्वात्। (८४) न हि सत्प्रतिपक्षे उभयत्र दोषाभावनिश्चयः किमत्र तत्त्वमिति जिज्ञासां प्रतिबध्नाति, (८५) विरुद्धविशेषादर्शनकालिकस्यैव विशेषदर्शनस्य शङ्काप्रतिबन्धकत्वात्, (८६) अवच्छेदकवृत्त्यनित्यत्वेन च साक्षिप्रत्ययस्य दोषजन्यत्वोक्तेः। (८७) अत एव यत्- उक्तं तार्किकैः- 'तदेव ह्याशङ्क्यते यस्मिन्नाशङ्क्यमाने स्वक्रियाव्याघातादयो दोषा न भवन्ति'। (८८) उक्तं च भट्टवार्तिके बौद्धं प्रति- 'इह जन्मनि केषांचिन्न तावदुपपद्यते। योग्यवस्था-

---

शंका येणें स्वाभाविक आहे. (८२) तुम्हीं म्हणाल कीं, स्वाप्नवेदाहून जागृतीमधील वेदाचें वैषम्य स्पष्टच अनुभवाला येतें. तर आम्हीं म्हणतों कीं, स्वप्नांतील प्रत्यक्षाहून जागृतीमधील प्रत्यक्षाचें वैषम्यहि स्पष्टच अनुभवाला येतें. दोहोंकडे अनुभव सारखाच. तात्पर्य, जागृतीमधील प्रत्यक्षाला स्वप्नांतील प्रत्यक्षाचा दृष्टांत जमत नाही. (८३) वादी— शंका येणार नाही असें आम्हीं म्हणत नाही. घटसत्त्वाच्या प्रत्यक्षावर आणि अद्वैतागमावरहि प्रामाण्याची शंका येण्याला कांहीच अडचण नाही. दोघांवरहि क्लृप्त दोषांच्या अभावाचा निश्चय सारखाच आहे. (८४) उदाहरणार्थ- 'शब्दः नित्यः, श्रावणत्वात्, शब्दत्ववत्', 'शब्दः अनित्यः, कृतकत्वात्, घटवत्' इत्यादि सत्प्रतिपक्षामधें श्रावणत्व आणि कृतकत्व या दोन्ही हेतूंवर जरी दोषाभावाचा निश्चय असला तरी तो 'किमत्र तत्त्वम्?' म्ह० 'तर मग शब्द खरोखरी कसा आहे?' 'या दोन हेतूंमधें व्याप्तिमान् असून पक्षधर्म असणारा हेतु कोणता?' असल्या जिज्ञासेचा प्रतिबंध करीत नाही. म्हणजे दोषाभावाचा निश्चय असला तरी प्रत्येक हेतूवर प्रामाण्याची शंका येतेच. तात्पर्य, शंकेचा प्रतिबंध दोषाभावनिश्चयानें होत नाही. (८५) शंकेचा प्रतिबंध वास्तविक विशेषदर्शनानें होत असतो. ज्या पदार्थाविषयीं शंका येणार त्याचा एखादा विशेष धर्म म्ह० असाधारण धर्म कळला तर मात्र शंका येत नाही. परंतु ज्यावेळीं विशेषधर्माचें ज्ञान होईल त्यावेळीं त्या विशेषधर्माशीं विरुद्ध अशा दुसऱ्या एखाद्या विशेषधर्माचें ज्ञान झालेलें नसावें. तात्पर्य, विरुद्ध अशा विशेषधर्माचें दर्शन ज्यावेळीं नसेल अशा वेळीं एका विशेषधर्माचें ज्ञान झालें तर त्यामुळें प्रमात्वाभावाच्या शंकेचा प्रतिबंध होतो. (८६) म्हणूनच पूर्वीं आम्हीं साक्षीची अवच्छेदक जी मनोवृत्ति किंवा अविद्यावृत्ति ती अनित्य असल्यानें साक्षिप्रत्यक्षहि दोषजन्य असतें असें सांगितलें आहे. दोषजन्यत्वशंकेमुळेंच तेथें अप्रमात्वाचा संशय येत असतो.

सांगावयाचा मुद्दा असा कीं, 'सन् घटः' इत्यादि घटादिकाच्या सत्त्वाच्या प्रत्यक्षावर शंका येण्याला कांही प्रतिबंधक नाही. अद्वैतागमावरहि शंका येईल पण तिचा निरास अपौरुषेयत्व, नित्यत्व इत्यादि विशेषधर्माच्या दर्शनानें होतो, पण घटसत्त्वाच्या प्रत्यक्षावरील शंकेचा निरास होत नाही. कारण, तेथें शंकेचा निरास करण्याला समर्थ असें विशेषदर्शन नसतें.

(८७) म्हणूनच प्रतिवादीच्या पुढील शंकेचाहि निरास होतो. त्या शंकेला तार्किकांचा आणि भाट्टवार्तिकाचा आधार प्रथमतः दिला आहे. तार्किकांनीं म्हटलें आहे कीं- 'ज्याच्या विषयीं शंका आली असतां स्वक्रियाव्याघात इत्यादि दोष येत नसतील त्या पदार्थाविषयीं शंका येऊं शकते'. आपल्याला जें सिद्ध करावयाचें आणि ज्यावरून सिद्ध करावयाचें त्यांच्यामधें शंकेमुळें जर कांही बिघाड होत नसेल तरच शंका संभवते असें तार्किकांचें म्हणणें. (८८) भाट्टांच्या श्लोकवार्तिकामधें बौद्धांना उत्तर दिलें आहे कीं- 'या वर्तमान जन्मामधें तरी सर्व विश्वाच्या बाधाचें ज्ञान कोणालाहि होत नाही. मग जर पुढील जन्मीं कोणी मोठा सर्वज्ञ योगी बनलाच - वास्तविक तसें शक्यच नाही - तर मग त्या अपूर्वज्ञानवाल्या योग्याला सगळ्या विश्वाच्या बाधाचें ज्ञान होईल कीं काय हें आम्हांला समजत नाही'. विश्वबाधाचें ज्ञान होऊं शकत नाही असें याचें तात्पर्य आहे.

गतानां तु न विघ्नः किं भविष्यति ॥ ' इति । (८९) तथा च प्रामाण्यस्योत्पत्तौ ज्ञप्तौ च स्वतस्त्वात् (९०) इह चोत्पत्तिस्वतस्त्वापवादस्य दोषस्य ज्ञप्तिस्वतस्त्वापवादस्य बाधस्य चादर्शनात् (९१) निर्मूलशङ्कायाश्च स्वक्रियाविरोधेनानुत्थानाभ्युपगमात् (९२) स्वस्थं प्रत्यक्षस्य प्रामाण्यम् – इति,

---

(८९) आतां मुख्य शंका अशी– प्रामाण्याच्या उत्पत्तीचें आणि ज्ञप्तीचें म्ह० ज्ञानाचें स्वतस्त्व असतें असा वादीचाच सिद्धान्त आहे. (९०) परंतु 'सन् घटः' या प्रत्यक्षज्ञानाच्या सामग्रीमधें उत्पत्तीच्या स्वतस्त्वाचा अपवाद करणारा दोष दिसत नाही आणि ज्ञप्तीच्या स्वतस्त्वाचा अपवाद करणारा जो बाध तोहि दिसत नाही. जर ज्ञानाच्या जनक सामग्रीमधें कांही दोष अन्तर्भूत असेल तर तो दोष प्रामाण्योत्पत्तीच्या स्वतस्त्वाचा अपवाद करतो म्ह० ज्ञान दोषजन्य असेल तर ज्ञानावर प्रामाण्य उत्पन्न होत नसून अप्रामाण्य उत्पन्न होतें. म्हणून तेथें प्रामाण्योत्पत्तीच्या स्वतस्त्वाचा अपवाद होत असतो. तसेंच जेथें बाध येत असेल तेथें ज्ञानाच्या प्रामाण्याची जी ज्ञप्ति म्ह० ज्ञान त्याच्या स्वतस्त्वाचा अपवाद होत असतो म्ह० बाध येत असल्यास ज्ञानद्वारा प्रामाण्याचें स्वतस्त्वहि सिद्ध होत नाही. (९१) शिवाय, स्वक्रियेशीं म्ह० स्वतःच्या कर्तव्याशीं म्ह० शंका करणाऱ्याच्या ध्येयाशीं विरोध येईल म्हणून स्वक्रियेशीं विरोध करणाऱ्या निराधार अशा शंकेची उत्पत्ति होऊं शकत नाही असें सर्वच मानतात. (९२) या सर्व विचारावरून घटसत्त्वाच्या प्रत्यक्षाचें प्रामाण्य स्वस्थ म्ह० निरोगी, कुशल, अबाधित, निरपवाद असेंच सिद्ध होतें.

प्रामाण्याच्या उत्पत्तितः आणि ज्ञप्तितः स्वतस्त्वाचें थोडें विवेचन येथें केलें पाहिजे. कोणतेंहि उत्पन्न झालेलें ज्ञान प्रमा असतें कीं अप्रमा असतें म्ह० खरें असतें कीं खोटें असतें याविषयीं मीमांसक आणि नैयायिक यांच्यामधें मतभेद आहे. प्रामाण्याचा स्वतस्त्वपक्ष मीमांसकांचा असून परतस्त्वपक्ष नैयायिकांचा आहे. अप्रामाण्याचें परतस्त्व मात्र दोघांनाहि सारखेंच मान्य आहे. ज्ञानाचें प्रामाण्य म्ह० 'तद्वति तत्प्रकारकत्व' आणि अप्रामाण्य म्ह० 'तदभाववति तत्प्रकारकत्व' होय. मीमांसकांचें म्हणणें असें कीं, ज्या कारणसामग्रीनें ज्ञान उत्पन्न होतें त्याच सामग्रीनें ज्ञानाबरोबरच त्याचें प्रामाण्यहि उत्पन्न होतें. यालाच उत्पत्तितः स्वतस्त्व, उत्पत्तिस्वतस्त्व किंवा प्रामाण्यस्वतस्त्व असें म्हणतात. स्व म्ह० ज्ञानाची जनक सामग्री. त्या स्वनेंच प्रामाण्य उत्पन्न होणें म्हणजे स्वतस्त्व. ज्ञानाचा खरेपणा स्वतःसिद्ध आहे असें मीमांसकांचें मत. आतां नैयायिकांचें असें म्हणणें कीं, ज्ञानाचा खरेपणा स्वतःसिद्ध नाही. ते असें म्हणतात कीं, ज्ञानाच्या सामग्रीनें ज्ञान उत्पन्न होतें पण ज्ञानाचें प्रामाण्य त्याच सामग्रीनें ज्ञानाबरोबर उत्पन्न होत नाही. प्रामाण्याच्या उत्पत्तीचें कारण गुण या नांवाचें ज्ञानसामग्रीहून निराळेंच असतें. प्रामाण्य हें गुणजन्य आहे. पर म्ह० ज्ञानसामग्रीहून भिन्न. त्या परामुळें प्रामाण्य उत्पन्न होतें. यालाच प्रामाण्याचें उत्पत्तितः परतस्त्व म्हणतात.

याप्रमाणें उत्पत्तितः स्वतःप्रामाण्य आणि उत्पत्तितः परतःप्रामाण्य पाहिलें. आतां ज्ञप्तितः स्वतःप्रामाण्य आणि ज्ञप्तितः परतःप्रामाण्य पहावयाचें. चक्षूनें 'अयं घटः' असें जें ज्ञान होतें त्याला व्यवसाय असें म्हणतात. आणि घटाच्या ज्ञानाचें ज्ञान 'घटं अहं जानामि' असें होतें त्याला अनुव्यवसाय म्हणतात. कोणत्याहि प्रमाणानें होणाऱ्या ज्ञानाला व्यवसाय म्हणतात आणि ज्ञानाच्या ज्ञानाला अनुव्यवसाय म्हणतात. व्यवसायात्मक ज्ञानाचें ज्ञान होतें असें नैयायिक मानतात. ज्ञान स्वप्रकाश असल्यानें तें स्वतःच भासतें, ज्ञानाचें ज्ञान निराळें नसतेंच, असें प्राभाकर मीमांसक मानतात. ज्ञानाचें ज्ञान असतें पण तें अनुव्यवसायात्मक नसून ज्ञाततालिंगक अनुमानानें होणारें अनुमितिरूप असतें असें भाट्टमीमांसक मानतात. आणि ज्ञानाचें ज्ञान अनुव्यवसायात्मक म्ह० प्रत्यक्षात्मक असतें असा 'मुरारेस्तृतीयः पन्थाः' आहे. मुरारिमिश्र मीमांसकच आहेत. आतां व्यवसायात्मक ज्ञान ज्या अनुव्यवसायादिज्ञानानें कळतें त्या अनुव्यवसायादिज्ञानानेंच व्यवसायात्मक ज्ञानाचें प्रामाण्यहि कळतें. यालाच ज्ञप्तितः स्वतःप्रामाण्य म्हणतात. ज्ञप्ति म्ह० ज्ञानाचें ज्ञान. जें ज्ञानाचें ज्ञान तेंच ज्ञानप्रामाण्याचेंहि ज्ञान. स्व म्ह० ज्ञानाचें ज्ञान. स्वतः म्ह० ज्ञानाच्या ज्ञानानें. नैयायिकांचें मत असें कीं, अनुव्यवसायानें

(९३) तदपि निरस्तम्, आगमादिप्रमाणमूलकशङ्काया एव स्वीकारात्। (९४) रूप्यादिनिषेधस्य तु 'नेदं रजतम्' इत्यादेरद्वैतश्रुत्यनुगुणत्वेन नाप्रामाण्यशङ्कास्कन्दनम्। (९५) अतो न वृद्धिमिच्छतो मूलहान्यापत्तिः। (९६) नापि 'सन् घटः' इत्यादेः 'नेदं रजतम्' इत्यनेन समानयोगक्षेमता, (९७) अद्वैतश्रुतिविरोधाविरोधाभ्यां विशेषात्। (९८) अत एव-सौषुप्तिकानन्दा-

---

म्ह० ज्ञानाच्या ज्ञानानें ज्ञानाचें प्रामाण्य कळत नाही. प्रथमतः एखाद्या पदार्थाचें ज्ञान होतें. मग मनुष्य तो पदार्थ घ्यायला जातो. ज्ञात झालेला पदार्थ तेथें असला तर मनुष्याची प्रवृत्ति सफल झाली म्हणावयाची. प्रवृत्ति सफल झाल्यास त्यावरून 'पूर्वी आपल्याला जें ज्ञान झालें होतें तें खरें होतें' असें अनुमानानें कळतें. आणि जर ज्ञात झालेला पदार्थ तेथें नसला तर मनुष्याची प्रवृत्ति विफल होते. विफल-प्रवृत्तीवरून 'पूर्वी आपल्याला जें ज्ञान झालें तें खोटें ठरलें' असें अनुमानानें कळतें. एवंच प्रवृत्ति सफल किंवा निष्फल झाल्यास क्रमानें ज्ञानाचें प्रामाण्य किंवा अप्रामाण्य कळतें. अर्थात् ज्ञानाच्या ज्ञानानें ज्ञानाचें प्रामाण्य कळत नाही. म्हणून ज्ञानप्रामाण्य स्वतोग्राह्य नसून परतोग्राह्य आहे. पर म्ह० ज्ञानाच्या ज्ञानाहून भिन्न अशा सफलप्रवृत्तीवरून झालेली अनुमिति होय. परतः म्ह० त्या निराळ्या अनुमितीनें ज्ञानप्रामाण्य समजतें म्हणून ज्ञानप्रामाण्य हें ज्ञप्तितः परतोग्राह्य आहे. आतां, कांही दोषामुळें ज्ञानाच्या ठिकाणीं अप्रामाण्य उत्पन्न होतें. अप्रामाण्य दोषजन्य असतें. ज्ञानाच्या जनक सामग्रीनें अप्रामाण्य उत्पन्न होत नाही. म्हणून अप्रामाण्य उत्पत्तितः परतः आहे हें सर्वांना मान्य आहे. ज्ञानाच्या अप्रामाण्याचें ज्ञानहि अनुव्यवसायादिकाहून भिन्न अशा अनुमानानेंच होतें. म्हणून अप्रामाण्याला ज्ञप्तितः परतस्त्व आहे हेंहि सर्वांना मान्य आहे.

(९३) 'प्रत्यक्षस्य प्रामाण्यं स्वस्थम्' अशी जी प्रतिवादीची शंका तिचा निरास पूर्वी सांगितलेल्या युक्तीनें होतो. 'सन् घटः' इत्यादि प्रत्यक्षावर अप्रामाण्याची शंका येते, पण अशी शंका सर्व ठिकाणींच येते असें नाही. जर शंकेला कांहीतरी आगमादिक प्रमाणाचा आधार असेल तरच शंका येते असें आमचें म्हणणें आहे. निर्मूल शंका आम्ही मानीत नाही. असें त्या शंकेवर उत्तर आहे. (९४) 'नेदं रजतम्' 'नायं सर्पः' इत्यादि जो शुक्तिरजतादिकाचा निषेध म्ह० निषेधाचें ज्ञान तें अद्वैतश्रुतीला अनुगुण असें आहे. अद्वैतश्रुति ब्रह्मातिरिक्त सर्वाचाच निषेध करते. आणि 'नेदं रजतम्' हें प्रत्यक्ष ज्ञान ब्रह्मभिन्नापैकीं एका अंशाचा म्ह० रजताचा निषेध करतें. म्हणून 'नेदं रजतम्' इत्यादि निषेध अद्वैतश्रुतीला अनुसरूनच आहे. म्हणून त्या निषेधाच्या ज्ञानाचें आस्कंदन अप्रामाण्याची शंका करीत नाही म्ह० निषेधाच्या ज्ञानावर अप्रामाण्याची शंका हल्ला करूं शकत नाही म्ह० शंका येत नाही. (९५) अर्थात् 'वृद्धिमिच्छतो मूलहान्यापत्तिः' असा जो प्रतिवादीनें आम्हांला टोमणा मारला आहे तो अस्थानीं आहे. वृद्धि म्ह० व्याज. मूल म्ह० मुद्दल. व्याज मिळण्याच्या आशेनें एखाद्याला कर्ज दिलें. पण व्याज तर मिळालेंच नाही, उलट मुद्दलहि बुडालें. याला 'वृद्धिमिच्छतो मूलहान्यापत्तिः' असें म्हणतात. हा एक न्याय आहे. प्रकृतस्थळीं शुक्तिरजताचा दृष्टांत हें मुद्दल. आणि त्यावरून आम्हीं प्रपंचाच्या मिथ्यात्वाचें अनुमान करणार म्हणून मिथ्यात्वानुमान हें झालें व्याज. प्रतिवादीचें म्हणणें कीं, व्याज तर बुडालेंच पण मुद्दलहि बुडतें आहे. परंतु आम्हीं सांगतों कीं, आमचें मुद्दलहि बुडत नाही आणि त्यावर व्याजहि आम्हांला पुरेपूर मिळालें आहे. तो न्याय आमच्यावर लागूं होत नाही.

(९६) प्रतिवादीची आणखी एक शंका अशी आहे– 'सन् घटः' हें प्रत्यक्ष आणि 'नेदं रजतम्' हें बाधज्ञान हीं दोन्ही समानयोगक्षेम आहेत म्ह० तीं एकाच रितीचीं आहेत. (९७) पण ही शंका चुकीची आहे. कारण, 'सन् घटः' या घटसत्त्वाच्या प्रत्यक्षाला अद्वैतश्रुतीचा विरोध आहे, आणि 'नेदं रजतम्' या निषेधज्ञानाला अद्वैतश्रुतीचा विरोध नसून आनुकूल्य आहे. एवंच त्या दोघांमधें मोठाच फरक आहे. म्हणून समानयोगक्षेमता नाही.

(९८) प्रतिवादीचा आणखी एक आक्षेप असा आहे– 'सन् घटः' हा प्रत्यक्षात्मक अनुभव जर अप्रमाण मानावयाचा तर सुषुप्तिकाळीं असलेला जो आनंदाचा

नुभवस्याप्यप्रामाण्ये कथमात्मन आनन्दरूपता तात्त्विकी ? (९९) आनन्दश्रुतेरनुभूतातात्त्विकानन्दानुवादकत्वोपपत्तेः- (१००) इत्यपास्तम्, आनन्दस्य ब्रह्मरूपत्वेनाद्वैतश्रुतिविरोधाभावेन तदप्रामाण्यप्रयोजकाभावात् । (१०१) अत एव नाऽऽनन्दश्रुतेरप्रामाण्यम् । (१०२) तदुक्तं खण्डने- 'अत्यन्तासत्यपि ज्ञानमर्थे शब्दः करोति हि । अबाधात्तु प्रमामत्र स्वतःप्रामाण्यनिश्चलाम् ॥' इति । (१०३) उक्तं च सुरेश्वरवार्तिके- 'अतोऽवबोधकत्वेन दुष्टकारणवर्जनात् । अबाधाच्च प्रमाणत्वं वस्तुन्यक्षादिवच्छ्रुतेः ॥' इति । (१०४) अत्र चाक्षादिवदिति निदर्शनं व्यावहारिकप्रामाण्यमात्रेणेति द्रष्टव्यम् । (१०५) एवं च तात्त्विकप्रामाण्याभावेऽपि प्रत्यक्षादीनां

अनुभव तोहि अप्रमाण मानावा लागेल. आणि तसें मानल्यास आत्म्याची आनंदरूपता देखील तात्त्विक अशी मानतां येणार नाही. (९९) वादी म्हणेल कीं, 'आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्' इत्यादि आनंदश्रुति आत्म्याचें आनंदरूपत्व सांगते. म्हणून आनंदरूपता तात्त्विक ठरते. पण आम्हीं त्यावर असें म्हणूं शकूं कीं, सुषुप्तीमधील अनुभविलेला जो अतात्त्विक आनंद त्याचाच अनुवाद आनंदश्रुति करीत आहे. अर्थात् ती श्रुति अनुवादक असल्यानें ती आत्म्याच्या तात्त्विक आनंदरूपतेला प्रमाण होऊं शकत नाही. (१००) आतां या आक्षेपाचें खंडनहि पूर्वीच्याच युक्तीनें होतें. आनंद हा ब्रह्मरूपच आहे, धर्म नव्हे. म्हणून तो ब्रह्मभिन्न नाही. त्यामुळें सुषुप्तीमधील अनुभविलेल्या आनंदाला अद्वैतश्रुतीचा विरोध नाही. तेव्हां अद्वैतश्रुति सौषुप्त आनंदानुभवाच्या अप्रामाण्याची प्रयोजक नाही म्ह० अद्वैतश्रुतीमुळें आनंदानुभवाला अप्रामाण्य येणार नाही. (१०१) आणि म्हणूनच आनंदश्रुतीवरहि अप्रामाण्य येणार नाही. आनंद हा जर ब्रह्माचा धर्म असता तर त्याच्या अनुभवावर आणि आनंदश्रुतीवरहि अप्रामाण्य आलें असतें. परंतु आनंद ब्रह्माचें स्वरूपच आहे. म्हणून अनुभवाला आणि श्रुतीलाहि अप्रामाण्य येत नाही. (१०२) याविषयीं खंडनामधें सांगितलें आहे कीं (हा श्लोक खंडनखंडखाद्याच्या अनुक्रमणिकेमधें नाही.)– "शशशृंग, आकाशकमलिनी इत्यादि शब्द अजीबात नसलेल्या शशशृंगादिपदार्थांचेंहि ज्ञान करून देतो हें प्रसिद्ध आहे. तर मग 'आनन्दो ब्रह्म' इत्यादि श्रुति ब्रह्माच्या तात्त्विक आनंदस्वरूपत्वाविषयीं जें ज्ञान करून देते तें प्रमारूपच असलें पाहिजे आणि श्रुति स्वतःप्रमाण असल्यामुळें तज्जन्य ज्ञानाचें प्रामाण्य अढळच असलें पाहिजे हें काय सांगायला पाहिजे ? ". (१०३) बृहदारण्यकभाष्याच्या संबंधवार्तिकामधें सुरेश्वराचार्यांनीं देखील सांगितलें आहे कीं– "अतः श्रुतेः म्ह० 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतीचें ब्रह्मात्मैकत्ववस्तूविषयीं प्रामाण्य अक्षादिकांप्रमाणें म्ह० चक्षुरादि इंद्रियांप्रमाणेंच सिद्ध होतें. एकतर ती श्रुति दशदाडिमादिवाक्याप्रमाणें म्ह० 'दश दाडिमानि षडपूपाः कुण्डमजाऽजिनं पललपिण्डोऽधोरुकमेतत् कुमार्याः स्फैयकृतस्य पिता प्रतिशीनः– दहा डाळिबें, सहा घारगे, कुण्ड, शेळी, कृष्णाजिन, मासाचा गोळा, मुलीचा हा परकर, स्फैयकृताच्या बापाला पडसें झालें आहे (स्फ्यकृत्चा मुलगा तो स्फैयकृत. स्फ्यकृत् म्हणजे यज्ञांतील स्फ्य नांवाचें लाकडी हत्यार करणारा सुतार)' या वाक्याप्रमाणें अनवबोधक म्ह० जिच्यावरून कांहीच ज्ञान होत नाही अशी नाही, तर अर्थावबोधक आहे. आणि ज्ञानकारणीभूत त्या श्रुतीच्या ठिकाणीं कोणताहि दोष नाही. म्हणून त्या श्रुतीचा किंवा तज्जन्य ज्ञानाचा बाध होत नाही. म्हणून तत्त्वमस्यादिश्रुतीचें प्रामाण्य अबाधित आहे". (१०४) या वार्तिकामधें 'अक्षादिवत्' असा जो दृष्टांत दिला आहे तो तात्त्विक प्रामाण्याच्या दृष्टीनें नसून व्यावहारिक प्रामाण्याच्या दृष्टीनें आहे. श्रुतीचें प्रामाण्य मात्र तात्त्विक आहे हें लक्षांत ठेवावें. एवंच पूर्वींचा आक्षेप आमच्यावर येत नाही. (१०५) आणि स्वक्रियाव्याघातरूप दोषहि आमच्यावर येत नाही. कारण, प्रत्यक्ष इत्यादि व्यावहारिक प्रमाणांना जरी तत्त्वमस्यादिश्रुतीसारखें तात्त्विक प्रामाण्य नसलें तरी आम्हीं व्यावहारिक प्रमाण्य मानलेंच आहे. एवंच

व्यावहारिकप्रामाण्याभ्युपगमात् न स्वक्रियाव्याघातः, (१०६) न वा 'प्रत्यक्षमनुमानं च शास्त्रं च विविधागमाः । त्रयं सुविदितं कार्यं धर्मशुद्धिमभीप्सता ॥' इत्यादिस्मृतिविरोधः । (१०७) तस्मात्सिद्धं बाधनिश्चयेन तच्छङ्कया वा प्रत्यक्षादेरद्वैतागमानुमानाद्यविरोधित्वम् ।

इति भाविबाधोपपत्त्या प्रत्यक्षबाधोद्धारः ।

प्र. २९ – मिथ्यात्वानुमानस्य अनुमानबाधोद्धारः

(१) स्यादेतत् । अध्यक्षस्य भिन्नविषयत्वादिना बाधाक्षमत्वेऽपि अनुमानमेव बाधकं स्यात् । (२) तथाहि–'ब्रह्मप्रमान्येन वेदान्ततात्पर्यप्रमितिजन्यज्ञानान्येन वा मोक्षहेतुज्ञानान्येन वा

स्वक्रियाव्याघात येत नाही. (१०६) किंवा 'प्रत्यक्षमनुमानं च शास्त्रं च विविधागमाः ('०गमम्' असा अन्यत्र पाठ आहे) ' इत्यादि मनुस्मृतीशीं पण विरोध नाही. या स्मृतीनें सांगितलें आहे कीं, 'ज्याला शुद्ध-धर्माचें ज्ञान प्राप्त करून घ्यावयाचें असेल त्यानें प्रत्यक्ष, अनुमान आणि नानाविध–आगमरूप शास्त्र या तीन प्रमाणांचा उत्तम अभ्यास करावा'. या स्मृतीनें प्रत्यक्षादिकांचें प्रामाण्य मानलें आहे. आणि आम्हीं देखील त्यांचें व्यावहारिक प्रामाण्य मानलेंच आहे. एवंच स्मृतीशीं विरोध नाही.

(१०७) सारांश, 'सन् घटः' या प्रत्यक्षाचा बाध होऊं शकतो हें निश्चित आहे. निदान त्याच्या प्रामाण्याविषयीं शंका तरी येतेच. म्हणून तसलें दुर्बल प्रत्यक्ष 'तत्त्वमसि' इत्यादि अद्वैतपर आगमाला आणि तदनुसारिमिथ्यात्वानुमानाला विरोध करूं शकत नाही ही गोष्ट सिद्ध झाली.

याप्रमाणें ब्रह्मज्ञान झाल्यावर पुढें होणाऱ्या घटादिकांच्या बाधाची उपपत्ति लागत असल्यानें मिथ्यात्वानुमानाचा प्रत्यक्षानें बाध होत नाही असें सांगणारें प्रकरण पुरें झालें.

प्र. २९

आतां मिथ्यात्वानुमानावर अनुमानानें येणाऱ्या बाधाचा उद्धार करावयाचा म्ह० विश्वसत्यत्वाच्या अनुमानाचा भङ्ग करावयाचा.

(१) प्रतिवादी––'सन् घटः' इत्यादि प्रत्यक्षाचा विषय व्यावहारिकसत्ता आहे, किंवा पारमार्थिक-सत्तेशीं जिचें तादात्म्य भासतें अशी सत्ता प्रत्यक्षाचा विषय आहे. म्हणून तें प्रत्यक्ष घटादिकाच्या पारमार्थिक-सत्तेचा अभाव म्हणजे मिथ्यात्व सांगणाऱ्या श्रुतीचा किंवा अनुमानाचा बाध करण्याला समर्थ नसलें तरी आमचें पुढील अनुमानच त्यांचा बाध करूं शकेल. अध्यक्ष म्ह० प्रत्यक्ष. क्षम म्ह० समर्थ. अध्यक्ष हें बाधाक्षम म्ह० बाध करण्याला असमर्थ आहे. कां? तर तें भिन्नविषयक आहे म्ह० त्याचा विषय वादीच्या श्रुत्यनुमानांच्या विषयाहून भिन्न आहे म्हणून. बाध्य-बाधकभाव समानविषयकांमधेंच असतो. (२) आमचें अनुमान असें– 'ब्रह्मप्रमान्येन अबाध्यत्वे सति असत्त्वान-धिकरणत्वे सति ब्रह्मान्यत्' हा पक्ष. ब्रह्मान्यत् म्ह० ब्रह्माहून भिन्न घटादिक हा पक्ष. त्याला विकल्पानें तीन विशेषणें द्यावयाचीं आहेत. या तीनहि विशेषणांचा उपयोग पुढें उत्तरपक्षामधें येईल. त्यांपैकीं 'ब्रह्मप्रमा-न्येन अबाध्यत्वे सति' असें पहिलें वैकल्पिक विशेषण. ब्रह्माची प्रमा म्ह० यथार्थज्ञान म्ह० ब्रह्माचा साक्षा-त्कार. ब्रह्मप्रमेहून भिन्न अशा कोणत्याहि ज्ञानानें घटादिकाचा बाध होत नाही. अर्थात् प्रसिद्ध घट हा ब्रह्मप्रमान्याबाध्य असून ब्रह्मभिन्न आहे. म्हणून तसला घट पक्ष.

'वेदान्ततात्पर्यप्रमितिजन्यज्ञानान्येन अबाध्यत्वे सति' असें दुसरें वैकल्पिक विशेषण आहे. 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्' या वेदान्ताचें तात्पर्य 'ब्रह्मच सत्य, दुसरें कांही सत्य नाही' हें होय. या तात्पर्याची प्रमिति म्ह० यथार्थज्ञान, त्याच्यामुळें 'ब्रह्मभिन्न मिथ्या होय' असें ज्ञान उत्पन्न होतें आणि या वेदान्ततात्पर्यप्रमितिजन्यज्ञानानें घटादिकाचा बाध होतो. परंतु त्याच्याहून अन्य ज्ञानानें घट अबाध्य आहे. घटादि विश्वाचा बाध वेदान्ततात्पर्यप्रमितिजन्य-

अबाध्यत्वे सत्यसत्त्वानधिकरणत्वे सति ब्रह्मान्यत् (३) विमतं वा सत्, परमार्थसद्वा, प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्वे सत्यसद्विलक्षणत्वात्, ब्रह्मवत्, व्यतिरेकेण शशशृङ्गवद्वा' – (४) इति चेत्, न, त्वन्मते प्रातिभासिकस्याप्यसत्त्वेन व्यर्थविशेषणतया व्याप्यत्वासिद्धेः, (५) अस्मन्मतमाश्रित्य हेतूकरणे च देहात्मैक्ये ब्रह्मज्ञानेतराबाध्ये व्यभिचारात्। (६) न हि प्रातिभासिकत्वं ब्रह्मज्ञानेतर-

---

ज्ञानाहून अन्यज्ञानानें होत नाही. आणि तें घटादिक ब्रह्मभिन्न आहे म्हणून तो घटादिक पक्ष.

'मोक्षहेतुज्ञानान्येन अबाध्यत्वे सति' असें तिसरें वैकल्पिक विशेषण आहे. मोक्षाला हेतुभूत जें ज्ञान त्याच्याहून अन्यज्ञानानें बाध नसणें. 'ब्रह्मैव इदं सर्वम्' असें ज्ञान मोक्षाचें कारण आहे. त्यानें घटाचा बाध होईल. पण त्या ज्ञानाहून इतर कोणत्याहि ज्ञानानें घटादिकाचा बाध होत नाही. आणि तो ब्रह्मभिन्न आहे. म्हणून मोक्षहेतुज्ञानान्याबाध्य ब्रह्मभिन्न घट हा पक्ष.

हीं तीन विशेषणें वैकल्पिक आहेत. असत्त्वानधिकरणत्व असें आणखी एक विशेषण आहे. पण तें वैकल्पिक नसून स्थिर आहे म्ह० प्रत्येक वैकल्पिक विशेषणाच्या जोडीला हें विशेषण धरावयाचें आहे. घट हा असत्त्वाचें अधिकरण नाही. घटावर असत्त्व हा धर्म नसतो. शशशृंग असत्त्वाधिकरण आहे किंवा (द्वैतमतानें) शुक्तिरजत असत्त्वाधिकरण आहे.

एवंच 'ब्रह्मप्रमान्याबाध्यत्वे सति असत्त्वानधिकरणत्वे सति ब्रह्मान्यत्' हा पक्ष. किंवा 'वेदान्ततात्पर्यप्रमितिजन्यज्ञानान्याबाध्यत्वे सति असत्त्वानधिकरणत्वे सति ब्रह्मान्यत्' हा पक्ष. अथवा 'मोक्षहेतुज्ञानान्याबाध्यत्वे सति असत्त्वानधिकरणत्वे सति ब्रह्मान्यत्' हा पक्ष.

(३) या तिन्ही विकल्पामधें दोन दोन विशेषणांनीं विशिष्ट असें ब्रह्मान्यत्व हें पक्षतावच्छेदक आहे. पण एवढें मोठें पक्षतावच्छेदक न ठेवतां विमतत्व म्ह० वादविषयत्व एवढेंच पक्षतावच्छेदक धरावें. एवंच 'विमतं घटादि' असा पक्ष. सत्यत्व किंवा परमार्थसत्यत्व हें साध्य. 'प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्वे सति असद्विलक्षणत्व' हा हेतु. प्रसिद्ध घट प्रातिभासिकत्वाचें अधिकरण नाही म्ह० तो प्रातिभासिक नाही हें वादीला मान्य आहे. आणि तो घट असताहून विलक्षण आहे म्ह० तो असत् नाही हेंहि वादीला मान्य आहे. येथें अन्वयव्याप्ति घेतली तर ब्रह्म हा दृष्टांत, आणि व्यतिरेकानें व्याप्ति घेतली तर शशशृंग हा दृष्टांत. जें जें प्रातिभासिकत्वानधिकरण असून म्ह० प्रातिभासिक नसून असद्विलक्षण असतें तें तें सत्य किंवा परमार्थतः सत्य असतें, जसें ब्रह्म, अशी अन्वयानें व्याप्ति. जें जें सत्य किंवा परमार्थसत्य नसतें तें तें प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्वविशिष्ट असद्विलक्षण असें नसतें, जसें शशशृंग. शशशृंग सत्य किंवा परमार्थसत्य नाही, प्रातिभासिक नाही आणि असद्विलक्षणहि नाही, तर तें असत् आहे. अशी व्यतिरेकानें व्याप्ति.

या चारी अनुमानांनीं घटादि द्वैताचें सत्यत्व सिद्ध होतें आणि या विश्वसत्यत्वाच्या अनुमानांनीं मिथ्यात्वसाधक अनुमानाचा आणि मिथ्यात्वबोधक वेदान्ताचा बाध होतो.

(४) वादी— तुमच्या अनुमानांमधील हेतूवर व्याप्यत्वासिद्धि हा दोष येतो. कारण, तुमच्या मतें प्रातिभासिक रजतादिकालाहि शशशृंगाप्रमाणें असत्त्व म्ह० तुच्छत्व असतें. म्हणून प्रातिभासिकावर व्यभिचार निवारण्याकरितां दिलेलें 'प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्व' हें विशेषण व्यर्थ जातें. कारण, हें विशेषण नसलें तरी व्यभिचार येत नाही. (५) आतां जर शुक्तिरजत तुच्छ नसून प्रातिभासिक असतें असें आमचें मत धरून तुम्हीं हेतूला विशेषण दिलें असेल तर ज्याचा बाध ब्रह्मज्ञानाहून भिन्न अशा ज्ञानानें होत नाही अशा देहात्मैक्यावर व्यभिचार येतो. देहात्मैक्यावर परमार्थसत्यत्व नाही म्हणून साध्याभाव आहे आणि त्याच्यावर तुमचा हेतु आहे. देहात्मैक्य प्रातिभासिक नसून व्यावहारिक आहे. म्हणून तें प्रातिभासिकत्वानधिकरण आहे. (६) प्रातिभासिकत्व हें ब्रह्मज्ञानेतरबाध्यत्वाहून निराळें मुळींच नाही. ब्रह्मज्ञानाहून इतर ज्ञानानें बाध होणें

बाध्यत्वादन्यत्। (७) त्वया हि प्रातिभासिकस्य शुक्तिरूप्यादेरपक्षत्वाय सत्यन्तमाद्यं विशेषणत्रयं विकल्पेन पक्षे प्रक्षिप्तम्। (८) तत्र ब्रह्म वृत्तिव्याप्यमिति मतेनाऽऽद्यम्, (९) तदनभ्युपगमे तु शाब्दप्रमां प्रति तात्पर्यप्रमा हेतुरिति मतेन द्वितीयम्, (१०) अन्योन्याश्रयत्वात् न सा हेतुरिति मतेन तृतीयम्। (११) तथा च प्रातिभासिकस्यासत्त्वानधिकरणत्वमङ्गीकृतमेव, (१२) अन्यथा तुच्छवारकासत्त्वानधिकरणत्वविशेषणेनैव तद्व्यावृत्तावेतावत्प्रयासवैयर्थ्यापत्तेः। (१३) एवं च देहात्मैक्यस्यापि पक्षत्वे बाध एव। (१४) बाधे च सति पक्षविशेषणस्य पक्षत्वस्यासिद्ध्याऽऽश्रयासिद्धिरपि।

म्हणजेच प्रातिभासिकत्व. परंतु देहात्मैक्य ब्रह्मज्ञानाहून इतर ज्ञानानें बाधित होत नाही. म्हणून त्याच्यावर हेतु येतो. आणि साध्याभाव असून हेतु आहे म्हणून व्यभिचार येतो. (७) देहात्मैक्यावर व्यभिचार येण्याचें कारण असें आहे– तुम्हांला प्रातिभासिक असलेलें शुक्तिरजतादिक पक्षामधें धरावयाचें नाही. पक्षामधें तें सापडूं नये म्हणूनच तुम्हीं सत्यन्त अशीं वैकल्पिक तीन विशेषणें दिलीं आहेत. (८) पैकीं पहिलें विशेषण 'ब्रह्म हें वृत्तिव्याप्य असतें' असें मत धरून आहे. ब्रह्मप्रमा म्ह० ब्रह्मविषयक वृत्ति. प्रातिभासिक रजत ब्रह्मप्रमेहून अन्य जें शुक्तिज्ञान त्यानें बाध्य आहे. अर्थात् ब्रह्मप्रमान्याबाध्य म्हटल्यानें प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति होते आणि तें पक्षामधें शिरत नाही. परंतु देहात्मैक्य ब्रह्मप्रमान्यज्ञानानें अबाध्य आहे म्हणून त्याच्यावर व्यभिचार येईल. (९) आतां जर ब्रह्माला वृत्तिव्याप्यत्व मानलें नाही तर पहिलें विशेषण देतां येणार नाही. परंतु प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति व्हायला पाहिजे म्हणून तुम्हीं वेदान्ततात्पर्यप्रमितिजन्यज्ञानान्याबाध्यत्व असें दुसरें विशेषण दिलें आहे. या दुसऱ्या विशेषणाच्या मुळाशीं 'शाब्दप्रमां प्रति तात्पर्यप्रमा हेतुः' हें मत आहे. वाक्याच्या तात्पर्याचें यथार्थज्ञान झालें तर वाक्यार्थाचें यथार्थज्ञान होईल. अर्थात् आकांक्षा–योग्यता–संनिधि यांच्या प्रमाणेंच तात्पर्य हेंहि वाक्यार्थाच्या ज्ञानाचें कारण आहे असें तें मत आहे. प्रातिभासिक रजताचा बाध शुक्तिज्ञानानें होतो. त्याला वेदान्ततात्पर्यप्रमितिजन्यज्ञानाची अपेक्षा मुळींच नसते. आणि शुक्तिज्ञान तात्पर्यप्रमितिजन्यज्ञानाहून अन्य आहे. अर्थात् वेदान्ततात्पर्यप्रमितिजन्यज्ञानान्याबाध्य म्हटल्यानें प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति झाली. परंतु देहात्मैक्य वेदान्ततात्पर्यप्रमाजन्यज्ञानानेंच बाध्य असून अन्यज्ञानानें अबाध्यच आहे म्हणून तें पक्षामधें प्रविष्ट होईल. पण त्याच्यावरच व्यभिचार येईल. (१०) आतां तात्पर्यप्रमा शाब्दप्रमेचें कारण नाही असें मत धरल्यास दुसरें विशेषण देतां येणार नाही. परंतु प्रातिभासिकाला पक्षामधें शिरूं देतां कामा नये म्हणून तुम्हीं मोक्षहेतुज्ञानान्याबाध्य हें तिसरें विशेषण दिलें आहे. 'तात्पर्याची प्रमा शाब्दप्रमेचें कारण कां नाही ?' या प्रश्नाचें उत्तर 'अन्योन्याश्रय येतो' असें आहे. तात्पर्यप्रमा झाली तर शाब्दप्रमा होईल आणि शाब्दप्रमेवरूनच तात्पर्यप्रमा होणार असा तात्पर्यप्रमा आणि शाब्दप्रमा यांच्यामधें अन्योन्याश्रय आहे. (११) परंतु आतां काय झालें कीं, वरील तीन विशेषणें दिल्यामुळें 'प्रातिभासिक पदार्थ असत्त्वाचें अधिकरण नसतो म्ह० प्रातिभासिक पदार्थ असत् म्ह० तुच्छ नसतो' असें प्रतिवादीनें गृहीत धरलें आहे असें ठरतें. (१२) तसें नसतें तर तुच्छाचें म्ह० प्रातिभासिकाचें वारण करण्याकरितां तीन वैकल्पिक विशेषणें देण्याचा जो एवढा खटाटोप केला आहे तो व्यर्थ गेला असता. कारण, असत्त्वानधिकरणत्व या स्थिरविशेषणानेंच प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति होत आहे. (१३) आतां या तीन विशेषणांनीं प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति केली असल्यानें व्यावहारिक असलेलें देहात्मैक्य पक्षामधें सांपडतें. त्यामुळें त्याच्यावर व्यभिचाराप्रमाणें बाधहि येतोच. कारण, तें देहात्मैक्य सत्य किंवा परमार्थसत्य नाही. 'साध्याभाववत्पक्षो बाधः'. (१४) आतां बाध आल्यामुळें पक्षाचें जें पक्षत्व हें स्वाभाविक विशेषण असतें त्याची असिद्धि होणार. त्यामुळें आश्रयासिद्धि म्ह० पक्षासिद्धि म्ह० 'पक्षे पक्षत्वाभावः' हा दोष येतो.

(१५) अत एव स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषजन्यज्ञानाविषयत्वे सतीति वा (१६) स्वबाधकाभिमताबाध्यबाधाविषयत्वे सतीति वा (१७) स्वसमानाधिकरणकर्मप्रागभावसमानकालीनज्ञानाबाध्यत्वे सतीति वा विशेषणप्रक्षेपेऽपि न निस्तारः, (१८) देहात्मैक्ये पूर्वोक्तदोषाव्यावृत्तेरेव ।

---

(१५) अत एव म्ह० पूर्वोक्तदोषाव्यावृत्तेरेव. ज्यापेक्षां देहात्मैक्यावर व्यभिचार, बाध आणि आश्रयासिद्धि हे दोष येतात, त्यांची व्यावृत्ति म्ह० निरास होत नाही, म्हणूनच पूर्वीचीं तीन विशेषणें न देतां नवीनच तीन विशेषणें दिलीं तरी पूर्वोक्त दोष चुकत नाहीत. नवीन तीन वैकल्पिक विशेषणें अशीं – स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषजन्यज्ञानाविषयत्व हें एक विशेषण. स्वस्य बाधकं स्वबाधकम्. स्वबाधकं इति अभिमतं स्वबाधकाभिमतम्. स्वबाधकाभिमतेन बाध्यः स्वबाधकाभिमतबाध्यः. न स्व... बाध्यः स्व... मताबाध्यः. स चासौ दोषश्च. तेन जन्यं च तत् ज्ञानं च. ज्ञानस्य विषयः न भवति इति स्व... ज्ञानाविषयः. तस्य भावः. असा समास. स्व म्ह० प्रातिभासिक रजत. स्वचें बाधक म्हणून मान्य असलेलें म्ह० स्वबाधकत्वानें मान्य असलेलें शुक्तिज्ञान. त्या शुक्तिज्ञानानें रजतभ्रमाचा जनक असलेला जो प्रखर प्रकाशादिक दोष त्याचा बाध होत नाही. जसें 'शङ्खः श्वेतः' या ज्ञानानें पीतत्वाचा बाध होतो, परंतु पीतत्वभ्रमजनक जो पित्तदोष त्याचा बाध होत नाही. स्वबाधकाबाध्यदोषामुळें उत्पन्न होणारें जें 'इदं रजतम्' इत्याकारक ज्ञान त्याचा विषय प्रातिभासिक रजत आहे आणि अविषय ब्रह्मान्य घटादिक पक्ष आहे. 'स्वबाधकाभिमताबाध्यदोषजन्यज्ञानाविषयत्वे सति' या विशेषणानें प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति झाली आणि सर्व व्यावहारिक पदार्थ पक्षामधें आले.

(१६) दुसरें विशेषण 'स्व–बाधक–अभिमत–अ–बाध्य–बाध–अ–विषय–त्व' असें आहे. स्व म्ह० प्रातिभासिक रजत. स्वबाधक शुक्तिज्ञान. शुक्तिज्ञानानें बाध्य 'इदं रजतम्' हें ज्ञान आणि अबाध्य 'नेदं रजतम्' हें बाधकज्ञान. 'नेदं रजतम्' या बाधकज्ञानानें 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचा बाध होतो म्हणून 'इदं रजतम्' हें ज्ञान स्वबाधकाबाध्यबाधविषय झालें. अर्थात् प्रातिभासिक रजतहि बाधविषय झालें. आणि अविषय म्ह० बाधविषयभिन्न देहात्मैक्यादिक सर्व व्यावहारिक पदार्थांचें ज्ञान अर्थात् देहात्मैक्यादिक व्यावहारिक पदार्थ. स्वबाधकाभिमताबाध्य या पदाचा समास पहिल्या विशेषणाप्रमाणें. 'स्वबाधकाभिमताबाध्येन बाधः, तस्य विषयो न भवति' असा पुढील समास. किंवा 'स्वबाधकाभिमताबाध्यश्चासौ बाधश्च, तस्य विषयो न भवति' असा समास करावा. स्व म्ह० शुक्तिरजत. स्वबाधक 'नेदं रजतम्' हें ज्ञान. स्वबाधकानें बाध्य 'इदं रजतम्' हें ज्ञान आणि अबाध्य 'नेदं रजतम्' हा रजतबाध. या बाधाचा विषय म्ह० बाधबाध्य रजत आहे आणि अविषय देहात्मैक्यादि सर्व व्यावहारिक पदार्थ आहेत. हा पक्ष हिंदी भाषांतरकार श्रीरामेश्वरदत्तशर्मा यांचा आहे. या विशेषणानेंहि प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति होते आणि व्यावहारिक पदार्थच पक्षामधें येतात.

(१७) तिसरें वैकल्पिक विशेषण 'स्व–समानाधिकरण–कर्म–प्रागभाव–समानकालीन–ज्ञान – अ–बाध्य–त्व' असें आहे. स्व म्ह० प्रातिभासिक रजत. स्वसमानाधिकरण म्ह० रजताधिकरण जी शुक्ति तिच्यावर राहणारें असें कर्म. त्याचा प्रागभाव म्ह० शुक्तिनिष्ठ कर्माचा प्रागभाव शुक्तीवरच कर्म उत्पन्न होण्यापूर्वीं असतो. या प्रागभावाशीं समानकालीन म्ह० प्रागभाव असतो तेव्हां असणारें ज्ञान म्ह० 'इयं शुक्तिः' किंवा 'नेदं रजतम्' हें ज्ञान. शुक्तीची हालचाल होण्यापूर्वीं हें ज्ञान असूं शकतें. या ज्ञानानें शुक्तिरजताचा बाध होतो आणि देहात्मैक्यादि व्यावहारिक पदार्थांचा बाध होत नाही. या विशेषणानेंहि प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति होऊन देहात्मैक्यादिकांचा पक्षामधें अन्तर्भाव झाला. (१८) आतां या वैकल्पिक तिन्ही विशेषणांनीं प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति झाली पण प्रातिभासिकाला तुच्छत्व मानलें नाही आणि देहात्मैक्यावर व्यभिचार, बाध आणि आश्रयासिद्धि हे दोष आले.

(१९) यत्तु– प्रथमे साध्ये व्यावहारिकसत्त्वमादाय सिद्धसाधनम् , (२०) द्वितीयसाध्ये तु वादिनः परमार्थत्वविशेषणं व्यर्थम् , व्यावर्त्याप्रसिद्धेः– इति, (२१) तन्न, व्यावहारिकसत्त्वं सत्त्वेन व्यवहारमात्रमिति मतेन प्रथमप्रयोगात् । (२२) अनुगतं पृथग्व्यावहारिकं सत्त्वमिति तु मते द्वितीयः प्रयोगः। (२३) न च विशेषणं व्यर्थम् , परार्थानुमाने परं प्रति सिद्धसाधनोद्धारस्य तत्प्रयोजनत्वात् , (२४) ईश्वरानुमाने जन्यकृत्यजन्यमित्यत्र जन्यत्वस्येव (२५) विश्वपरमार्थत्ववादिनं प्रति परमार्थत्वस्य प्रमेयत्वादिवदुपरञ्जकत्वेन विशेषणत्वोपपत्तेश्च । (२६) तस्मात् पूर्वोक्त एव दोषः । (२७) हेतौ च व्यर्थविशेषणत्वदोषः । (२८) यद्यपि मतद्वयेऽपि अप्रामाणिकस्यापि निषेधप्रतियोगित्वाभ्युपगमात्

---

(१९) प्रतिवादीच्या पूर्वोक्त अनुमानांवर त्यांतील साध्याच्या दृष्टीनें दोष कोणी असा देतात– ‘सत्यत्व किंवा पारमार्थिकसत्यत्व असें विकल्पानें साध्य द्विविध आहे. त्यापैकीं पहिल्या साध्यावर सिद्धसाधन येतें. कारण, सत्यत्व या शब्दानें व्यावहारिक सत्यत्वहि धरतां येईल. आणि तें आम्हांला मान्यच आहे. (२०) आतां परमार्थसत्यत्व हें दुसरें साध्य धरलें तर त्यांतील परमार्थत्व हें विशेषण वादीच्या म्ह० प्रतिवादीच्या दृष्टीनें व्यर्थ जातें. कारण, परमार्थत्व या विशेषणानें ज्याची व्यावृत्ति करावयाची असें प्रतिवादीच्या मतानें कांहीच नाही’. (२१) परंतु असा दोष देणें ठीक नाही. कारण, ‘व्यावहारिक सत्त्व म्ह० सत्त्वानें, अस्तित्वानें व्यवहार होणें’ अशा मतानें ‘विमतं सत्’ असा पहिला प्रयोग म्ह० पहिलें साध्य आहे. (२२) आणि अनुगत म्ह० कोणत्याहि व्यावहारिक पदार्थाच्या ज्ञानामधें भासणारें सत्त्व हें एक निराळेंच आहे अशा मतानें परमार्थसत् हा दुसरा प्रयोग आहे म्ह० दुसरें साध्य आहे. म्हणून कोणत्याहि प्रयोगाला वैयर्थ्य येत नाही. (२३) दुसऱ्या प्रयोगांतील परमार्थत्व हें विशेषणहि व्यर्थ नाही. कारण, ‘विमतं सत्’ या परार्थानुमानामधें प्रत्यर्थीच्या म्ह० वादीच्या मतानें सिद्धसाधन हा दोष येईल, तो काढून टाकणें हेंच त्या विशेषणाचें प्रयोजन आहे. (२४) याला उदाहरण– चिंतामणीच्या ईश्वरवादामधें ‘अदृष्टाद्वारकोपादानगोचरजन्यकृत्यजन्यानि समवेतानि जन्यानि’ हा पक्ष, ‘स्वजनकादृष्टान्तरोपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमज्जन्यानि’ हें साध्य, ‘समवेतत्वे सति प्रागभावप्रतियोगित्वात्’ हा हेतु, ‘यदेवं तदेवं यथा घटः’ हें उदाहरण, ‘तथा चैतानि’ हा उपनय, ‘तस्मात्तथा’ हें निगमन, असें ईश्वरसाधक अनुमान मांडलें आहे (चौखम्बा–गादाधरी पृ. १९५०). यांतील पक्षामधें ‘जन्यकृति-अजन्यानि’ असें विशेषण आहे. त्यांतील जन्य हें कृतीचें विशेषण जीवाची व्यावृत्ति करण्याकरितां आहे असें वाटतें. पण अदृष्टाद्वारक या विशेषणानेंच जीवाची व्यावृत्ति होत असल्यानें जन्य हें पद व्यावर्तक नसून केवळ उपरंजक म्ह० स्पष्टता करणारें किंवा दृढपरिचय करून देण्याकरितां आहे असें मणिकारानेंच सांगितलें आहे. (२५) तसेंच विश्वाला परमार्थत्व सांगणाऱ्याच्या दृष्टीनें परमार्थत्व या विशेषणाची उपरंजकत्वानें उपपत्ति लागते. म्ह० प्रतिवादीच्या मतानें विश्व हें पारमार्थिक आहे, आणि तसें तें आहे म्हणूनच ‘परमार्थ’ हें सताला विशेषण दिलें आहे. एवंच तें विशेषण व्यावर्तक नसून स्वमतसिद्ध अशी वस्तुस्थिति दाखविणारें आहे म्ह० उपरंजक आहे. याला एक उदाहरण– ‘पर्वतः प्रमेयवह्निमान्’ असें अनुमान मांडलें. आतां वह्नि हा पदार्थ प्रमेय असतोच. प्रमाविषय नाही असा वह्नि नाहीच. अर्थात् प्रमेयत्व हें विशेषण व्यावर्तक नसून उपरंजक आहे. तसेंच येथें समजावें. (२६) तात्पर्य असें कीं, प्रतिवादीच्या अनुमानावर केचिन्मतानें दिलेला दोष येत नाही. म्हणून आम्हीं पूर्वी व्यभिचारादिक दोष सांगितला तोच खरा.

(२७) प्रतिवादीच्या अनुमानांतील हेतूवर मात्र व्यर्थविशेषणत्वाचा दोष येतो. (२८) आतां असें म्हणतां येईल कीं, ‘अप्रामाणिक म्ह० अप्रसिद्ध किंवा प्रमाणानें सिद्ध न होणारा पदार्थहि निषेधाचा म्ह० अभावाचा प्रतियोगी होऊं शकतो हें वादी–

(२९) आरोपितत्वेनोभयसंमतत्वरूपस्य वा प्रतिभासमात्रशरीरत्वरूपस्य वा प्रातिभासिकत्वस्य प्रसिद्धिरस्ति, (३०) अन्यथा सिद्धान्तेऽपि मिथ्यात्वानुमाने प्रातिभासिकान्यस्यैव पक्षीकर्तव्यत्वाद्दोषसाम्यं स्यात्; (३१) तथापि हेतौ प्रातिभासिकत्वविशेषणं व्यर्थम्। (३२) अनधिकरणत्वे सत्यसत्त्वानधिकरणत्वमात्रस्यैव परमार्थसत्त्वसाधकत्वोपपत्तेः; (३३) शुद्धमेव हि ब्रह्म दृष्टान्तत्वेनाभ्युपेयम्, धर्मवतो दृष्टान्तत्वे साध्यवैकल्यापत्तेः। (३४) साध्यं तु बाधाभावरूपत्वादधिकरणस्वरूपमेव, न धर्मः, धर्म्यतिरिक्ताभावानभ्युपगमस्योक्तत्वात्। (३५) तथा च चक्षुस्तैजस-

---

प्रतिवादी दोघांच्याहि मतें मानलेलें आहे. (२९) म्हणून प्रातिभासिक म्ह० आरोपित, ज्याचा आरोप म्ह० अध्यास असतो तें प्रातिभासिक, असें दोघांच्याहि मतानें प्रातिभासिकत्वाचें स्वरूप धरतां येईल. किंवा प्रतिभासमात्रशरीरत्व म्ह० ज्याला भासण्यापलीकडे स्वरूप नाही तें प्रातिभासिक असें प्रातिभासिकत्वाचें स्वरूप धरतां येईल. त्यामुळें प्रातिभासिकत्वाची दोन्ही मतीं प्रसिद्धि येते. (३०) अशी प्रसिद्धि न धरल्यास सिद्धांतपक्षीं देखील प्रतिवादीसारखाच दोष येईल. कारण, मिथ्यात्वानुमानामध्यें प्रातिभासिकाहून अन्यालाच म्ह० व्यावहारिकालाच पक्षामध्यें धरावें लागेल. एवंच पक्षाला प्रातिभासिकान्य असें किंवा या अर्थाचें दुसरें एखादें विशेषण द्यावें लागेल. पण प्रातिभासिकत्व तर अप्रसिद्ध असणार. अर्थात् अप्रसिद्धविशेषणत्व हा दोष सिद्धांतपक्षावरहि येईल. त्यापेक्षां प्रातिभासिकत्वाची प्रसिद्धिच मानली पाहिजे. परंतु मग प्रतिवादीच्या अनुमानांतील पक्षावरहि अप्रसिद्धविशेषणत्व हा दोष देतां येणार नाही'. (३१) तरीपण प्रतिवादीच्या अनुमानांतील हेतूला दिलेल्या प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्व या विशेषणांतील प्रातिभासिकत्व हा अंश व्यर्थ होतोच. (३२) कारण, 'अनधिकरणत्वे सति असद्विलक्षणत्वात् म्ह० अनधिकरणत्वे सति असत्त्वानधिकरणत्वात्' एवढाच हेतु ठेवला तरी तो परमार्थसत्त्वाचा साधक होऊं शकतो. त्याला परमार्थसत्त्वाचें साधकत्व उपपन्न होतेंच. (३३) दृष्टान्तावर साध्यवैकल्यहि येणार नाही. कारण, शुद्ध ब्रह्मच दृष्टान्त धरला पाहिजे. धर्मविशिष्ट ब्रह्म म्ह० सगुण ब्रह्म दृष्टांत धरला तर मात्र दृष्टांतावर साध्यवैकल्य येईल. कारण, धर्मविशिष्ट ब्रह्म परमार्थसत्य नसतें. (३४) परंतु शुद्ध ब्रह्मच दृष्टांत धरल्यानें साध्य असलेल्या परमार्थसत्यत्वाचा अर्थ बाधाभाव असा धरला पाहिजे, साध्य बाधाभावरूप धरलें पाहिजे. ज्याचा केव्हांहि बाध होत नाही तें परमार्थसत्य. आतां बाधाभाव हा अभावरूप असल्यानें तो अधिकरणस्वरूपच असणार. तो अधिकरणावर राहणारा धर्म नव्हे. धर्मीहून म्ह० अधिकरणाहून त्यावरील अभाव आम्हीं निराळा मानीत नाही हें पूर्वीं सांगितलेंच आहे. हेतूवर मात्र व्यर्थविशेषणत्व हा दोष येतोच. (३५) आतां जरी असें म्हणतां येईल कीं – "असिद्धीचें म्ह० स्वरूपासिद्धीचें निवारण विशेषणामुळें होत असेल तर त्याला सार्थकत्व मानतां येतें. व्यभिचारदोषाचें निवारण करणारें विशेषण व्याप्तिग्रहाला उपयोगी पडणारें असल्यामुळें जसें सार्थक ठरतें तसें असिद्धीचें निवारण करणारें विशेषण देखील सार्थक ठरतें. उदाहरणार्थ – चक्षु हें इंद्रिय तैजस म्ह० तेजोजन्य आहे असें अनुमानानें सिद्ध करावयाचें आहे असें समजा. अनुमान असें – 'चक्षुः तैजसम्, रूपादिषु मध्ये रूपस्यैव अभिव्यञ्जकत्वात्, प्रदीपवत्'. रूपरसगंधस्पर्शांपैकीं रूपाचेंच ज्ञान चक्षुरिंद्रिय करून देतें, तें रूपाचेंच केवळ अभिव्यंजक आहे म्हणून दिव्याप्रमाणें तैजस असतें. या अनुमानांतील 'रूपादिषु मध्ये' हें पद प्रदीपदृष्टांतावर हेतूच्या असिद्धीचें निवारण करतें. प्रदीप हा रूपाचाच अभिव्यंजक असतो असें नाही, घटादिकाचाहि तो अभिव्यंजक आहे. त्यामुळें 'रूपस्यैव अभिव्यञ्जकत्वात्' हा हेतु प्रदीपावर असिद्ध ठरतो. त्यामुळें व्याप्तिज्ञान होणार नाही. 'रूपादिषु मध्ये' हें विशेषण दिल्यानें घटादिकाचा निरास होऊन दृष्टांतावर हेतु सिद्ध होतो आणि व्याप्तिज्ञान होतें. एवंच चक्षूचें तैजसत्व सिद्ध करणाऱ्या अनुमानामधील 'रूपादिषु मध्ये' हें विशेषण दृष्टांतावरील असिद्धीचें निवारण करणारें असलें तरी तें व्याप्तिग्रहाला

त्वानुमाने रूपादिषु मध्ये इत्यस्यासिद्धिवारकस्यापि व्याप्तिग्रहौपयिकत्वेन (३६) व्यभिचार-वारकविशेषणतुल्यतया यद्यपि सार्थकत्वम्, व्यभिचारवारकस्यापि सार्थकत्वे व्याप्तिग्रहौपयिकत्व-मात्रस्य तन्त्रत्वात्; (३७) तथापि 'क्षित्यादिकं न कर्तृजन्यम्, शरीराजन्यत्वात्' इत्यत्र शरीर-स्येव व्याप्तिग्रहानुपयोगित्वेन प्रातिभासिकत्वस्य वैयर्थ्यमेव, (३८) आकाशादावजन्यत्वकर्तृ-जन्यत्वाभावयोरिव (३९) निर्धर्मके ब्रह्मण्यनधिकरणत्वपरमार्थसत्त्वयोर्व्याप्तिग्रहोपपत्तेः। (४०) तथा चैकामसिद्धिं परिहरतो द्वितीयासिद्ध्यापत्तिः। (४१) स्वरूपासिद्धिपरिहारार्थं विशेषणं प्रक्षिपतो व्याप्यत्वासिद्धिरित्यर्थः, (४२) व्याप्तावनुपयोगस्य दर्शितत्वात्। (४३) किंच, व्यावहारिक-

---

उपयोगी पडत असल्यानें व्यभिचाराचें निवारण करणाऱ्या विशेषणासारखेंच सार्थक आहे असें म्हटलें पाहिजे. (३६) व्यभिचाराचें निवारण करणाऱ्या विशेषणाला जें सार्थकत्व असतें त्याचें तंत्र म्ह० प्रयोजक म्ह० हेतु तरी व्याप्तिग्रहौपयिकत्व हेंच आहे. व्याप्तीचें ज्ञान होण्याचा तो उपाय आहे. व्यभिचार असेल तर व्याप्तीचें ज्ञान होणें शक्य नाही. व्यभिचार नसेल तरच व्यभिचाराभावरूप व्याप्तीचें ज्ञान होऊं शकेल. त्याला व्यभिचारनिवारक विशेषण उपयोगी पडतें. तर मग असिद्धिनिवारक विशेषणहि व्याप्तिज्ञानाला उपयोगी पडतें म्हणून तें व्यभिचारवारक नसलें तरी सार्थक आहे असें म्हटलेंच पाहिजे". औपयिक म्ह० उपाय. स्वार्थे ठक् प्रत्यय झाला आहे. (३७) तरी पण असें आहे कीं – 'रूपादिषु मध्ये' या विशेषणाप्रमाणें प्रातिभासिक हें विशेषण जर व्याप्ति-ग्रहाला उपयोगी पडणारें असतें तर त्यालाहि सार्थकत्व आलें असतें. परंतु प्रातिभासिकत्व हें विशेषण पक्षावर स्वरूपासिद्धिवारक असलें तरी व्याप्तिग्रहाला त्याचा उपयोग नाही म्हणून त्याला वैयर्थ्यच येतें. याला उदाहरण– 'क्षित्यादिकं कर्तृजन्यम्, कार्यत्वात्' या नैयायिकांच्या अनुमानावर मीमांसकांचें प्रतिपक्ष अनुमान 'क्षित्यादिकं न कर्तृजन्यम्, शरीराजन्यत्वात्' असें आहे. यांतील शरीराजन्यत्व या हेतूमधील शरीर हें पद असिद्धिवारक आहे. अजन्यत्व एवढाच हेतु दिला तर तो क्षित्यादिकांवर बसत नाही. कारण, क्षित्यादिक जन्य आहेत. पण 'शरीराजन्य' असें म्हटलें तर क्षित्यादिकांवर त्याची असिद्धि येणार नाही. क्षिति जन्य असली तरी शरीरजन्य नाही. आतां शरीर हें पद असिद्धिवारक असलें तरी त्याचा व्याप्तिग्रहाला उपयोग नाही. 'जें अजन्य असतें तें कर्तृजन्य नसतें' या व्याप्तीच्या ज्ञानाला शरीरपदाचा कांहीच उपयोग नाही. म्हणून शरीर हें पद असिद्धिवारक असलें तरी व्याप्तिग्रहोपयोगी नाही म्हणून त्याला वैयर्थ्य येतें. (३८) आकाश, काल इत्यादिकांवर अजन्यत्व आणि कर्तृ-जन्यत्वाभाव यांच्या व्याप्तीचें ज्ञान होऊं शकतें. शरीर हें पद दिलें नाही तरी व्याप्तिग्रह थांबत नाही. जें अजन्य असतें तें कर्तृजन्यत्वाभाववत् असतें म्ह० कर्तृजन्य नसतें, जसें आकाश, काल. (३९) तर त्याचप्रमाणें निर्धर्मक अशा ब्रह्मावर अनधिकरणत्व आणि परमार्थ-सत्त्व यांच्या व्याप्तीचें ज्ञान उपपन्न होतें. प्रातिभासिक या पदावांचून व्याप्तिग्रहाचें अडत नाही. जें अनधिकरण असतें तें परमार्थसत्य असतें, जसें ब्रह्म. (४०) सारांश, प्रतिवादी एका असिद्धीचा परिहार करीत आहे तोंच त्याच्यावर दुसऱ्या असिद्धीची आपत्ति येते. (४१) म्हणजे स्वरूपासिद्धीचा परिहार करण्याकरितां प्राति-भासिक या पदाचा निवेश करीत असल्यानें त्याच पदामुळें व्याप्यत्वासिद्धि हा दोष येतो असें तात्पर्य (ही पंक्ति मूलभूत नसून टिप्पणीरूप असावी. ४० या क्रमांकाच्या पंक्तीचा तो अर्थ आहे.). (४२) प्राति-भासिक या पदाचा व्याप्तीला उपयोग नाही हें दाखविलेंच आहे. (४३) शिवाय, 'प्रातिभासिकत्वा-नधिकरणत्वे सति असद्विलक्षणत्वात्' हा हेतु न देतां 'व्यावहारिकसत्त्व' हा हेतु दिला तरी 'विमतं सत्' या प्रतिज्ञेची उपपत्ति लागते. त्यामुळें प्रतिवादीनें सांगितलेला तो हेतु अप्रयोजक ठरतो. तो हेतु लांबलचक असला तरी व्यावहारिकत्व एवढाच त्याचा अर्थ आहे म्हणून व्यावहारिकसत्त्व या सुटसुटीत शब्दाचा उपयोग न करतां त्याच अर्थी लांबट शब्दांचा प्रयोग अप्रयोजक

सत्त्वमात्रेणैवोपपत्तेः उक्तहेतोरप्रयोजकत्वम्, (४४) परमार्थसत्त्वे बाधानुपपत्तिलक्षणप्रतिकूलतर्क-पराघाताच्च । (४५) ननु- ब्रह्मण्यसत्प्रातिभासिकव्यावृत्तिरूपं हेतुं प्रति व्यावर्तकतया प्रयोजकत्वेन परमार्थसत्त्वं कॢप्तम्, (४६) अपृथिवीव्यावृत्तिं प्रति पृथिवीत्वस्येवासद्व्यावृत्तिं प्रति तद्विरुद्धसत्त्वस्यैव प्रयोजकत्वात् । (४७) ज्ञानत्वानन्दत्वादिकं तु न तत्प्रयोजकम्; (४८) साक्षादसत्त्वाविरोधित्वात् प्रपञ्चे तदभावाच्च । (४९) तथा च ब्रह्मविश्वसाधारणं परमार्थसत्त्वमेव तत्प्रयोजकम् । (५०) न च- विश्वमिथ्यात्वात्परमार्थसत्त्वमपि न विश्वसाधारणं ज्ञानत्वानन्दत्वादिवदिति- वाच्यम्, (५१) अन्योन्याश्रयापत्तेः-

---

ठरतो. (४४) आणि 'परमार्थसत्त्वे बाधानुपपत्तिः' या स्वरूपाचा प्रतिकूल तर्क आहे. त्यानें प्रतिवादीच्या व्याप्तीचा पराघात म्ह० बाध होतो. जर विश्व परमार्थतः सत्य असेल तर त्याच्या बाधाची उपपत्ति लागणार नाही म्ह० त्याचा बाध झाला नसता. ब्रह्मनिष्ठ असलेल्या महात्म्यांना तर विश्वाच्या बाधाचा अनुभव आहे आणि श्रुतीनेंहि त्याचा अनुवाद केला आहे. अनुभवसिद्ध असलेल्या बाधाची उपपत्ति लागलीच पाहिजे. अर्थात् विश्व परमार्थसत्य नाही. म्हणून 'प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्वे सति असद्विलक्षणत्वम्' हा हेतु प्रतिकूलतर्कहतहि आहे.

(४५) प्रतिवादी— व्यावहारिकसत्त्वानें पारमार्थिकसत्त्वाची उपपत्ति लागत नाही म्हणून आमचा हेतु अप्रयोजक नाही. म्हणजे असें– असत्त्व आणि प्रातिभासिकत्व यांची व्यावृत्ति म्ह० अभाव किंवा भेद हा हेतु आहे. आणि ती व्यावृत्ति करणारें परमार्थसत्त्वच आहे. अर्थात् असत्–प्रातिभासिकव्यावृत्तिरूप जो हेतु म्ह० 'प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्वे सति असद्विलक्षणत्वम्' हा जो हेतु त्याचें प्रयोजक पारमार्थिकसत्त्व आहे, व्यावहारिकसत्त्व नव्हे. (४६) जें असत्त्वाशीं विरुद्ध असेल तेंच असद्व्यावृत्तीचें प्रयोजक असणार, जसें अपृथिवीच्या व्यावृत्तीचें म्ह० पृथिवीभिन्नत्वाच्या व्यावृत्तीचें म्ह० अभावाचें प्रयोजक पृथिवीत्व असतें. कारण, पृथिवीभेदाचा विरोध पृथिवीत्वाशींच असतो. जेथें पृथिवीत्व असतें तेथें पृथिवीभेदाची व्यावृत्ति होते म्ह० तेथें पृथिवीभेद नसतो. 'भेदस्य प्रतियोगितावच्छेदकेन साकं विरोधः'. तर याप्रमाणें असत्त्वाशीं विरुद्ध असेल तेंच असद्व्यावर्तक असणार. (४७) ज्ञानत्व किंवा आनंदत्व हे धर्म तर असत्त्वाच्या व्यावृत्तीचे प्रयोजक धरतां येणार नाहीत. (४८) कारण, त्यांचा असत्त्वाशीं साक्षात् विरोध नाही. घटाच्या अभावाचा अभाव हा 'अभावाभावः प्रथमाभावप्रतियोगिस्वरूपः' या नियमानें घटरूप असतो त्याप्रमाणें असत्त्वव्यावृत्ति म्ह० असत्त्वाभाव हा सत्त्वरूप असणार. असत्त्व म्ह० सत्त्वाभाव आणि असत्त्वाची व्यावृत्ति म्ह० सत्त्वाभावाभाव. अर्थात् सत्त्वाच्या अभावाचा अभाव हा सत्त्वरूपच असतो. म्हणून असत्त्वव्यावृत्तीचा म्ह० असत्त्वाभावाचा म्ह० सत्त्वाभावाभावाचा विरोध सत्त्वाशीं म्ह० परमार्थसत्त्वाशींच असतो, परंतु ज्ञानत्व, आनंदत्व यांच्याशीं साक्षात् विरोध नसतो. कारण, ते सत्त्वाभावाभावरूप नाहीत. आतां ब्रह्म ज्ञानरूप आणि आनंदरूप आहे आणि परमार्थसद्रूपहि आहे म्हणून असत्त्वाचा ज्ञानत्वाशीं किंवा आनंदत्वाशीं विरोध आहे असें म्हणतां येईल. परंतु तो विरोध साक्षात् नव्हे म्ह० अभावाभावत्वानें नव्हे. म्हणून असत्त्वाच्या व्यावृत्तीचें म्ह० असत्त्वाभावाचें प्रयोजक परमार्थसत्त्वच आहे, ज्ञानत्वादिक नव्हे. शिवाय, प्रपंचाच्या ठिकाणीं ज्ञानत्वाचा किंवा आनंदत्वाचा अभाव आहे. प्रपंचाच्या ठिकाणीं असत्त्वाभाव म्ह० सत्त्व आहे, पण ज्ञानत्व किंवा आनंदत्व नाही. म्हणून ज्ञानत्वादिकाचा असत्त्वाशीं विरोध नाही. (४९) तात्पर्य, ब्रह्म आणि विश्व या दोघांना सारखेंच लागूं पडणारें असें परमार्थसत्त्वच असद्व्यावृत्तीचें प्रयोजक धरलें पाहिजे.

(५०) वादी— विश्व मिथ्या असल्यामुळें परमार्थसत्त्व देखील ज्ञानत्व, आनंदत्व यांप्रमाणें विश्वसाधारण नाही म्ह० विश्वाला ब्रह्माप्रमाणें परमार्थसत्त्व नाही. (५१) प्रतिवादी— अन्योन्याश्रय येईल म्हणून विश्वाला मिथ्यात्व मानतां येत नाही. विश्व परमार्थतः सत्य नाही असें ठरेल तेव्हां त्याचें मिथ्यात्व सिद्ध होईल, आणि विश्व मिथ्या आहे असें ठरेल तेव्हां तें परमार्थतः सत्य नाही असें

(५२) इति चेत्, अयुक्तमेतत् । न हि प्रातिभासिकासतोरेका व्यावृत्तिरुभयी वा समव्याप्ता, येनैकप्रयोजकप्रयोज्या भवेत्; (५३) किंतु प्रातिभासिकव्यावृत्तिप्रयोजकं ब्रह्मविश्वासत्साधारणमेव वक्तव्यम्, (५४) असत्यपि प्रातिभासिकत्वाभावात् । (५५) एवमसद्व्यावृत्तावपि प्रयोजकं ब्रह्मविश्वप्रातिभासिकसाधारणमेव वक्तव्यम्, प्रातिभासिकेऽप्यसत्त्वाभावात् । (५६) तथा च तत्प्रयोजकद्वयसमावेशादेव ब्रह्मण्युभयव्यावृत्त्युपपत्तौ (५७) नीलत्वघटत्वरूपावच्छेदकद्वयसमावेशोपपन्ननीलघटत्ववत् (५८) नातिरिक्तप्रयोजककल्पनायामस्ति किंचिन्मानमिति (५९) कृतबुद्धय एव विदांकुर्वन्तु । (६०) नित्यत्वं चोपाधिः, तुच्छप्रातिभासिकयोर्नित्यत्वव्यतिरेके

ठरेल. सारांश, असत्त्वाचें आणि प्रातिभासिकत्वाचें व्यावर्तक परमार्थसत्त्वच धरलें पाहिजे. म्हणून आमच्या हेतूवर अप्रयोजकत्वादिक दोष येत नाही.

(५२) वादी–– हें सगळेंच चुकतें आहे. कारण असें कीं– प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति आणि असताची व्यावृत्ति एक नाही. त्या व्यक्तिशः भिन्न आहेत. भिन्न असूनहि त्या पुन्हां समव्याप्त म्ह० सारख्या मापाच्या नाहीत, तर विषम आहेत. कारण, असत् हें प्रातिभासिकाहून भिन्न आहे, पण असताहून भिन्न नाही. असताचे ठिकाणीं प्रातिभासिकत्वाभाव आहे पण असत्त्वाभाव नाही. दोघांची व्यावृत्ति एक असती तर प्रयोजकहि एकच असतें. आतां त्यांच्या व्यावृत्ति भिन्न असल्या तरी जर समव्याप्त असत्या तरी त्या एकाच प्रयोजकानें प्रयोज्य झाल्या असत्या म्ह० दोघींचें प्रयोजक एकच मानतां आलें असतें. पण त्या समव्याप्त नाहीत. (५३) तर आतां असें केलें पाहिजे कीं, प्रातिभासिकाच्या व्यावृत्तीचें म्ह० प्रातिभासिकत्वाभावाचें जें प्रयोजक असेल तें ब्रह्म, विश्व आणि शशशृंगादि असत् या तिघांना साधारणपणें लागूं पडणारें असेल तेंच सांगितलें पाहिजे. (५४) कारण, प्रातिभासिकत्व हें जसें ब्रह्म किंवा विश्व यांच्या ठिकाणीं नसतें तसें तें असताच्या ठिकाणीं पण नसतेंच. (५५) त्याचप्रमाणें असताची व्यावृत्ति करावयाची असतां जें प्रयोजक सांगावयाचें म्ह० असत्त्वाभावाचें जें प्रयोजक धरावयाचें तेंहि ब्रह्म, विश्व आणि प्रातिभासिक शुक्तिरजत या तिघांना साधारण म्ह० सारखेंच लागूं पडेल तेंच सांगावयास पाहिजे. कारण, ब्रह्म किंवा विश्व जसें असद्व्यावृत्त आहे, तसें प्रातिभासिक सुद्धां असद्व्यावृत्तच आहे म्ह० ब्रह्म, विश्व आणि शुक्तिरजत यांपैकीं कोणीहि असत् नाही. ब्रह्म आणि विश्व यांच्याप्रमाणें प्रातिभासिकावरहि असत्त्वाभाव आहे. (५६) तात्पर्य, प्रातिभासिकाच्या व्यावृत्तीचा प्रयोजक आणि असताच्या व्यावृत्तीचा प्रयोजक या दोन्ही प्रयोजकांचा एकत्र समावेश करून म्हणजे ब्रह्मविश्वान्यतरत्व हेंच दोघांचेंहि प्रयोजक धरून ब्रह्माच्या ठिकाणीं उभयांच्या व्यावृत्तीची उपपत्ति लागत आहे म्ह० ब्रह्माच्या ठिकाणीं ब्रह्मविश्वान्यतरत्व असल्यामुळें प्रातिभासिकत्वाभाव आणि असत्त्वाभाव हे दोन्ही ब्रह्माच्या ठिकाणीं दाखवितां येतात. ब्रह्म हें ब्रह्म विश्व या दोहोंपैकीं एक आहे, म्हणून तें प्रातिभासिकहि नव्हे किंवा असत्हि नव्हे. विश्व देखील प्रातिभासिक नव्हे आणि असत्हि नव्हे. आतां शुक्तिरजत ब्रह्मविश्वान्यतर नाही म्हणून तें प्रातिभासिक आहे, आणि शशशृंग ब्रह्मविश्वान्यतर नाही म्हणून तें असत् आहे. (५७) जसें नीलघटाभावाचें प्रतियोगितावच्छेदक नीलघटत्व आहे. परंतु नीलघटत्व हा एक स्वतंत्र असा पदार्थ नाही. नीलत्व आणि घटत्व या दोन अवच्छेदकांचा समावेश करून म्हणजे नीलत्वविशिष्टघटत्व असें धरून नीलघटत्वाची उपपत्ति लावावयाची असते. त्याचप्रमाणें ब्रह्मविश्वान्यतरत्व या धर्मामुळें असत्– प्रातिभासिक– उभयव्यावृत्तीची उपपत्ति लागते. (५८) म्हणून ब्रह्मविश्वान्यतरत्वाहून निराळ्या प्रयोजकाची म्ह० पारमार्थिकसत्त्वाची कल्पना करण्याला कांहीच प्रमाण नाही (५९) ही गोष्ट विद्वान् लोक लक्षांत घेतील अशी आशा आहे.

(६०) शिवाय, प्रतिवादीच्या अनुमानावर सोपाधिकत्वहि येतें. नित्यत्व हा उपाधि. कारण, तुच्छावर आणि प्रातिभासिकावर नित्यत्वाचा व्यतिरेक म्ह० अभाव असतो तर त्यांच्यावर परमार्थसत्त्व या साध्याचाहि व्यतिरेक दिसतो म्ह० नित्यत्वाभाव हा

साध्यव्यतिरेकदर्शनात् । (६१) अत एवानिषेध्यत्वेन प्रमां प्रति साक्षाद्विषयत्वादित्यपि न हेतुः । (६२) किंच, प्रमात्वं तद्वति तत्प्रकारकत्वं तत्त्वावेदकत्वं वा ? (६३) आद्ये दृष्टान्तस्य साधनवैकल्यम् । न हि परमार्थसतः शुद्धस्य ब्रह्मणः सप्रकारकज्ञानविषयत्वम् । (६४) न च धर्मवतो दृष्टान्ततेत्युक्तम्, (६५) तस्य पक्षकुक्षिनिक्षिप्तत्वेन निश्चितसाध्यवत्त्वाभावात् । (६६) द्वितीये

परमार्थसत्त्वाभावाचा व्याप्य आहे असें दिसतें. अर्थातच परमार्थसत्त्वाचें नित्यत्व हें व्यापक ठरतें. परंतु नित्यत्व हें 'प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्वविशिष्ट असद्विलक्षणत्व' या हेतूचें व्यापक नाही. विश्वावर व्यभिचार येतो. 'साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वम्' असें उपाधीचें लक्षण नित्यत्वावर बसतें. म्हणून नित्यत्व हा पूर्वोक्त अनुमानावर उपाधि येतो.

(६१) 'प्रातिभासिकत्वानधिकरणत्वे सति असद्विलक्षणत्व' या हेतूच्या जागीं 'अनिषेध्यत्वेन प्रमां प्रति साक्षाद्विषयत्व' असा हेतु देऊन तेंच अनुमान मांडण्याचा प्रयत्न प्रतिवादीनें केला आहे. 'घटाभावः' इत्याकारक एक प्रमा धरली. या प्रमेचे घट आणि अभाव हे दोन्ही विषय आहेत. परंतु अभाव हा साक्षात् विषय असून अभावाच्या प्रतियोगित्वानें ह्म० निषेध्यत्वानें घट विषय आहे. जें अनिषेध्यत्वानें प्रमेचें साक्षात् विषय असेल तें परमार्थसत्य असतें. 'घटः' इत्याकारक प्रमेचा साक्षात् विषय घट आहे. आणि त्याचा निषेध केलेला नाही. म्हणून 'घटः' या प्रमेचा अनिषेध्यत्वानें साक्षात् विषय घट आहे म्हणून परमार्थसत्य असला पाहिजे. आकाशादिक पदार्थहि 'आकाशः' इत्यादि प्रमेचे अनिषेध्यत्वानें साक्षात् विषय आहेत म्हणून तेहि परमार्थसत्य असले पाहिजेत. 'नेदं रजतम्' या प्रमेचा विषय रजत आहे पण तें निषेध्यत्वानें विषय आहे म्हणून तें सत्य नाही. 'शशशृङ्गं नास्ति' या प्रमेचा निषेध्यत्वानें विषय शशशृंग आहे म्हणून तेंहि सत्य नाही. असा प्रतिवादीचा नवीन हेतु. परंतु पूर्वींच्याच दोषामुळें हा हेतुहि दुष्ट आहे. बाधानुपपत्तिरूप प्रतिकूल तर्क आणि नित्यत्व हा उपाधि हे दोष या हेतूवरहि पूर्वींप्रमाणेंच येतात. (६२) दुसरें असें कीं, या हेतूमधील प्रमा या शब्दाचा अर्थ 'तद्वति तत्प्रकारकत्व' असा धरणार कीं 'तत्त्वावेदकत्व' असा धरणार ? (६३) तद्वद्विशेष्यक तत्प्रकारक ज्ञान म्ह० प्रमा. 'वस्तुस्थितीमधें जें ज्या ठिकाणीं असेल तें त्या ठिकाणीं आहे– असें ज्ञान झालें तर तें ज्ञान प्रमा होय' असें पहिलें लक्षण धरलें तर ब्रह्म या दृष्टान्तावर साधनवैकल्य येतें. कारण, परमार्थतः सत्य असें जें शुद्ध ब्रह्म तें सप्रकारकज्ञानाचा विषय होऊंच शकत नाही. प्रकारशून्य पदार्थाचें सप्रकारक ज्ञान कसें होऊं शकेल ? आणि पहिलें लक्षण धरल्यानें प्रमा तर सप्रकारकज्ञान आहे. म्हणून दृष्टांतावर हेतु बसत नाही. (६४) आतां धर्मविशिष्ट म्ह० सगुण ब्रह्मावर हेतु बसेल पण धर्मविशिष्ट ब्रह्म दृष्टांतच होऊं शकत नाही हें पूर्वीं (सूत्र ३३) सांगितलेंच आहे. (६५) शिवाय, सगुण ब्रह्म पक्षामधेंच पडतें. पक्ष म्ह० संदिग्धसाध्यवान्. सगुण ब्रह्म सत्य आहे कीं नाही हें अद्यापि निश्चित नाही. निश्चितसाध्यवान् असेल तो दृष्टांत असूं शकतो. सगुण ब्रह्म अद्यापि निश्चितसाध्यवान् नाही. म्हणून तें दृष्टान्त होऊं शकत नाही. आतां शुद्ध ब्रह्म दृष्टांत धरावा तर तद्वतितत्प्रकारकज्ञानाचा तो विषय नाही. म्हणून दृष्टांतावर साधनवैकल्य आलें. (६६) आतां 'तत्त्वावेदकत्व' असें प्रमेचें दुसरें लक्षण धरलें तर पूर्वींसारखी दृष्टांतावर हेतूची असिद्धि येणार नाही. तत्त्वावेदक म्ह० तत्त्वाचें आवेदक म्ह० ज्या ज्ञानाचा विषय तात्त्विक असतो तें ज्ञान प्रमा होय. परंतु यापक्षीं हेतूचें साध्याविशेषावर पर्यवसान होतें म्ह० हेतूचें स्वरूप साध्यापेक्षां भिन्न राहत नाही, साध्य आणि हेतु एकच ठरतात. विशेष म्ह० भेद. अविशेष म्ह० अभेद. साध्याविशेष म्ह० साध्यभेदाभाव म्ह० साध्याभेद. साध्याविशेष कसा ? तर तत्त्वावेदकत्व याचा अर्थ अबाधितविषयकत्व असा होतो. तत्त्व म्ह० ज्याचा बाध होत नाही तें. तत्त्व म्ह० अबाधित. आवेदकत्व म्ह० किंचिद्विषयकत्व. एवंच तत्त्वावेदकत्व म्ह० अबाधितविषयकत्व. आणि परमार्थसत्यत्व म्हणजे तरी अबाधितत्वच. एवंच 'विश्वं अबाधितम्, अबाधितत्वात्' असें अनुमान बनलें. बरें, आतां तसेंहि धरलें तरी जर अबाधितत्व या हेतूचें ज्ञान पक्षावर झालेलें असेल तर

तत्त्वावेदकत्वस्याबाधितविषयत्वरूपत्वेन साध्याविशेषपर्यवसानाद्धेतुग्रहे सिद्धसाधनम्, (६७) हेत्वग्रहे तु स्वरूपासिद्धिः। (६८) यत्तु- प्रमाविषयत्वमात्रेणैव परमार्थत्वोपपत्तौ विशेषणे व्यर्थे- इति, (६९) तन्न, 'पुरोवर्तिनं रजततया जानामि' इत्याद्यनुव्यवसायरूपप्रमाविषये प्रातिभासिके व्यभिचारवारकत्वात् साक्षात्पदस्य, (७०) तत्रैव च मिथ्यात्वप्रमितेः साक्षाद्विषये व्यभिचारवारकत्वादनिषेध्यत्वेनेत्यस्य। (७१) न ह्यनुव्यवसायमिथ्यात्वप्रमे भ्रमे न भवतः। (७२) नाप्यनिषेध्यत्वेनेश्वरं प्रति साक्षादपरोक्षत्वं हेतुः, (७३) सत्यत्वसिद्धिं विना अनिषेध्यत्वेनेत्यस्यासिद्धेः। तथा

सिद्धसाधन येतें. पक्षावर अबाधितत्व या साध्याचें ज्ञान झालेलेंच आहे. (६७) आतां पक्षावर जर अबाधितत्वाचा निश्चय झालेला नसेल म्ह० हेतूचें ज्ञान पक्षावर नसेल तर पक्षावर स्वरूपासिद्धि आली, एवंच हा नवीन हेतु चुकीचा ठरतो. (६८) प्रतिवादीच्या 'अनिषेध्यत्वेन प्रमां प्रति साक्षाद्विषयत्वात्' या हेतूवर व्यर्थविशेषणत्व हा दोष कोणी देतात. त्यांचें म्हणणें असें कीं- प्रमाविषयत्व एवढाच हेतु देण्यानें परमार्थत्व म्ह० परमार्थसत्त्व-या साध्याची उपपत्ति होते. म्हणून अनिषेध्यत्व आणि साक्षात् हीं दोन्ही विशेषणें व्यर्थ जातात. (६९) पण हें दूषण ठीक नाही. 'पुरोवर्तिनं रजततया जानामि' म्ह० 'समोरचा पदार्थ रजत आहे हें मी जाणतों आहे' असा अनुव्यवसाय झाला. अनुव्यवसाय हा प्रमारूपच असतो. आतां या अनुव्यवसायरूपप्रमेचा साक्षात् विषय 'पुरोर्वात रजतम्' म्ह० 'समोरचा पदार्थ रजत आहे' इत्याकारक व्यवसायात्मक भ्रम आहे आणि प्रातिभासिक रजत हा परंपरेनें म्ह० भ्रमद्वारा विषय आहे. प्रमाविषयत्व इतकाच हेतु असेल तर त्या प्रातिभासिक रजतावर प्रमाविषयत्व हा हेतु आहे पण सत्यत्व हें साध्य नाही म्हणून व्यभिचार येईल. पण साक्षात्प्रमाविषयत्व असा विशिष्ट हेतु दिला तर प्रातिभासिक रजताला साक्षात् अनुव्यवसायप्रमाविषयत्व नसल्यानें व्यभिचार येणार नाही. म्हणून साक्षात् हें पद प्रातिभासिकावर येणाऱ्या व्यभिचाराचें निवर्तक आहे. (७०) 'मिथ्यात्वप्रमितेः तत्रैव साक्षात् विषये' म्ह० 'समोर दिसणारें रजत मिथ्या आहे' या मिथ्यात्वप्रकारक प्रमेचा साक्षात् विषय असलेल्या प्रातिभासिक रजतावर साक्षात्प्रमाविषयत्व या हेतूचा व्यभिचार येईल. कारण, तें रजत मिथ्यात्वप्रकारकप्रमेचा साक्षात् विषय आहे, पण त्याच्यावर सत्यत्व हें साध्य नाही. आतां अनिषेध्यत्वेन असें विशेषण दिलें तर प्रातिभासिक रजत निषेध्यत्वानेंच साक्षात्प्रमाविषय असल्यानें व्यभिचार येणार नाही. म्हणून अनिषेध्यत्वेन हें विशेषण मिथ्यात्वप्रमेच्या निषेध्यत्वानें साक्षात् विषय असलेल्या प्रातिभासिक रजतावर येणाऱ्या व्यभिचाराचें निवारण करणारें आहे. (७१) भ्रमविषयक अनुव्यवसाय किंवा मिथ्यात्वप्रमा होतच नाहीत असें तर म्हणतांच यायचें नाही. तात्पर्य, यत्तु-पक्षानें दिलेला दोष ठीक नाही.

(७२) आतां पूर्वीच्याच अनुमानामध्यें 'अनिषेध्यत्वेन ईश्वरं प्रति साक्षादपरोक्षत्वात्' असा हेतु प्रतिवादी देत असतो. जो पदार्थ ईश्वराला साक्षात् अपरोक्षत्वानें कळतो, पण तो निषेध्यत्वानें नव्हे, तो पदार्थ परमार्थसत्य असतो. 'हा घट आहे' 'हें आकाश आहे' इत्यादि ज्ञान ईश्वराला होतें. त्या ज्ञानाचा अनिषेध्यत्वानें साक्षात् विषय घट, आकाश इत्यादि पदार्थ आहेत. म्हणून तो घटादि पदार्थ सत्य असला पाहिजे. आतां शुक्तिरजतादिकाचेंहि ज्ञान ईश्वराला होतें, पण तें निषेध्यत्वानेंच होतें म्हणून शुक्तिरजतादिकावर व्यभिचार येणार नाही. शिंप असतांना 'इदं रजतम्' असें मनुष्याला ज्ञान झालें. या ज्ञानाचें ज्ञान ईश्वराला असतें. अर्थात् अनिषेध्यत्वानें शुक्तिरजताचें ज्ञान ईश्वराला आहे. तथापि तें रजत ईश्वराला साक्षादपरोक्ष नाही, तर जीवज्ञानाच्या द्वारानें आहे. म्हणून साक्षात् हें पद दिल्यानें शुक्तिरजतावर व्यभिचार नाही. याप्रमाणें 'अनिषेध्यत्वेन ईश्वरं प्रति साक्षादपरोक्षत्वम्' हा नवीन हेतु प्रतिवादीनें दिलेला आहे. (७३) परंतु या हेतूवर अन्योन्याश्रय येतो. कारण, सत्यत्व सिद्ध झाल्यावांचून अनिषेध्यत्वेन हें पद हेतूमध्यें घालतां येणार नाही. आणि अनिषेध्यत्वघटित हेतु गृहीत धरूनच सत्यत्व सिद्ध करावयाचें आहे. *अन्यथा* शुक्तिरजतालाहि 'ईश्वरं प्रति साक्षात् विषयत्व' येतें.

चान्योन्याश्रयः। (७४) न चेश्वरज्ञानविषयस्य प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वे तस्य भ्रान्तत्वप्रसङ्गः, (७५) मिथ्याभूतस्य मिथ्यात्वेनैव ग्रहणात् ऐन्द्रजालिकवत् भ्रान्तत्वायोगात्, (७६) अन्यथा सविषयकभ्रमज्ञातृत्वेन भ्रान्तत्वस्य दुर्वारत्वापत्तेः। (७७) अथ निषेध्यत्वेन ज्ञाने तत्पालनार्थमीश्वरस्य प्रवृत्तिर्न स्यात्, न, (७८) ऐन्द्रजालिकप्रवृत्तिवदीश्वरप्रवृत्तेरपि तथाविधत्वात्। (७९) नापि सप्रकाराबाध्यार्थक्रियाकारित्वं हेतुः, (८०) सप्रकारकजाग्रद्बोधाबाध्यस्वप्नजलावगाहनप्रियासंगमादिविशेषि-

---

(७४) प्रतिवादी— प्रपंचाचें ज्ञान ईश्वराला आहे तर ईश्वरज्ञानाचा विषय जो प्रपंच तो जर मिथ्या असेल तर ईश्वराला भ्रम झाला आहे, ईश्वराला भ्रान्तत्व आहे असें म्हणण्याचा प्रसंग येणार. (७५) वादी— मिथ्याभूत पदार्थाचें मिथ्यात्वानें ज्ञान झालें तरी त्या ईश्वराला भ्रान्त म्हणण्याचा प्रसंग मुळींच येत नाही. खोट्याला खोटें म्हणण्यानें भ्रान्तत्वाचा प्रसंग कसा येईल? ऐन्द्रजालिकाला म्ह० जादूचे प्रयोग करणाऱ्याला भ्रम झाला आहे असें म्हणतां येत नाही. प्रेक्षकांना भ्रम होतो, पण जादुगाराला भ्रम नसतो. तसें मिथ्या जग मिथ्यात्वानें जाणणाऱ्या ईश्वराला भ्रान्तत्व मानावें लागत नाही. (७६) आणि भ्रमाचें भ्रमत्व जाणण्यानें ज्ञात्याला जर भ्रान्तत्व मानलें तर जो जो कोणी सविषयक भ्रमाचा ज्ञाता म्ह० भ्रमाच्या विषयाला मिथ्यात्वानें आणि भ्रमाला भ्रमत्वानें जाणणारा असेल त्यालाहि भ्रान्तत्व मानावें लागेल, नाही म्हणतां येणार नाही, भ्रान्तत्वाचें वारण होणार नाही, भ्रान्तत्वाला दुर्वारत्वाची आपत्ति येईल. तात्पर्य, ईश्वरावर भ्रान्तत्वप्रसंग येत नाही. (७७) ईश्वराची प्रवृत्ति जगाचें परिपालन करण्याकरितां असते हें आगमानुमानांनीं सिद्ध आहे. पण जर ईश्वराला जगाचें ज्ञान निषेध्यत्वानेंच होत असेल म्ह० मिथ्या जगाचें मिथ्यात्वानेंच ज्ञान ईश्वराला होत असेल तर मिथ्यापदार्थाचें पालन करण्यासाठीं ईश्वराची प्रवृत्ति होणार नाही. मग ईश्वर जगत्पालक कसा? (७८) वादी— प्रेक्षकांकरितां जादुगार आपल्या जादूचें परिपालन करतोच कीं. खेळ संपेपर्यंत आपल्या जादूची सर्व व्यवस्था तो अगदीं चोख ठेवतो. तर ईश्वराची प्रवृत्ति देखील तथाविध असेल म्ह० जीवांकरितां मिथ्या असलेल्या जगाचें पालन करण्याकडे ईश्वराची प्रवृत्ति होईल. लहान मुली आपल्या बाहुलाबाहुलींचें लग्न अगदीं थाटामाटानें करतात. पण त्यांना तें खोटें आहे हें ठाऊक असतें.

याप्रमाणें तिसऱ्या अनुमानाचें खंडण झालें. आतां चौथें अनुमान. (७९) 'विमतं परमार्थसत्, सप्रकाराबाध्य(सप्रकारकाबाध्य)-अर्थक्रियाकारित्वात्' असें अनुमान. सप्रकारकाबाध्य हें अर्थक्रियाकारीचें विशेषण आहे. जो जो पदार्थ सप्रकारक ज्ञानानें म्ह० सविकल्पक ज्ञानानें बाधित होत नसून अर्थक्रियाकारी म्ह० कांहीतरी कार्य करणारा असतो तो परमार्थसत्य असतो, जसा घट, जसें आकाश. घटादिकाचा बाध कोणत्याहि सप्रकारक ज्ञानानें होत नाही, आणि तो पाणी आणणें, धान्य सांठविणें इत्यादि अर्थक्रिया करणारा असतो, आणि तो परमार्थसत्य असतो. (८०) वादी— सप्रकारक अशा जाग्रद्बोधानें म्ह० जागृतीमधील ज्ञानानें ज्याचा बाध होत नाही अशा स्वप्नांतील जलावगाहन म्ह० स्नान, प्रियासंगम म्ह० प्रियस्त्रीसमागम इत्यादि पदार्थांनीं विशेषित म्ह० तादृशपदार्थविषयक जें अप्रमाणीभूत म्ह० भ्रमात्मक ज्ञान असतें त्या ज्ञानालाहि स्वप्नामधें अर्थक्रियाकारित्व दिसतें. म्हणून त्या ज्ञानाच्या जलावगाहनादि विषयावर व्यभिचार येतो. 'स्वप्नामधें आपण गंगेमधें स्नान करीत आहों' असें ज्ञान होतें, स्त्रीसमागम होतो, 'सोऽयम्' इत्यादिक प्रत्यभिज्ञाहि होते. पण त्या ज्ञानाचा बाध जागृत झाल्यावर 'हें सारें स्वप्न होतें, तें खरें नव्हे' असें जें सप्रकारक ज्ञान होत असतें त्यानें होत नाही. स्वप्नांतील ज्ञान जलावगाहनादिकानें विशेषित असतें म्ह० तें स्नानाचें ज्ञान असतें म्ह० जलावगाहनादिविषयक असें असतें. पण तें वास्तविक प्रमाणीभूत नसतें, प्रमारूप नसतें. तें ज्ञान भ्रमरूपच असतें. पण तें ज्ञान अर्थक्रियाकारि असतें. गंगास्नानाच्या ज्ञानानें समाधान होतें, धन्यता वाटते. समाधानादिकच त्या ज्ञानाची अर्थक्रिया. तात्पर्य, स्वप्नांतील गंगास्नानादिकाचें ज्ञान सप्रकारकाबाध्य असून अर्थक्रियाकारि आहे म्ह० त्याच्यावर हेतु आहे, पण त्या ज्ञानाचा जलावगाहनादि विषय परमार्थसत्य नाही म्हणून त्या हेतूवर व्यभिचार

ताप्रमाणीभूतज्ञानस्यार्थक्रियाकारित्वदर्शनेन तद्विषये तत्र व्यभिचारात्। (८१) अथ तत्र ज्ञानमेव सुखादिजनकम्, तच्चाबाध्यमेवेति मतम्, तदसत्; (८२) ज्ञानमात्रस्य हि तादृक्सुखाजनकत्वेन किंचिद्विशेषितस्यैव तथात्वं वाच्यम्, (८३) ज्ञाने च विशेषो नार्थातिरिक्तः। (८४) तदुक्तम्– 'अर्थेनैव विशेषो हि निराकारतया धियाम्' इति। (८५) अर्थेनेत्यर्थ एवेत्यर्थः। (८६) तथा च मिथ्याभूतविशेषितस्य जनकत्वाभ्युपगमे मिथ्याभूतस्यापि जनकत्वाद्व्यभिचार एव। (८७) तथा चोक्तं शास्त्रदीपिकायां बौद्धं प्रति– (८८) 'अथ सुखज्ञानमेवार्थक्रिया, तच्चाव्यभिचार्येव। नहि क्वचिदप्यसति सुखे सुखज्ञानमस्ति' इत्याशङ्क्य (८९) 'सत्यमेतत्, न तु तेन पूर्वज्ञानप्रामाण्याध्यवसानं युक्तम्, (९०) अप्रमाणेनापि प्रियासंगमविज्ञानेन स्वप्नावस्थायां सुखदर्शनात्' इति।

येतो. (८१) प्रतिवादी— व्यभिचार येत नाही. आमचें मत असें कीं– स्वप्नांतील गंगास्नानादि पदार्थ सुखजनक नसून म्ह० अर्थक्रियाकारी नसून त्यांचें ज्ञान अर्थक्रियाकारि म्ह० सुखजनक आहे. आणि गंगास्नानादिकाचा बाध झाला तरी त्याच्या ज्ञानाचा बाध होत नाही. जें अर्थक्रियाकारि आहे तें बाध्य नाही. आणि जें बाध्य आहे तें अर्थक्रियाकारि नाही. म्हणून हेतूवर व्यभिचार येत नाही. (८२) वादी— हें मत चूक आहे. शुद्ध ज्ञानच कांही सुखजनक नसतें. तर किंचिद्विशेषित म्ह० किंचिद्विषयक जें ज्ञान, उदा०— प्रियासंगमाचें ज्ञान, जलावगाहनाचें ज्ञान म्ह० जलावगाहनविषयक ज्ञान, तें ज्ञान सुखजनक असतें. उलट सर्पदंशविषयक ज्ञान सुखजनक नसून दुःखजनक असतें. एवंच किंचिद्विषयक ज्ञानाला तथात्व म्ह० सुखजनकत्व सांगायला पाहिजे. (८३) आतां हा जो दुःखजनक, सुखजनक असा ज्ञानामधें भेद म्ह० विशेष दिसून आला तो त्या ज्ञानाच्या विषयामुळेंच असणार. अर्थाशिवाय म्ह० विषयाशिवाय ज्ञानामधें स्वतःचा विशेष नसतो. (८४) याविषयीं उदयनाचार्यांनीं न्यायकुसुमांजलीच्या चौथ्या स्तबकांतील ४ थ्या श्लोकामधें 'धी म्ह० ज्ञानें स्वतः निराकार असल्यामुळें त्यांच्यांतील विशेष म्ह० भेद अर्थामुळें म्ह० विषयामुळेंच धरला पाहिजे– 'अर्थेनैव विशेषो हि निराकारतया धियाम्' असें म्हटलें आहे. (८५) उदयनांच्या श्लोकार्धांतील 'अर्थेन' ही तृतीया विभक्ति 'इत्थंभाव' अशा अर्थाची आहे. अर्थानें विशेष म्ह० अर्थात्मक विशेष. इत्थंभाव म्ह० स्वरूप. अर्थेन म्ह० अर्थ हें स्वरूप. ज्ञानाच्या विशेषाचें अर्थ म्ह० विषय हें स्वरूप. एवंच 'अर्थेन' या तृतीयान्तपदाचा अर्थ 'अर्थः' असा झाला. (८६) तथाच स्वप्नांतील *गंगास्नानादिकांचें* ज्ञान सुखजनक मानावयाचें असेल तर अर्थात् मिथ्याभूत अशा *गंगास्नानादिकांनीं* विशेषित म्ह० मिथ्याभूतगंगास्नानादिविषयक असेंच ज्ञान सुखजनक मानावें लागेल. आतां मिथ्याविषयकज्ञानहि मिथ्याच म्हटलें पाहिजे. शुक्तिरजताचें 'इदं रजतम्' इत्याकारक ज्ञानहि मिथ्या म्ह० भ्रमात्मकच असणार. आणि त्या ज्ञानाला जर सुखजनकत्व आहे तर स्वाप्नज्ञानावरहि सप्रकारकाबाध्य–अर्थक्रियाकारित्व हा हेतु आला, पण परमार्थसत्यत्व त्याला नाही म्हणून व्यभिचार आलाच. (८७) शास्त्रदीपिकेमधें पार्थसारथिमिश्रांनीं बौद्धाला जें सांगितलें आहे तें देखील अशाच अर्थाचें आहे. (८८) बौद्धांची शंका अशी– 'सुखाचें ज्ञान होतें तीच सुखाची अर्थक्रिया होय. आणि त्या ज्ञानाचा सुखाशीं व्यभिचार नसतो. कारण, कोठेंहि सुख नसल्यास सुखज्ञान होत नसतें'. अशी बौद्धांची शंका मांडून उत्तर असें दिलें आहे कीं– (८९) 'कबूल आहे. सुखज्ञान हीच सुखाची अर्थक्रिया, आणि सुखज्ञानाचा सुखाशीं व्यभिचार नसतो हें मान्य आहे. परंतु तेवढ्यावरून पूर्वज्ञानाच्या म्ह० सुखज्ञानाच्या प्रामाण्याचें अध्यवसान म्ह० निश्चय होतो हें म्हणणें योग्य नाही. (९०) कारण, स्वप्नामधील अप्रमाण म्ह० भ्रमात्मक प्रियासमागमाच्या ज्ञानानें सुख झालेलें दिसतें'. पार्थसारथिमिश्रांनीं स्वप्नांतील प्रियासमागमाच्या ज्ञानाला सुखजनक मानलें आहे, पण त्या ज्ञानाला भ्रम म्हटलें आहे. तात्पर्य, स्वाप्नजलावगाहनादिकांचें ज्ञान सप्रकारकज्ञानाबाध्य असून अर्थक्रियाकारि आहे पण तें सत्य नाही. म्हणून त्याच्यावर हेतूचा व्यभिचार येतो.

(९१) ननु- विषयविशेषोपलक्षितस्यैव ज्ञानस्य सुखजनकत्वमस्तु, तत् कुतो विषयस्य जनकत्वम्?- (९२) इति चेत्, न, स्वरूपाणामननुगततया ज्ञानत्वादेश्चातिप्रसक्ततया (९३) अनुगतानतिप्रसक्तोपलक्ष्यतावच्छेदकाभावादुपलक्षणत्वासंभवात्। (९४) ननु- विशेषणत्वमप्यसंभवि, अनागतज्ञानजन्ये तत्कालाविद्यमानस्य विषयस्य पूर्वभावित्वरूपजनकत्वासंभवात्- (९५) इति चेत्, न, स्वव्यापारजन्ये व्यापारिणोऽसतो जनकत्ववत् स्वज्ञानजन्येऽप्यसतो जनकत्वसंभवात्, (९६) अतीतानागतावस्थस्यासत्त्वधर्माश्रयत्वेनैवाभ्युपगमात्, (९७) अन्यथा ध्वंसप्रागभावप्रतियोगित्व-

---

(९१) प्रतिवादी— स्वप्नांतील विषय सुखजनक नसून विषयाचें ज्ञानच सुखजनक असतें. परंतु विषयविशेषानें विशिष्ट असें ज्ञान सुखजनक नसून विषयविशेषानें उपलक्षित असेंच ज्ञान सुखजनक मानावें म्ह० विषय ज्ञानाचें विशेषण न मानतां उपलक्षण मानावें, म्हणजे व्यभिचार येणार नाही. विषयविशिष्ट ज्ञान मिथ्या असलें तरी विषयोपलक्षित ज्ञान मिथ्या नाही. एवंच आतां विषयाला जनकत्व कशाला मानावयाचें? (९२) वादी— विषय उपलक्षण आणि ज्ञान उपलक्ष्य असें मानावयाचें तर उपलक्ष्यतावच्छेदक कोण धरणार? जन्यजनकभावाच्या नियमाकरितां कोणीतरी उपलक्ष्यतावच्छेदक मानलेंच पाहिजे. ज्ञानांचीं स्वरूपें नाना असल्यानें तीं अनुगत नाहीत. म्हणून ज्ञानाचें स्वरूप उपलक्ष्यतावच्छेदक मानतां येत नाही. आतां ज्ञानत्व अवच्छेदक धरावें तर तें अतिप्रसक्त म्ह० अतिव्याप्त होतें. जागृतीमधील जनक नसलेल्या ज्ञानावरहि ज्ञानत्वसामान्य राहतें. (९३) म्हणून अनुगत परंतु अतिप्रसक्त न होणारा असा कोणताच उपलक्ष्यतावच्छेदक धर्म सांपडत नाही. यासाठीं विषयाला उपलक्षणत्व संभवत नाही. अर्थात् विषयाला विशेषणत्वच मानलें पाहिजे. आणि विषयविशिष्ट ज्ञान तर मिथ्याच असणार, म्हणून व्यभिचार येतो. (९४) प्रतिवादी— विषयाला उपलक्षणत्व संभवत नसेल तर विशेषणत्व मुळींच संभवणार नाही. अनागत म्ह० भविष्यकालीन विषयाच्या वर्तमानकालीन ज्ञानानें स्वप्नामधें सुख व्हावयाचें आहे असें समजा. तर तेथें ज्ञानकालीं नसणाऱ्या विषयाला म्ह० सुखपूर्वकाळीं नसणाऱ्या विषयाला कार्यनियतपूर्वकालभावित्वरूप जें जनकत्व तें संभवत नाही. अर्थात् विशेषणत्वपक्षीं विषय आणि सुख यांचा जन्यजनकभाव संभवत नाही.

(९५) वादी— तसें नाही. विशेषणत्वपक्ष जमतो. जें कार्य स्वव्यापारजन्य असतें त्या कार्याचें जनकत्व असत् अशा म्ह० नष्ट झालेल्या व्यापारीलाहि सर्व मानतात. व्यापारी म्ह० करण. स्व म्ह० व्यापारी. उदा०— स्मरणाचें करण अनुभव असतो आणि अनुभवजन्य संस्कार हा व्यापार असतो. अनुभवामुळें संस्कार आणि संस्कारामुळें स्मरण. अनुभव हा व्यापारी, संस्कार हा व्यापार, आणि स्मरण हें कार्य. स्मरणाच्या अव्यवहितपूर्वकाळीं संस्काररूप व्यापार असतो पण अनुभव तर कित्येक दिवसांपूर्वीच नष्ट झालेला असतो. तरीपण नष्ट झालेल्या अनुभवालाच स्मरणाचें जनकत्व मानतात. तर त्याचप्रमाणें स्वज्ञानजन्य म्ह० भाविविषयाच्या वर्तमानकालीन ज्ञानानें जन्य जें सुख त्याचें जनकत्व असत् म्ह० आत्तां नसलेल्या पण पुढें उत्पन्न होणाऱ्या विषयालाहि मानतां येईल. भूताला जर जनकत्व मानतां येतें तर भविष्याला कां मानूं नये? (९६) वास्तविक अतीतावस्थ म्ह० भूतकाळच्या विषयाचें आणि अनागतावस्थ म्ह० भविष्यकालीन विषयाचें वर्तमानकाळीं असत्त्वरूप धर्माच्या आश्रयत्वानें अस्तित्व सत्कार्यवादपक्षीं मानावयाचें असतें. भूतविषयहि वर्तमानकालीं आहे आणि भविष्यविषयहि वर्तमानकालीं आहे. मात्र तो आत्तां सत्त्वानें नसून असत्त्वानें म्ह० अव्यक्तरूपानें आहे. (९७) अन्यथा म्ह० भूतभविष्यांचें वर्तमानकाळीं अस्तित्व न मानल्यास ध्वंसप्रतियोगित्व, प्रागभावप्रतियोगित्व किंवा दोन्ही प्रकारच्या प्रतियोगित्वांच्या ज्ञानाचें विषयत्व यांना निराश्रयत्व मानण्याची आपत्ति येईल, प्रतियोगिता आणि विषयता यांना आश्रय कोणीच नाही असें म्हणावें लागेल. वस्तुतः ध्वंसप्रागभावप्रतियोगित्व घटादिकालाच मानलें पाहिजे. परंतु घट तर वर्तमानकालीं असत् आहे.

तज्ज्ञानविषयत्वादीनामनाश्रयत्वापत्तेः, (९८) प्रमाणबलात् कारणत्वाभ्युपगमस्यात्रापि तुल्यत्वात् । (९९) किंच, स्वरूपाबाध्यस्य विषयाबाध्यत्वदर्शनेन विषयबाधे स्वरूपबाधस्याऽऽवश्यकतया (१००) स्वप्नादिज्ञानं सदेवेत्यस्य वक्तुमशक्यत्वात्, (१०१) अनादित्वस्य विषमव्याप्तस्योपाधित्वाच्च । (१०२) न च- अर्थक्रियाकारित्वं प्रति परमार्थत्वस्य ब्रह्मणि प्रयोजकत्वेनावधारणात् (१०३) अकारणककार्योत्पत्तिरूपविपक्षबाधकतर्केण हेतोः साध्यव्यापकतया तद्व्यापकतयोपाधेः साध्याव्यापकत्वमिति- वाच्यम्, (१०४) प्रातिभासिकरज्जुसर्पादौ भयकम्पादिकार्यकारित्वदर्शनेन

अर्थात् त्या असत् म्ह० अव्यक्त अशा घटालाच आश्रयत्व मानलें पाहिजे. (९८) तात्पर्य, जर प्रमाणबलानें म्ह० अनुभवबलानें असताला प्रतियोगित्व किंवा ज्ञानविषयत्व मानतां येतें तर त्याच कारणानें असताला कारणत्वहि मानावयाला कांही अडचण नाही. दोहींकडे न्याय तुल्यच आहे. सारांश, स्वाप्नविषयविशिष्ट ज्ञानालाच अर्थात् स्वाप्नविषयालाच सुखजनकत्व मानलें पाहिजे. म्हणून पूर्वोक्त व्यभिचार येतोच. (९९) किंच, ज्याचा स्वरूपानें बाध होत नाही त्याचा विषयद्वाराहि बाध होत नाही असें दिसतें. जर ज्ञानाचा स्वरूपतः बाध होत नसेल तर त्याच्या विषयाचाहि बाध होत नसतो. उलट ज्ञानाच्या विषयाचा बाध होत असल्यास ज्ञानाचा स्वरूपतःहि बाध होणें आवश्यक ठरतें. स्वप्नांतील विषयाचा जर बाध होतो तर स्वप्नांतील ज्ञानाचाहि बाध व्हायला पाहिजे. (१००) तर मग स्वप्नांतील किंवा मनोराज्यांतील ज्ञान सत्च असतें हें म्हणणें अशक्य आहे. तात्पर्य, स्वप्नांतील विषय किंवा स्वप्नांतील ज्ञान असत् असलें तरी पण तें सुखजनक असतें म्ह० अर्थक्रियाकारि असतें. म्हणून सप्रकाराबाध्य-अर्थक्रियाकारित्व या हेतूवर व्यभिचार येतो. (१०१) व्यभिचाराप्रमाणें सप्रकाराबाध्य-अर्थक्रियाकरित्व या चौथ्या हेतूवर सोपाधिकता पण येते. अनादित्व हा उपाधि. हा उपाधि सत्यत्व या साध्याशीं समव्याप्त नसून विषमव्याप्त आहे. कांही व्यावहारिक पदार्थ परमार्थसत्य नसतात पण अनादि असतात. ब्रह्म हा पदार्थ मात्र परमार्थसत्य असून अनादि असतो. म्हणून अनादित्व हा उपाधि विषमव्याप्त आहे. जें परमार्थसत्य असतें तें अनादि असतें, जसें ब्रह्म, अशी साध्यव्यापकता. आणि जें सप्रकारकज्ञानाबाध्य-अर्थक्रियाकारि असतें तें अनादि असतेंच असें नाही, जसें स्वप्नांतील ज्ञान, अशी साधनाव्यापकता. (१०२) प्रतिवादी— ब्रह्माच्या ठिकाणीं परमार्थतः सत्यत्व असून अर्थक्रियाकारित्व म्ह० जगताचें कर्तृत्व, पालकत्व आहे. म्हणून अर्थक्रियाकारित्वाचें प्रयोजक परमार्थसत्त्व आहे असें निश्चित ठरतें. त्यामुळें अर्थक्रियाकारित्व हा हेतु परमार्थसत्त्व या साध्याचा व्यापक आहे असा निश्चय होतो. (१०३) शिवाय, अकारणक कार्योत्पत्तिप्रसंग हा विपक्षबाधक तर्कहि आहे. अर्थक्रियाकारित्व हें परमार्थसत्त्वाचें व्यापक न मानणें हा विपक्ष म्ह० विरुद्धपक्ष होय. 'जर सत्य नसेल तर तें कोणाचेंहि कारण नसणार, जसें शशशृंग. अर्थात् सत्य अशा कारणावांचूनच कार्य होतें असें मानावें लागेल' हा विपक्षबाधक तर्क होय. तेव्हां ब्रह्माच्या उदाहरणावरून आणि विपक्षबाधक तर्क आहे म्हणून अर्थक्रियाकारित्व हा हेतु परमार्थसत्त्व या साध्याचा व्यापक आहे असें ठरतें. जें परमार्थसत् असतें तें अर्थक्रियाकारि असतें, जसें ब्रह्म, अशी व्याप्ति. आतां जर अनादित्व हा उपाधि परमार्थसत्त्वाचें व्यापक असलेल्या अर्थक्रियाकारित्व या साधनाचा व्यापक नसेल तर परमार्थसत्त्व या व्याप्य असलेल्या साध्याचाहि व्यापक नाही असें म्हणतां येईल. म्ह० अनादित्व अर्थक्रियाकारित्वाचें व्यापक नाही म्हणून साधनावच्छिन्न साध्याचेंहि व्यापक नाही. म्हणून अनादित्व हा उपाधिच नव्हे. 'साधनावच्छिन्नसाध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वम्' असें येथें उपाधीचें लक्षण धरावें. (१०४) वादी— अर्थक्रियाकारित्वाचें प्रयोजक परमार्थसत्यत्व नसून प्रतीतिकालसत्त्व हेंच मानलें पाहिजे. ज्यावेळीं प्रतीति येते त्यावेळीं कोणीतरी प्रतीतीचा विषय असतो. आणि जें प्रतीतिकालीं असतें तें अर्थक्रियाकारि असतें. म्हणून प्रतीतिकालसत्त्व म्ह० प्रतीति येतें त्यावेळीं असणें हेंच अर्थक्रियाकारित्वाचें प्रयोजक होय. रज्जुसर्पामुळें देखील मनुष्याला भीति वाटते,

प्रातिभासिकसाधारणस्य तुच्छव्यावृत्तस्य प्रतीतिकालसत्त्वस्यैवार्थक्रियाकारित्वं प्रति प्रयोजकत्वात्, (१०५) प्रातिभासिकस्यार्थक्रियाकारित्वानभ्युपगमे सप्रकाराबाध्येति हेतुविशेषणवैयर्थ्यापत्तेः, (१०६) कस्मिन्नपि देशे कस्मिन्नपि काले केनापि पुरुषेणाबाध्यत्वं हि परमार्थसत्त्वम्, तदपेक्षया प्रतीतिकालसत्त्वस्य लघुत्वाच्च। (१०७) किंच, शुद्धस्यार्थक्रियाकारित्वाभावात् साधनविकलत्वम्, (१०८) उपहितस्य पक्षनिक्षेपात् साध्यविकलत्वम्। (१०९) आरोपितमिथ्यात्वकत्वादित्यपि न हेतुः। (११०) आरोपितत्वं प्रातिभासिकत्वं चेत्, प्रपञ्चे हेतोरसिद्धिः, तत्सिद्धेः पारमार्थिकसिद्ध्युत्तरकालीनत्वात्। (१११) व्यावहारिकत्वं चेत्, शुक्तिरूप्यादौ व्यभिचारः। (११२) उभय-

---

अंगाला कंप सुटतो, बोबडी वळते असें दिसतें. अर्थात् प्रातिभासिक असलेल्या रज्जुसर्पादिकाचे ठिकाणीं भयकंपादिक–अर्थक्रियाकारित्व दिसत असल्यानें प्रातिभासिकाच्या आणि सत्यपदार्थाच्याहि अर्थक्रियाकारित्वाला जुळेल परंतु तुच्छाला जुळणार नाही (कारण, तुच्छ पदार्थ अर्थक्रियाकारी नसतो) असें कांही तरी अर्थक्रियाकारित्वाचें प्रयोजक मानलें पाहिजे. प्रतीतिकालसत्त्व हें तसें आहे. म्हणून तेंच प्रयोजक मानणें योग्य आहे. परमार्थसत्त्व हें प्रयोजक नाही. कारण, तें प्रातिभासिकाशीं जुळत नाही. (१०५) प्रातिभासिकाला जर अर्थक्रियाकारित्व मानलें नाही तर सप्रकाराबाध्य–अर्थक्रियाकारित्व या चौथ्या हेतूमधें सप्रकाराबाध्य असें जें विशेषण दिलें आहें तें व्यर्थ जाईल म्ह० विशेषणाच्या वैयर्थ्याची आपत्ति यईल. तें विशेषण प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति करण्याकरितां आहे. अर्थक्रियाकरित्व या उत्तरदलानें प्रातिभासिकाची व्यावृत्ति होत नाही म्हणूनच सप्रकाराबाध्य हें विशेषण दिलें आहे. परंतु आतां जर प्रातिभासिकाला अर्थक्रियाकारित्व मानावयाचें नसेल तर उत्तरदलानेंच त्याची व्यावृत्ति होत असल्यानें सप्रकारकाबाध्य हें पूर्वदल व्यर्थ जाईल. अर्थात् विशेषणासिद्धिरूप व्याप्यत्वासिद्धि हा दोष आला. (१०६) शिवाय, परमार्थसत्त्वापेक्षां प्रतीतिकालसत्त्वाला प्रयोजक मानण्यामधें लाघव आहे. ‘कोणत्याहि देशामधें, कोणत्याहि काळीं किंवा कोणत्याहि मनुष्याकडून बाधित न होणें’ म्हणजेच परमार्थसत्त्व होय. यापेक्षां ‘प्रतीतिकालीं असणें’ हें लघु आहे. (१०७) किंच, दृष्टांत म्हणून घेतलेलें ब्रह्म जर शुद्ध धरलें तर त्याला अर्थक्रियाकारित्व नसल्यानें दृष्टांतावर साधनवैकल्य आलें म्ह० शुद्ध ब्रह्म या दृष्टांतावर हेतु नाही. (१०८) आतां उपहित म्ह० उपाधियुक्त ब्रह्म धरलें तर तें पक्षामधेंच पडत असल्यानें दृष्टांतावर साध्यविकलत्व आलें म्ह० उपहित ब्रह्मावर परमार्थसत्यत्व हें साध्य नाही. याप्रमाणें चौथ्या हेतूचा निरास झाला.

(१०९) आतां पांचवा हेतु म्ह० पांचवें अनुमान. आरोपितमिथ्यात्वकत्व हा पांचवा हेतु. आरोपितं मिथ्यात्वं यस्य तत् आरोपितमिथ्यात्वकम्, तस्य भावः. ज्याच्यावर मिथ्यात्वाचा आरोप असतो तें परमार्थसत्य असतें. मिथ्यात्वाचा आरोप असल्यानें ज्याच्यावर आरोप तो पदार्थ परमार्थतः सत्यच असला पाहिजे. ब्रह्मावरहि प्राकृतजन मिथ्यात्वाचा आरोप करतात. पण ब्रह्म तर स्वतः परमार्थसत्य आहे. त्याचप्रमाणें अद्वैती द्वैतावर मिथ्यात्वाचा आरोप करतात, पण तें वस्तुतः परमार्थसत्य असलें पाहिजे. असें प्रतिवादीचें पांचवें अनुमान. परंतु हा हेतुहि जमत नाही. (११०) हेतूमधील आरोपितशब्दाचा अर्थ जर प्रातिभासिक असा धरावयाचा असेल तर प्रपंचावर हेतूची स्वरूपासिद्धि येते. कारण, प्रपंचावर पारमार्थिकत्व सिद्ध झाल्यावरच प्रातिभासिकत्व आरोपित आहे असें म्हणतां येईल. परंतु अद्यापि प्रपंचाचें पारमार्थिकत्व सिद्ध झालेलें नाही. (१११) आतां आरोपित म्ह० व्यावहारिक असें धरावयाचें असेल तर शुक्तिरजतादिकांवर व्यभिचार येतो. रजताचा भ्रम ज्याला झाला आहे तो मनुष्य त्या रजतावर व्यावहारिकत्वाचा आरोप करतो. परंतु तें पारमार्थिक नसतें. (११२) आरोपित या शब्दाचा अर्थ प्रातिभासिक–व्यावहारिक–उभयसाधारण म्ह० प्रातिभासिकत्वव्यावहारिकत्वान्यतरत्व म्ह० दोहोंपैकीं कोणतेंहि एक असा धरला तरी स्वरूपासिद्धि आणि व्यभिचार हे दोष येणारच.

साधारण्येऽप्ययमेव दोषः। (११३) कल्पकरहितत्वादित्यपि न हेतुः, (११४) असति व्यभिचारात् यथाश्रुतस्यासिद्धेश्च। (११५) ननु- नासिद्धिः, शुद्धं हि चैतन्यं न कल्पकम्, अदृष्टत्वात्; नोपहितम्, कल्पितत्वादेवान्यथाऽनवस्थानात्। तथा च यावद्विशेषाभावे कल्पकसामान्याभावसिद्धिः- (११६) इति चेत्, न, शुद्धस्याप्यनाद्यविद्योपधानवशेन कल्पकत्वोपपत्तेः। (११७) कल्पकत्वं हि कल्पनां प्रत्याश्रयत्वम्, विषयत्वम्, भासकत्वं वा। तच्च सर्वं कल्पनासमसत्ताकत्वेन शुद्धत्वाव्याघातकम्। (११८) तदुक्तं संक्षेपशारीरके- 'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला।
1-319

---

(११३) 'कल्पकरहितत्वम्' हा प्रतिवादीचा सहावा हेतु. कल्पक म्ह० कल्पना करणारा. मिथ्याविश्वाची कल्पना करणारा कोण ? जीव हा विश्वापैकींच असल्यानें तो तर विश्वाचा कल्पक म्हणतांच येत नाही. आणि ब्रह्महि कल्पक नाही. एवंच विश्व कल्पकरहित आहे म्हणून तें सत्य असलें पाहिजे. असें सहावें अनुमान. (११४) पण हें अनुमानहि चुकलें आहे. एक तर शशशृंगासारख्या असत् पदार्थावर व्यभिचार येतो. शशाच्या शिंगाची कल्पना करणारा कोणीहि नाही, पण तें सत्य नाही. आणि कल्पकरहितत्व याचा यथाश्रुत अर्थ धरावयाचा असेल म्ह० पदार्थ असतो आणि म्हणूनच त्याची कल्पना करणारा कोणी नसतो, कल्पना करण्याची आवश्यकताच नसते असा कल्पकरहितत्व याचा अर्थ धरावयाचा असेल तर स्वरूपासिद्धि येते. कारण, विश्व कल्पकरहित आहे असें श्रुतिस्मृतितर्कांवरून म्हणतां येत नाही. (११५) प्रतिवादी-- कल्पकरहितत्व या हेतूवर असिद्धि येत नाही. म्हणजे असें-शुद्ध चैतन्य तर विश्वाचें कल्पक म्हणतां येत नाहीच. कां कीं, वेदावरून किंवा लौकिक प्रमाणावरून तसें दिसत नाही. शुद्धचैतन्य सर्वथा उदासीन आहे. आतां उपहित चैतन्य म्ह० मायोपहित म्ह० मायोपाधिक चैतन्य विश्वाचें कल्पक म्हणावें तर तेंहि जमत नाही. कारण, उपहित पदार्थ कल्पितच असतो. कल्पना केल्यावर उपहिताची सिद्धि होणार. पण मुळांत कल्पना करणारा कोण हाच प्रश्न आहे. अर्थात् येथें अन्योन्याश्रय येतो. कल्पक असेल तर उपहिताची सिद्धि होणार आणि उपहित असेल तर कल्पकाची सिद्धि होणार. 'अन्योन्याश्रयाणि च कार्याणि न सिध्यन्ति'. एवंच उपहितहि कल्पक नव्हे. कल्पकाचे प्रकार दोनच- शुद्ध आणि उपहित. त्यांपैकीं एकहि संभवत नाही. म्हणून प्रत्येकीं सगळ्या कल्पकविशेषांचा अभाव सिद्ध होतो. आणि यावत् विशेषांचा म्ह० एका एका अशा सगळ्या विशेषांचा अभाव सिद्ध झाला असतां कल्पकसामान्याचाहि अभाव सिद्ध होतो. 'यावद्विशेषाभावे सामान्याभावसिद्धिः'. अर्थात् कल्पकरहितत्व म्ह० कल्पकसामान्यशून्यत्व हा हेतु विश्वावर राहतो म्हणून स्वरूपासिद्धि नाही. (११६) वादी-- कल्पकसामान्याभाव सिद्ध होत नाही. शुद्ध चैतन्यच विश्वाचें कल्पक आहे. मात्र अनादि-अविद्या-उपधान-वशेन. अविद्येच्या पडद्यामागून शुद्धचैतन्य विश्वाचें कल्पक आहे. अविद्या अनादि आहे. 'षडस्माकमनादयः'. त्या अविद्येच्या उपधानामुळें शुद्धचैतन्य विश्वाचें कल्पक आहे. अविद्यारूप पडद्यामधें गुंडाळलेलें चैतन्य कल्पक नव्हे. पण त्या उपधानामागील, पडद्यामागील चैतन्य पडद्यामधून पाहतां विश्वाचें कल्पक आहे असें म्हणतां येतें. तात्पर्य, अनादि-अविद्यारूप उपाधीमुळें शुद्धचैतन्याला विश्वकल्पकत्व आहे. एवंच विश्वावर हेतूची असिद्धि येते. (११७) कल्पकत्व तीन प्रकारचें असूं शकेल- १ 'कल्पनां प्रति आश्रयत्वम्' कल्पनेचा आश्रय म्ह० कल्पनेचा कर्ता म्ह० कल्पना करणारा. २ 'कल्पनां प्रति विषयत्वम्'. कल्पनेचा विषय म्ह० कल्पनेचें कर्मकारक म्ह० ज्याची कल्पना करावयाची तें. ३ 'कल्पनां प्रति भासकत्वम्' म्ह० कल्पनेचा भासक, कल्पना नांवाची अविद्यावृत्ति किंवा मनोवृत्ति ज्याच्या योगानें प्रकाशित होते तें म्ह० वृत्तीचा साक्षी. हें तीनहि प्रकारचें कल्पकत्व कल्पनासमसत्ताकच असतें. कल्पनेची सत्ता व्यावहारिक असते तर तिन्ही प्रकारच्या कल्पकत्वाची सत्ता व्यावहारिकच असते, पारमार्थिक नसते. त्यामुळें तें कल्पकत्व पारमार्थिक शुद्धत्वाचा व्याघात करीत नाही म्ह० व्यावहारिक कल्पकत्व आणि पारमार्थिक शुद्धत्व यांच्यामधें विरोध नसतो. (११८) संक्षेपशारीरकामधें याविषयीं 'आश्रयत्वविषयत्व०' इत्यादि म्हटलें आहे. 'केवल म्ह० शुद्ध, निर्विभाग म्ह० भेदरहित असें चैतन्यच

पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽऽश्रयो भवति नापि गोचरः ॥' इति। (११९) अस्तु वोपहितस्य कल्पकत्वम्। न चानवस्था, अविद्याध्यासस्याध्यासान्तरानपेक्षत्वात् स्वपरसाधारणसर्वनिर्वाहकत्वोपपत्तेः, (१२०) अकल्पितस्य कल्पकत्वादर्शनाच्च, (१२१) कल्पितप्रतिबिम्बविशिष्टादर्शादेरादर्शान्तरे प्रतिबिम्बकल्पकत्वदर्शनाच्च, (१२२) बिम्बस्य द्वितीयादर्शसंमुखत्वाभावेन तत्र कल्पकत्वायोगात्; अन्यथा अतिप्रसङ्गात्। (१२३) विस्तरेण चैतदग्रे वक्ष्यामः। (१२४) तदेवं निराकृताः परमार्थसत्त्वे साध्ये षडमी हेतवः। एवमन्येऽपि निराकार्याः। (१२५) अथ- 'विमतं न सद्विलक्षणम्, असद्विलक्षणत्वात्, आत्मवत्' इति अनुमानान्तरं भविष्यति- इति मतम्, (१२६) तन्न, प्रातिभासिके शुक्तिरूप्यादौ व्यभिचारात्। (१२७) न च- तत्रासद्विलक्षणत्वहेतुरेव नास्तीति- वाच्यम्, (१२८) असद्विलक्षणत्वाभावे हि अपरोक्षतया प्रतीतिरेव न स्यात्।

अविद्येचें आश्रयत्वविषयत्वभाक् आहे म्ह० शुद्धचैतन्यच अविद्येचा आश्रयहि आहे आणि विषयहि आहे. कारण, पूर्वीपासून असलेल्या तमाचा म्ह० अविद्येचा पश्चिम म्ह० अविद्येनंतरचा म्ह० अविद्येच्या अधीन असलेला कोणताहि पदार्थ आश्रय किंवा गोचर म्ह० विषय असूं शकणार नाही'. (११९) किंवा अविद्योपहित ब्रह्मालाच विश्वाचें कल्पकत्व मानलें तरी चालेल. यावर प्रतिवादीनें दिलेला अनवस्था दोष येत नाही. अविद्येच्या अध्यासाला दुसऱ्या अविद्याध्यासाची अपेक्षा नसते. कारण, स्वतः अविद्याध्यासच अविद्या आणि आकाशादिक अशा सर्वांच्या अध्यासाचा निर्वाह करूं शकतो म्ह० तो स्वपरसाधारण असल्यानें त्याच्यामुळें सर्वांचा निर्वाह होतो. एवंच अनवस्था येत नाही. (१२०) आणि जें स्वतः कल्पित नसतें तें दुसऱ्याचेंहि कल्पक असलेलें दिसत नाही. जें कल्पित असतें तेंच अन्याचें कल्पक असतें. (१२१) जसें – आरशामधें प्रतिबिंब पडलेलें असलें तर ज्याच्यामधें प्रतिबिंब कल्पित आहे असा आरसा किंवा दुसरा एखादा कल्पितप्रतिबिंबक असा पदार्थ दुसऱ्या आरशामधें किंवा प्रतिबिंबग्राही दुसऱ्या पदार्थामधें प्रतिबिंबाचा किंवा प्रतिबिंबयुक्त अशा आदर्शादिकाचा कल्पक झालेला दिसतो म्ह० प्रतिबिंबयुक्त आरसा दुसऱ्या आरशामधें प्रतिबिंब उत्पन्न करूं शकतो. (१२२) उलट मुखरूप बिंब दुसऱ्या आरशासमोर नसल्यास दुसऱ्या आरशामधें संमुखप्रतिबिंबाची कल्पना करून देऊं शकत नाही. जर कल्पना करून देऊं शकत असतें तर एकाच आरशाकडे पाठीकडला भाग ठेवला असतांहि तोंड संमुख पाहतां आलें असतें. तात्पर्य, कल्पितच कल्पक असतें, अकल्पित कल्पक नसतें. म्हणून अविद्योपहित ब्रह्मच सर्वकल्पक आहे. (१२३) याविषयीं आम्हीं पुढें सविस्तर सांगणार आहोंं.

(१२४) याप्रमाणें द्वैताचें परमार्थसत्यत्व सिद्ध करूं पाहणाऱ्या सहाहि हेतूंचें निराकरण केलें. याच रितीनें इतर अनुमानांचेंहि निराकरण करावें. उदाहरणार्थ कांही हेतूंचें निराकरण पुढें केलें आहे.

(१२५) प्रतिवादी— आमचें नवीन अनुमान असें– विमत पृथिव्यादि विश्व हा पक्ष. सताहून विलक्षण नसणें, सद्विलक्षणत्वाभाव हें साध्य. असद्विलक्षणत्व हा हेतु. जें असताहून विलक्षण असतें तें सताहून विलक्षण नसतें अशी व्याप्ति. आत्मा दृष्टांत. आत्मा असताहून विलक्षण आसतो तर तो सताहून विलक्षण नसतो, तर तो सद्रूपच असतो. तसें विश्वहि सद्रूपच असलें पाहिजे. कारण, तें असद्विलक्षण आहे. (१२६) वादी— हें अनुमानान्तरहि जमत नाही. कारण, प्रातिभासिक असलेल्या शुक्तिरजतादिकावर व्यभिचार येतो. शुक्तिरजत सद्विलक्षण असून असद्विलक्षणहि आहे. (१२७) प्रतिवादी — अहो पण शुक्तिरजतावर असद्विलक्षणत्व हा हेतु राहत नाही. कारण, शुक्तिरजत असत् आहे, असद्विलक्षण नाही. मग व्यभिचार कसा? (१२८) वादी — शुक्तिरजत जर असद्विलक्षण नसेल म्ह० शशशृंगासारखें असत् असेल तर त्याची अपरोक्षत्वानें प्रतीतिच येणार नाही. पण त्याची प्रत्यक्ष प्रतीति आहे. म्हणून तें असद्विलक्षण असलेंच पाहिजे. अर्थात् शुक्तिरजतावर साध्य नसून हेतु आहे म्हणून व्यभिचार दोष येतो.

(१२९) ननु- तर्ह्यसद्विलक्षणत्वे तद्विरुद्धसद्विलक्षणत्वायोगः, तथा च साध्यस्यापि विद्यमानत्वान्न व्यभिचारः- (१३०) इति चेत्, न, सत्त्वे सर्वजनसिद्धबाधविरोधात्, (१३१) गजादौ गोवैलक्षण्येऽपि तद्विरुद्धाश्ववैलक्षण्ययोगवत् सद्वैलक्षण्येऽप्यसद्वैलक्षण्ययोगोपपत्तेः प्रथममिथ्यात्वनिरुक्तावुक्तत्वात्। (१३२) ननु- 'विमतं न चैतन्याज्ञानकार्यम्, न तत्कार्यधीविषयः, न तत्कार्यसत्त्ववत्, न तज्ज्ञानबाध्यसत्त्ववद्वा, (१३३) तस्मिन्नपरोक्षेऽप्यनिषेध्यत्वेन साक्षाद्भासमानत्वात्, यदेवं तदेवम्, यथा घटे अपरोक्षेऽप्यनिषेध्यत्वेन साक्षाद्भासमानः पटो न घटाज्ञानकार्यादिः'। (१३४) विपक्षे

---

(१२९) प्रतिवादी— अपरोक्षप्रतीति येते म्हणून जर शुक्तिरजत असद्विलक्षण असलें तर रजताला असद्विलक्षणत्वाशीं विरुद्ध असलेलें सद्‌विलक्षणत्वहि मानतां येणार नाही. अर्थात् सद्विलक्षणत्वाभाव हें साध्यहि शुक्तिरजतावर असणार. एवंच व्यभिचार नाही. साध्य नसून हेतु असला तर व्यभिचार. (१३०) वादी— व्यभिचाराभाव येत नाही. शुक्तिरजताचें सत्त्व मानलें तर सर्व लोकामधें जो शुक्तिरजताचा बाध होत असतो त्याच्याशीं विरोध येईल म्ह० बाध होणार नाही. बाध तर प्रसिद्ध आहे. अर्थात् सद्विलक्षणत्व मानलेंच पाहिजे. म्हणून शुक्तिरजतावर साध्य नसून हेतु आहे, व्यभिचार येतो. (१३१) शिवाय, आम्हीं प्रथममिथ्यात्वाचें निर्वचन करतेवेळीं दाखविलें आहे कीं- हत्ती बैलाहून विलक्षण असला तरी बैलाशीं विरुद्ध जो अश्व त्याच्याहून हत्तीचें वैलक्षण्य असतें त्याप्रमाणें शुक्तिरजत जरी सद्विलक्षण असलें तरी सद्विलक्षण जें असत् त्याच्याहून वैलक्षण्याचा योग शुक्तिरजताला उपपन्न होतो. तात्पर्य, सद्विलक्षण असलें तरी शुक्तिरजत असद्विलक्षण असूं शकतें. म्हणून नवीन अनुमानावर व्यभिचार येतो.

(१३२) प्रतिवादी— आमचें तिसरें अनुमान- विमत म्ह० पृथिव्यादि पक्ष. चैतन्यविषयक जें अज्ञान तत्कार्यत्वाभाव हें साध्य. किंवा तत्कार्यधीविषयत्वाभाव म्ह० चैतन्यविषयक अज्ञानाचें कार्य जी धी म्ह० ज्ञान त्याचा विषय नसणें, तद्विषयत्वाभाव हें साध्य. किंवा तत्कार्यसत्त्वाभाव म्ह० अज्ञानकार्य जें सत्त्व तें नसणें हें साध्य. किंवा तज्ज्ञानबाध्यसत्त्वाभाव म्ह० चैतन्याच्या ज्ञानानें ज्या सत्त्वाचा बाध होतो तसलें सत्त्व नसणें हें साध्य. (१३३) आतां हेतु. तस्मिन् अपरोक्षेऽपि चैतन्य अपरोक्ष असलें तरी अनिषेध्यत्वेन साक्षात् भासमानत्व हा हेतु. भान होत असावें, तें भान साक्षात् असावें, परंपरया नव्हे. आणि तें भान निषेध्यत्वानें नसावें. 'घटो नास्ति' असें घटाचें साक्षात् भान असलें तरी तें निषेध्यत्वानें आहे. परंतु आम्हीं अनिषेध्यत्वानें भासमान म्हणतों. तात्पर्य, तस्मिन् अपरोक्षेऽपि अनिषेध्यत्वेन साक्षात् भासमानत्व असा हेतु. यत् एवं तत् एवं म्ह० जें हेतुमत् तें साध्यवत् अशी अन्वयव्याप्ति. पटाचा दृष्टांत. घटाचें अपरोक्षज्ञान असतांहि अनिषेध्यत्वानें 'पटोऽयम्' या ज्ञानामधें साक्षात् भासणारा जो पट तो जसा घटविषयक अज्ञानाचें कार्य नाही, घटाज्ञानकार्यधीविषय नाही, घटाज्ञानकार्यसत्त्वविशिष्ट नाही, किंवा घटज्ञानबाध्यसत्त्वविशिष्टहि नाही, त्याचप्रमाणें पृथिव्यादि विश्वाचेंहि समजावें. विश्व हें ब्रह्मविषयक अज्ञानाचें कार्य आहे असें वादी मानतो. विश्वाला सत्त्व असलें तरी तें सत्त्व अज्ञानकार्य आहे असें वादीचें म्हणणें. विश्वाला सत्त्व असलें तरी त्या सत्त्वाचा ब्रह्मज्ञानानें बाध होतो असें वादी मानतो. प्रतिवादीला विश्वाचें सत्यत्व सिद्ध करावयाचें असल्यानें त्या चारी धर्मांचे अभाव पृथक्‌पृथक् साध्य ठेवले आहेत. पट हा घटाज्ञानकार्य नाही, घटाज्ञानकार्यवृत्तिविषय नाही, घटाज्ञानकार्यसत्त्वानें विशिष्ट नाही किंवा घटज्ञानबाध्यसत्त्वविशिष्टहि नाही. घटहि अपरोक्षतया भासत असतो आणि पटहि स्वतंत्रपणें साक्षात् भासत असतो, आणि तो निषेध्य नसतो. घट आणि पट हे जसे अगदीं अलग आहेत तसेंच ब्रह्म आणि विश्व यांचें समजावें असें प्रतिवादीचें म्हणणें.

(१३४) यावर एक आक्षेप येईल कीं, चैतन्याचें अपरोक्षज्ञान असलें तरी भासमान विश्व चैतन्याच्या अज्ञानाचें कार्य आहे असें मानावयास काय अडचण? विपक्ष म्ह० उलट मानणें म्ह० हेतु असला तरी साध्य नसेल असें समजणें. प्रतिवादी म्हणतो कीं, विपक्षाला बाधक आहे. तदापरोक्ष्य म्ह० चैतन्याचें अपरोक्षज्ञान

च तदापरोक्ष्ये तदज्ञानव्याहतिरेव बाधिका। (१३५) न चासिद्धिः, अधिष्ठानतया सुखादिसाक्षित्वेन तदानीमपि चैतन्यापरोक्ष्यात्- (१३६) इति चेत्, न, सामान्याकारेणाऽऽपरोक्ष्येऽपि शुक्त्यादौ रजतादेरनिषेध्यत्वेन साक्षाद्भासमानतया तत्र व्यभिचारात्। (१३७) अथ 'व्यावृत्ताकारेण यस्मिन् भासमाने यदनिषेध्यत्वेन साक्षात् भासते तन्न तदज्ञानकार्यादि' इति व्याप्तिरिति मन्यसे, (१३८) तर्ह्यसिद्धिः। न हि चैतन्यमिदानीं भ्रमनिवर्तकत्वाभिमतव्यावृत्ताकारापरोक्षप्रतीतिविषयः, (१३९) तथा सत्यधिष्ठानमेव न स्यात्। (१४०) यदा तु वेदान्तवाक्यजन्यवृत्तौ व्यावृत्ताकारतया अपरोक्षम्,

---

असतांना त्याचें अज्ञान आहे असें मानल्यास व्याघात येतो. तात्पर्य, विपक्षाला बाधक असल्यामुळें आलेली शंका चुकीची आहे.

(१३५) येथें पुन्हां असिद्धीची शंका येऊं शकेल. पक्षावर हेतु बसत नाही म्हणून असिद्धि. जर अज्ञान किंवा अज्ञानकार्य असेल तर चैतन्याचें अपरोक्षज्ञान मानतांच यायचें नाही. म्हणून पक्षावर हेत्वसिद्धि येते. यावर प्रतिवादीचें उत्तर असें कीं—सुखदुःखादि हें अज्ञानाचें कार्य आहे. सुखदुःखादिकांचें अधिष्ठान तर चैतन्यच आहे. सुखादिकांचें भान चैतन्यालाच होतें. अर्थात् सुखदुःखांचा साक्षीच त्यांचें अधिष्ठान आहे. साक्षी तर अपरोक्षच असतो. तेव्हां सुखादिभानकालींच सुखादिकांचें अधिष्ठान असलेल्या चैतन्याचें अपरोक्षभान आहे. म्हणून चैतन्याज्ञानकार्य जें सुखादिक तें भासत असतांना अधिष्ठानचैतन्याचें अपरोक्षत्व असतें. उलट चैतन्यापरोक्षत्व असतांनाच चैतन्याज्ञानकार्य जें सुखादिक तें भासत असतें. म्हणून स्वरूपासिद्धि येत नाही. (१३६) वादी— शुक्ति, रज्जु हे पदार्थ 'इदम्' या शब्दानें म्ह० इदंत्व या सामान्य आकारानें अपरोक्ष असून शुक्तीच्या अज्ञानाचें कार्य असलेले रजतसर्पादि पदार्थ अनिषेध्यत्वानें 'इदं रजतम्' 'अयं सर्पः' अशा रितीनें साक्षात् भासमान आहेत. एवंच शुक्तिरजतावर हेतु असून शुक्त्यज्ञानकार्यत्वाभाव, शुक्त्यज्ञानकार्यधीविषयत्वाभाव, शुक्त्यज्ञानकार्यसत्त्वाभाव किंवा शुक्तिज्ञानबाध्यसत्त्वाभाव यांपैकीं कोणतेंहि साध्य नाही. म्हणून शुक्तिरजतावर व्यभिचार येतो. (१३७) प्रतिवादी— शुक्तीचें 'इदम्' अशा सामान्यरूपानें भान आम्हांला मान्य नाही. आमच्या हेतूमधील अपरोक्ष या शब्दानें व्यावृत्त–आकारानें म्ह० विशेषरूपानें अपरोक्षत्व असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. म्हणजे जें व्यावृत्त आकारानें भासमान असतां ज्याचें अनिषेध्यत्वानें साक्षात् भान असतें तें त्या व्यावृत्ताकारानें भासमानाच्या अज्ञानाचें कार्य नसतें अशी व्याप्ति मानावयाची आहे. अर्थात् शुक्तिरजतादिकावर व्यभिचार येत नाही. कारण, शुक्ति किंवा रज्जु व्यावृत्त आकारानें म्ह० शुक्तित्व, रज्जुत्व अशा विशेषाकारानें भासमान नाहीत. विशेषाकारानें भासल्यास रजतादिकांचें अपरोक्ष भान होणारच नाही.

(१३८) वादी — जर व्यावृत्ताकारानें अपरोक्षत्व धरावयाचें असेल तर मग स्वरूपासिद्धि येते. सुखादिकाचें अधिष्ठान जें चैतन्य तें सुखादिभानकालीं व्यावृत्ताकारानें अपरोक्ष नाही म्हणजे व्यावृत्ताकारानें होणाऱ्या अपरोक्षप्रतीतीचा विषय नाही. चैतन्याचा व्यावृत्त आकार भ्रमनिवर्तकत्व हा असणार. चैतन्यत्व हा सामान्य आकार म्हणतां येईल (वास्तविक चैतन्यत्व हा आकारच नव्हे), आणि भ्रमाधिष्ठानत्व आणि भ्रमनिवर्तकत्व हे व्यावृत्त आकार म्हणतां येतील. प्रकृत उदाहरणांत भ्रमनिवर्तकत्व हा व्यावृत्ताकार धरला पाहिजे. (१३९) परंतु भ्रमनिवर्तकत्वाकारानें चैतन्य अपरोक्ष असल्यास तें सुखादिकाचें अधिष्ठान असूंच शकणार नाही. अर्थात् सुखादिभानकालीं चैतन्य व्यावृत्ताकारानें अपरोक्ष नाही. (१४०) उलट जेव्हां उत्कृष्ट अधिकाऱ्याला सद्गुरूनें उपदेशिलेल्या तत्त्वमस्यादिवेदान्तवाक्याच्या श्रवणानें 'अहं ब्रह्मास्मि' अशी अखंड वृत्ति उत्पन्न होते तेव्हां त्या वृत्तीमधें भ्रमनिवर्तकत्व या व्यावृत्त म्ह० विशेष आकारानें चैतन्य अपरोक्ष होतें. पण त्यावेळीं प्रपंचाचें अनिषेध्यत्वानें अपरोक्षत्व असेल अशी शंकाहि येऊं शकणार नाही. कारण, त्यावेळीं विश्वाचा बाध होणार. तात्पर्य, सुखादिभानकालीं हेतूमधील पूर्वदलावर असिद्धि येते आणि महावाक्यजन्यवृत्तिकालीं हेतूमधील उत्तर दलावरहि असिद्धि येते. अर्थात् अनुमान चुकलें. आणि 'आपरोक्ष्ये

तदा अनिषेध्यत्वेन प्रपञ्चे आपरोक्ष्यशङ्काऽपि नास्ति । (१४१) अतः प्रमाणजन्यासाधारणाकार-भानस्यैवाज्ञानविरोधित्वान्नापरोक्षतामात्रेणाज्ञानपराहतिप्रसङ्गः । (१४२) यत्तु- अज्ञानपदेन ज्ञाना-भावोक्तौ सिद्धसाधनम्, (१४३) अनिर्वचनीयाज्ञानोक्तौ च तस्य खपुष्पायमाणत्वेन प्रतियोग्य-प्रसिद्धिरिति, (१४४) तत्तुच्छम्, असत्प्रतियोगिकाभावं स्वीकुर्वतः पराभ्युपगममात्रेणैव प्रतियोगि-प्रसिद्धिसंभवात्। (१४५) ननु- 'विमतं नाऽऽत्मन्यध्यस्तम्, आत्मसाक्षात्कारवत्प्रवृत्तिविषयत्वात्, यदेवं तदेवम्, यथा घटसाक्षात्कारवत्प्रवृत्तिविषयो घटो न तत्राध्यस्तः' । (१४६) न चासिद्धिः, ईशजीवन्मुक्तयोरात्मसाक्षात्कारवतोरपि जगद्रक्षणभिक्षाटनादौ प्रवृत्तेः । (१४७) शङ्खे अध्यस्तमपि पीतत्वं न शङ्खश्वेतत्वसाक्षात्कारवत्प्रवृत्तिविषय इति न तत्र व्यभिचारः- (१४८) इति चेत्, न,

---

सति तदज्ञानव्याहतिः' हा दोषहि येत नाही. (१४१) कारण, अपरोक्ष पदार्थाचेंहि अज्ञान असूं शकतें. नुसत्या अपरोक्षत्वानें अज्ञानाची पराहति म्ह० नाश होणार नाही. नुसत्या अपरोक्षज्ञानाचा अज्ञानाशीं विरोध नाही. असाधारण आकाराचें म्ह० विशेषस्वरूपाचें भान जर प्रमाणजन्य असेल तर तें प्रमाणजन्य असाधारणाकाराचें भान अज्ञानाशीं विरोधि असतें. तें ज्ञान अज्ञानाची व्याहति करील. अपरोक्षतामात्रानें अज्ञानपराहतीचा प्रसंग येत नाही. (१४२) प्रतिवादीच्या या अनुमानावर कोणी निराळा दोष दिला आहे. तो असा- चैतन्या-ज्ञानकार्यभाव या साध्यांतील अज्ञानशब्दानें जर ज्ञानाभाव असा अर्थ धरला तर सिद्धसाधन येतें. कारण, अद्वैती ज्ञानाभावाचें कार्य विश्व असें मानीत नाही: (१४३) आतां जर 'अनिर्वचनीय अज्ञान' असा अज्ञानशब्दाचा अर्थ धरला तर प्रतिवादिमतीं तें खपुष्पासारखें आहे म्ह० आकाशकमळाप्रमाणें तें मुळांतच नाही. म्हणून साध्यघटक अभावाचा प्रतियोगी जें अज्ञान तें अप्रसिद्ध आहे. अर्थात् प्रतियोग्यप्रसिद्धि म्हणजे असिद्धसाध्यकत्व दोष आला. (१४४) पण हा दोष येत नाही. कारण, प्रतिवादी असत्प्रतियोगिक अभाव मानतो आणि प्रतिपक्षाच्या अभ्युपगमाच्या अनुसारानें प्रतियोगीची प्रसिद्धि धरतो. अद्वैतिमतानें प्रतियोगीची प्रसिद्धि आहे.

(१४५) प्रतिवादी-- चौथें अनुमान आम्हीं देतों. विमत म्ह० विश्व हा पक्ष. आत्मनि अध्यस्त-त्वाभाव हें साध्य. विश्व आत्म्यावर अध्यस्त नाही. विश्वाचा आत्म्यावर अध्यास नाही. कारण, ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला आहे त्याच्या प्रवृत्तीचा विषय विश्व असतें म्ह० आत्मसाक्षात्कारी अशा आत्म्याची विश्वविषयक प्रवृत्ति असते. जें यत्साक्षात्कारयुक्ताच्या प्रवृत्तीचें विषय असतें तें त्याच्या ठिकाणीं अध्यस्त नसतें अशी अन्वयव्याप्ति. घटाचा दृष्टान्त. घट हा घटविषयकसाक्षात्कारवानाच्या प्रवृत्तीचा विषय असतो म्ह० ज्याला घटाचें प्रत्यक्ष असतें तो घटानें कांही कार्य करतो. परंतु तो घट घटसाक्षात्कारवानावर अध्यस्त नसतो. तसें विश्व आत्म्यावर अध्यस्त नाही. असें अनुमान.

(१४६) वादी-- या अनुमानावरहि स्वरूपासिद्धि येते. प्रतिवादी-- येत नाही. ईश्वर तर आत्मसाक्षा-त्कारवान् आहेच. आणि ऋषभशुकादि जीवन्मुक्तहि आत्मक्षात्कारवान् असतात. पण तरी देखील ईश्वर जगताचें रक्षण करतो आणि शुकादि जीवन्मुक्त भिक्षा-टनादि कार्य करतो. अर्थात् आत्मसाक्षात्कारवानाची विश्वविषयक प्रवृति असते म्ह० विश्व आत्मसाक्षा-त्कारवत्प्रवृत्तिविषय आहे. म्हणून स्वरूपासिद्धि येत नाही. (१४७) व्यभिचारहि येत नाही. कारण, शङ्खाच्या ठिकाणीं पीतत्वाचा अध्यास झाला असला म्ह० पीतत्वावर साध्याभाव असला तरी तें पीतत्व शङ्खाच्या श्वेतत्वाचा साक्षात्कार ज्याला झाला आहे त्याच्या प्रवृत्तीचा विषय नसतें म्ह० शंख पांढरा आहे असें ज्याला प्रत्यक्ष असतें त्याची शंखाच्या पीत-त्वाकडे प्रवृत्ति नसते. अर्थात् पीतत्वावर हेतु नाही म्हणून व्यभिचारहि येत नाही. (१४८) वादी-- इति चेन्न. पीतत्वावर व्यभिचार येत नसला तरी प्रति-बिंबावर व्यभिचार येतो. प्रतिबिंब हें बिंबभूत मुखाच्या ठिकाणीं अध्यस्त आहे. म्हणून प्रतिबिंबाच्या ठिकाणीं

प्रतिबिम्बे व्यभिचारात् । (१४९) स हि मुखैक्यसाक्षात्कारवत्प्रवृत्तिविषयो मुखेऽध्यस्तः । (१५०) तद्व्यतिरेकेणोपलभ्यमानत्वस्योपाधित्वाच्च । (१५१) एवं च– 'विमतं नेश्वरमायाकल्पितम्, तं प्रत्यपरोक्षत्वात्, यदेवं तदेवम्, यथा चैत्रं प्रत्यपरोक्षो घटो न चैत्रमायाकल्पितः' । (१५२) 'विमतं न जीवकल्पितम्, तस्मिन् सुषुप्तेऽप्यवस्थितत्वात्, आत्मवत्' । (१५३) न चासिद्धिः, प्रत्यभिज्ञानात्, अदृष्टादेरभावे पुनरुत्थानायोगाच्च– (१५४) इत्यपि निरस्तम्, आद्ये ऐन्द्रजालिकं प्रत्यपरोक्षे तन्मायाकल्पिते व्यभिचारात्, (१५५) मायाविद्ययोरभेदेन देहात्मैक्यभ्रमे व्यभिचाराच्च । (१५६) द्वितीये त्वसिद्धेः । (१५७) न च प्रत्यभिज्ञया प्रपञ्चस्य स्थायित्वसिद्धेर्नासिद्धिः,

---

साध्याभाव आहे. (१४९) आणि तें प्रतिबिंब मुखैक्यसाक्षात्कारवानाच्या प्रवृत्तीचा विषय आहे म्ह० बिंबप्रतिबिंबांचें ऐक्य ज्याला प्रत्यक्ष आहे तोहि प्रतिबिंबाच्या द्वारानें बिंबाला नीटनेटकें करतो. अर्थात् प्रतिबिंबावर हेतु आहे म्हणून प्रतिबिंबावर व्यभिचार आला. (१५०) व्यभिचाराप्रमाणें सोपाधिकत्वहि येतें. 'तद्व्यतिरेकेण उपलभ्यमानत्व' हा उपाधि. तत् या शब्दानें आत्मा घ्यावयाचा. आत्म्याहून निराळे-पणानें दिसणें हा उपाधि. प्रतिबिंब आत्म्यावर अध्यस्त नसतें आणि आत्म्याहून भिन्न दिसतें म्हणून साध्य-व्यापकता आली. द्वैतप्रपंच आत्मसाक्षात्कारवानाच्या प्रवृत्तीचा विषय असला तरी त्याला वस्तुतः आत्म-भिन्नत्वानें उपलब्ध नसतो म्हणून साधनाव्यापकता आली. अर्थात् चौथें अनुमानहि चूक आहे.

(१५१) 'एवंच इत्यपि निरस्तम्' असा अन्वय. पुढील दोन्ही अनुमानांचा निरास अशाच रीतीनें होतो असा अर्थ. त्यांतील प्रतिवादीचें एक म्ह० एकूण पांचवें अनुमान असें– विमत म्ह० विश्व हा पक्ष. ईश्वरमाया-कल्पितत्वाभाव हें साध्य. विश्व हें ईश्वराच्या मायेनें कल्पिलेलें नाही. कारण, तें ईश्वराला प्रत्यक्ष दिसतें. जें ज्याला प्रत्यक्ष दिसतें तें त्याच्या मायेनें कल्पिलेलें नसतें. जसें चैत्र नांवाच्या माणसाला अपरोक्ष असलेला घट चैत्राच्या मायेनें कल्पिलेला नसतो. विश्व तर ईश्वराला दिसतें म्हणून तें ईश्वराच्या मायेनें कल्पित नसतें.

(१५२) प्रतिवादीचें दुसरें म्ह० एकूण सहावें अनुमान– विमत म्ह० विश्व जीवानें कल्पिलेलें नाही. कारण, जीव झोपीं गेलेला असला तरी विश्व असतें. जर विश्व जीवकल्पित असतें तर कल्पना करणारा जीव झोपीं गेल्यावर तें विश्व नाहीसें झालें पाहिजे. आत्म्याचा दृष्टांत. आत्मा झोपेंतहि असतो आणि तो जीवात्म्यानें कल्पिलेला नसतो, तसेंच विश्व आहे. (१५३) या दुसऱ्या अनुमानावर स्वरूपासिद्धीची शंका येईल. झोपेंत विश्व असतें तर दिसलें असतें, दिसत नाही त्यापेक्षां तें नसतें अशी शंका. पण ती योग्य नाही. 'तोच हा पर्वत', 'तीच ही नदी', 'मी जीं माणसें काल पाहिलीं होतीं त्यांना आज मी पाहत आहें' अशी विश्वाच्या स्थायित्वाची प्रत्यभिज्ञा आहे. म्हणून झोपें-मधेंहि विश्व असतेंच. तसेंच अदृष्ट म्ह० प्रारब्धकर्म, पूर्वसंस्कार हेहि झोपेमधें असतात. ते जर झोपेमधें नाहीसे झाले असते तर जीव आज पुन्हां जागा झाला नसता आणि सुखदुःख, पूर्वस्मरण इत्यादि गोष्टी आज झाल्या नसत्या. पण त्या होतात म्हणून विश्व स्थायि म्ह० स्थिर आहे. झोपेमधें नाहीसें होत नाही. म्हणून स्वरूपासिद्धि येत नाही. तात्पर्य, प्रतिवादीचें म्हणणें असें कीं, या दोन्ही अनुमानावरून विश्व हें कल्पित नाही. (१५४) वादीचें म्हणणें असें कीं, हीं दोन्ही अनुमानें सदोष आहेत. पैकीं पहिल्या अनुमानावर व्यभिचार येतो. ऐन्द्रजालिक म्ह० जादुगार आपल्या मायेनें कांही पदार्थ उत्पन्न करतो. आणि ते पदार्थ त्या ऐन्द्रजालिकाला प्रत्यक्ष असतात. म्हणून ऐन्द्रजालिकाच्या मायेनें कल्पिलेल्या पदार्थांवर व्यभिचार आला. (१५५) देहात्मैक्यभ्रमावरहि व्यभिचार येतो. देहात्मैक्य हें अविद्याकल्पित आहे अर्थात् मायाकल्पितच आहे. कारण, अविद्या आणि माया यांच्यामधें भेद नाही. आतां देहात्मैक्य जीवा-त्म्याला अपरोक्ष असूनहि तें मायाकल्पित आहे म्हणून व्यभिचार आला.

(१५६) दुसऱ्या अनुमानावर व्यभिचार नसला तरी असिद्धि येतेच. (१५७) प्रत्यभिज्ञेमुळें प्रपंचाचें स्थायित्व सिद्ध होतें म्हणून असिद्धि येत नाही

(१५८) सुषुप्तिकालस्थायित्वासाधकत्वस्य प्रत्यभिज्ञाया दृष्टिसृष्टिसमर्थने वक्ष्यमाणत्वात्, (१५९) अदृष्टादेः कारणात्मनाऽवस्थितत्वेन पुनरुत्थानसंभवाच्च। (१६०) 'मिथ्यात्वं आत्मान्यसर्ववृत्ति न, मिथ्यामात्रवृत्तित्वात्, शुक्तिरूप्यत्ववत्' (१६१) इत्यपि न, मिथ्यात्वन्यूनवृत्तित्वस्योपाधित्वात्। (१६२) मिथ्यात्वं च सदसद्विलक्षणत्वम्, सद्विलक्षणत्वमात्रं वा? (१६३) आद्ये सिद्धसाधनम्, तस्याऽऽत्मान्यसर्वमध्यपतितासद्वृत्तित्वाभावात्। (१६४) द्वितीये तु हेतौ मिथ्यापदस्य सदसद्वैलक्षण्यपरत्वे स्वरूपासिद्धिः, (१६५) सद्वैलक्षण्यरूपे पक्षे तुच्छसाधारणे सदसद्विलक्षणेतरावृत्तित्वरूपहेत्वभावात्। (१६६) तस्यापि सद्वैलक्षण्यमात्रपरत्वे संदिग्धानैकान्तिकता, साध्याभाववत्यात्मभेदे

असें प्रतिवादीचें म्हणणें. (१५८) परंतु 'तोच हा पर्वत' इत्यादि प्रत्यभिज्ञा सुषुप्तिकालीं विश्वाचें स्थिरत्व सिद्ध करण्याला समर्थ नाही ही गोष्ट आम्हीं पुढें दृष्टिसृष्टिवादाचें समर्थन करतेवेळीं सांगणार आहों. अर्थात् सुषुप्तिकालीं विश्वाचें अस्तित्व सिद्ध होत नाही. (१५९) आतां अदृष्ट, संस्कार इ० पदार्थ स्वरूपानें नसतात परंतु कारणरूपानें म्हणजे अविद्यारूपानें असतात. म्हणून जीवात्म्याचें पुनरुत्थान संभवतें. त्यामुळें तोहि दोष येत नाही. एवंच दुसऱ्या अनुमानावर असिद्धि दोष येतो. तात्पर्य, प्रतिवादीचीं दोन्ही अनुमानें सदोष आहेत.

(१६०) प्रतिवादीचें सातवें सामान्यानुमान असें–मिथ्यात्व हा पक्ष. आत्मान्यसर्ववृत्तित्वाभाव साध्य. मिथ्यामात्रवृत्तित्व हा हेतु. आणि शुक्तिरूप्यत्व हा दृष्टांत. मिथ्यात्व हा धर्म आत्मभिन्न अशा सर्व पदार्थांवर राहत नाही. शुक्तिरजतासारख्या कांहीं पदार्थांवर मिथ्यात्व राहत असेल परंतु घट, आकाश इत्यादि आत्मभिन्न पदार्थांवर मिथ्यात्व राहत नाही. म्हणजे घटादिपदार्थ मिथ्या नाहीत. मिथ्यात्व हा धर्म केवळ मिथ्या असलेल्या पदार्थांवरच राहतो. म्हणून मिथ्यात्व सर्ववृत्ति नाही. शुक्तिरूप्यत्व हा धर्म मिथ्या असलेल्या शुक्तिरजतावरच राहतो, घटादिकांवर राहत नाही. तसेंच मिथ्यात्वाचें समजावें. अर्थात् जगन्मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही.

(१६१) वादी–– या अनुमानावर सोपाधिकत्व दोष येतो. मिथ्यात्वन्यूनवृत्तित्व हा उपाधि होय. जें आत्मभिन्न अशा सर्वांवर राहत नाही तें मिथ्यात्वापेक्षां कमी ठिकाणीं राहतें, जसें शुक्तिरजतत्व, अशी साध्यव्यापकता. जें मिथ्यामात्रवृत्ति असतें म्ह० मिथ्या असलेल्या पदार्थांवरच राहतें तें मिथ्यात्वन्यूनवृत्ति असत नाही, जसें मिथ्यात्व, अशी साधनाव्यापकता. (१६२) दुसरें असें कीं–पक्ष असलेल्या मिथ्यात्वाचा अर्थ सदसद्विलक्षणत्व असा घेणार कीं नुसतें सद्विलक्षणत्वच घेणार? (१६३) पहिला पक्ष धरला तर नृशृंगासारख्या असतावर सिद्धसाधन येतें. नृशृंग आत्मभिन्न अशा सर्वांमध्यें पडतेंच पण त्याच्यावर सदसद्विलक्षणत्व नसतें. कारण, तें असत् आहे. अर्थात् सदसद्विलक्षणत्व आमच्या मतें देखील असतावर नसल्यामुळें सिद्धसाधन आलें. (१६४) पक्षभूतमिथ्यात्वपदाचा अर्थ सद्विलक्षणत्व असा घ्यावयाचा या दुसऱ्या पक्षीं पुन्हां असा प्रश्न कीं, हेतूमधील मिथ्याशब्दाचा अर्थ सदसद्वैलक्षण्य असा धरणार कीं सद्वैलक्षण्य इतकाच धरणार? पैकीं हेतूमधील मिथ्यापदाचा अर्थ सदसद्वैलक्षण्य असा धरला तर मिथ्यामात्रवृत्तित्व या हेतुपदाचा अर्थ सदसद्विलक्षणमात्रवृत्तित्व म्ह० सदसद्विलक्षणेतर–अवृत्तित्व असा झाला. तर आतां स्वरूपासिद्धि येणार. (१६५) कारण, पक्षाचें स्वरूप सद्विलक्षणत्व इतकेंच आहे आणि तें तुच्छसाधारण आहे म्ह० शशशृंगावरहि सद्विलक्षणत्व असतेंच. आतां तुच्छसाधारण असलेल्या सद्वैलक्षण्यरूप पक्षावर मिथ्यामात्रवृत्तित्व म्ह० सदसद्विलक्षणेतरावृत्तित्वरूप हेतु नाही. सदसतांहून विलक्षण शुक्तिरजत, त्याहून इतर केवळ सत् किंवा केवळ असत्. अर्थात् शशशृंग सदसद्विलक्षणेतर झालें आणि तद्वृत्तित्वच सद्विलक्षणत्व या पक्षावर आलें, इतरावृत्तित्व येत नाही. म्हणून स्वरूपासिद्धि आली. (१६६) आतां हेतूमधील मिथ्याशब्दाचाहि अर्थ सद्विलक्षणत्व इतकाच धरला तर संदिग्धानैकान्तिकता हा दोष येतो. अनैकान्तिकतेचा संदेह म्ह० व्यभिचाराचा संशय. आत्मभेदावर आत्मान्यसर्ववृत्तित्वाभाव हें साध्य नाही पण त्याच्यावर सद्विलक्षणमात्रवृत्तित्व

हेतुसंदेहात् । (१६७) अप्रयोजकत्वादिकं च पूर्वोक्तं दूषणमनुवर्तत एव । (१६८) "आत्मा परमार्थसदन्यः, पदार्थत्वात्, अनात्मवत्'। (१६९) न च कल्पितात्मप्रतियोगिकभेदेनार्थान्तरम्, कल्पितमिथ्यात्वेन मिथ्यात्वानुमानेऽपि सिद्धसाधनापत्तेः" (१७०) इत्यपि न, व्यावहारिकपदार्थमादाय सिद्धसाधने अतिप्रसङ्गाभावात्, (१७१) अनानन्दत्वस्योपाधित्वाच्च । (१७२) अथ- 'आत्मा यावत्स्वरूपमनुवर्तमानानात्मवान्, यावत्स्वरूपमनुवर्तमानभावरूपानात्मवान् वा, (१७३) स्वज्ञानाबाध्यानात्मवान्, स्वज्ञानाबाध्यभावरूपानात्मवान्वा, पदार्थत्वात्, भावत्वाद्वा, घटादिवत्' इति,

---

या हेतूचा संशय आहे. आत्मभेद हा आत्म्याहून इतर सर्वांवर आहे म्हणून आत्मभदावर आत्मान्यसर्ववृत्तित्वच आहे, वृत्तित्वाभाव येत नाही. परंतु तो आत्मभेद सद्विलक्षणावरच आहे कीं असद्विलक्षणावरहि आहे याविषयीं संशय आहे. म्हणून व्यभिचारसंशय हा दोष आला. (१६७) किंच, पूर्वीच्या अनुमानांवर अप्रयोजकत्व किंवा आभाससाम्य असे जे दोष दिले आहेत ते या अनुमानावरहि येतातच.

(१६८) प्रतिवादीचें आठवें सामान्यानुमान असें- आत्मा पक्ष. परमार्थसदन्यत्व साध्य. पदार्थत्व हेतु. अनात्मा दृष्टांत. अनात्मभूत घटादिपदार्थ हे पदार्थच असतात पण ते परमार्थतः सत्य नसतात. आत्मा देखील पदार्थच आहे म्हणून तो परमार्थसत्याहून भिन्न असला पाहिजे असें अनुमान. (१६९) आतां यावर अर्थान्तरत्वाची शंका येईल. जीवात्म्याचा ब्रह्माचे ठिकाणीं काल्पनिक भेद अद्वैती देखील मानतो. या अनुमानानें तो आत्मप्रतियोगिक म्ह० आत्म्याचा भेद सिद्ध होईल. म्हणून आत्मभेद हें अर्थान्तर झालें. या शंकेवर प्रतिवादीचें प्रतिबन्दीरूप उत्तर असें कीं- जर काल्पनिक भेद मानून अर्थान्तरत्व येत असेल तर वादीच्या 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' या मिथ्यात्वानुमानावरहि सिद्धसाधनाची आपत्ति येईल. आम्हीं द्वैती सुद्धां काल्पनिक मिथ्यात्व मानूं. कल्पित मिथ्यात्व धरून वादीच्या मिथ्यात्वानुमानावर सिद्धसाधनाची प्रतिबंदी देतां येईल. तात्पर्य, अर्थान्तरत्वदोष येत नाही. (१७०) यावर वादीचें उत्तर- इत्यपि न म्ह० हें अनुमानहि ठीक नाही. कारण, आम्हीं जीवब्रह्मांचा व्यावहारिक भेद मानतोंच. म्हणून आमच्या मतें सिद्ध असलेला आत्मभेद हा व्यावहारिक पदार्थच वरील अनुमानानें सिद्ध होत आहे. अशा रितीनें सिद्धसाधन दिल्यास अतिप्रसंग येत नाही म्ह० अर्थान्तरता येत नाही. (१७१) किंच, तुमच्या अनुमानावर अनानंदत्व हा उपाधि देखील येतो. अनानंदत्व म्ह० आनंदभेद. जो परमार्थसताहून अन्य असतो तो आनंदभिन्न असतो, जसा घट, पट, अशी साध्यव्यापकता. परंतु जो पदार्थ असतो तो आनंदभिन्न असतोच असें नाही, आनंद हाहि पदार्थच आहे, परंतु तो आनंदभिन्न नाही, अशी साधनाव्यापकता.

(१७२) प्रतिवादीचें नववें सामान्यानुमान. या अनुमानामध्यें आत्मा पक्ष असून साध्य चार प्रकारचें धरलें आहे आणि हेतु द्विविध धरला आहे. आत्मा पक्ष. यावत्स्वरूपं अनुवर्तमान- अनात्मवत्त्व म्ह० आत्मा आहे तोंपर्यंत असणारा जो अनात्मा तद्वत्त्व हें साध्य. आत्मा आहे तोंपर्यंत अविद्या किंवा अविद्येचा अभाव हा अनात्मा असतो. यावत्स्वरूपं अनुवर्तमान-भावरूप-अनात्मवत्त्व हें दुसरें साध्य. सर्वाद्वैतपक्ष न धरतां भावाद्वैतपक्ष धरला तर तात्त्विक असा अभावरूप अनात्मा त्या मतीं धरावयाचा असतो म्हणून सिद्धसाधन येईल. म्हणून पहिल्या साध्यामधील अनात्म्याला भावरूप हें विशेषण दिलें आहे. त्यामुळें सिद्धसाधन येत नाही. (१७३) स्वज्ञानाबाध्यानात्मवत्त्व हें तिसरें साध्य. स्व म्ह० आत्मा. स्वज्ञानानें ज्याचा बाध होत नाही असा अनात्मा. आत्मा आहे तर हा अनात्मा असतोच असें सिद्ध करावयाचें. या साध्यामध्यें पहिल्या साध्याप्रमाणेंच अनात्मा भावरूप किंवा अभावरूपहि धरतां येईल. स्वज्ञानाबाध्य-भावरूप-अनात्मवत्त्व हें चौथें साध्य. यामध्यें अनात्म्याला भावरूप हें विशेषण दिलें आहे. त्यामुळें अभावरूप अनात्मा धरतां येणार नाही. या चार साध्यांपैकीं पहिलें आणि तिसरें साध्य भाव-अभाव-सर्वाद्वैतपक्ष धरून आहे आणि दुसरें नी चौथें साध्य भावाद्वैतपक्ष धरून आहे. या अनुमानानें आत्म्यासारखा अनात्माहि सत्यच आहे हें सिद्ध करावयाचें आहे. पदार्थत्व आणि भावत्व असे दोन वैकल्पिक हेतु आहेत.

(१७४) अत्र पञ्चमप्रकाराविद्यानिवृत्त्यभ्युपगमपक्षे सिद्धसाधनपरिहाराय साध्ययोर्भावरूपपदमनात्मविशेषणम्- (१७५) इत्यपि मन्दम्, 'यावत्स्वरूपम्' इत्यस्य यत्किंचित्स्वरूपपरत्वे सिद्धसाधनात्, (१७६) आत्मस्वरूपपरत्वे साध्याप्रसिद्धेः। (१७७) न हि यावदात्मस्वरूपमनुवर्तमानोऽनात्मा प्रसिद्धोऽस्ति, तथा सत्यनुमानवैयर्थ्यात्। (१७८) अथ- स्वरूपपदस्य समभिव्याहृतपरत्वाद्व्याप्तिग्रहदशायां दृष्टान्तस्वरूपं पक्षधर्मताग्रहदशायां चाऽऽत्मस्वरूपमेव प्राप्यत इति न साध्याप्रसिद्धिर्वा सिद्धसाधनम्- (१७९) इति चेत्, न, शब्दस्वभावोपन्यासस्यानुमाने अनुपयोगात्।

जो जो पदार्थ असतो किंवा जो भावरूप असतो तो स्वभिन्न अशा पदार्थानें युक्त असतो इत्यादिक व्याप्ति. घटादिक दृष्टान्त. घट पदार्थ आहे किंवा भावरूप आहे आणि तो पटाभाव किंवा पट या अनात्म्यानें युक्त आहे तसा आत्माहि अनात्म्यानें युक्त असला पाहिजे असें अनुमान.

(१७४) या अनुमानांतील दुसऱ्या आणि चौथ्या साध्यामधें 'भावरूप' असें अनात्म्याला विशेषण दिलें आहे. अविद्येची निवृत्ति सद्रूप नव्हे, असत् नव्हे, सदसत् नव्हे, किंवा अनिर्वचनीयहि नव्हे. तर ती निराळ्याच प्रकारची आहे. आपण तिला पांचव्या प्रकारची असें म्हणूं. ही पांचव्या प्रकारची अविद्यानिवृत्ति अभावात्मक असल्यामुळें ब्रह्माद्वैताची हानि करूं शकत नाही. पूर्ण अद्वैतसिद्धांत मानूनहि अविद्यानिवृत्ति मानतां येते. आतां ही अविद्यानिवृत्ति अनात्मरूपच आहे, ती ब्रह्मरूप नाही. म्हणून प्रतिवादीच्या अनुमानांतील पहिल्या आणि तिसऱ्या साध्यापैकीं अनात्मशब्दानें पांचव्या प्रकारची अविद्यानिवृत्ति देखील धरतां येईल, परंतु अनुमानावर सिद्धसाधन दोष येईल. तो न यावा म्हणून दुसऱ्या आणि चौथ्या साध्यामधें अनात्म्याला 'भावरूप' हें पद विशेषण म्हणून दिलें आहे. तें दिल्यानें अनात्मशब्दानें पांचव्या प्रकारची अविद्यानिवृत्ति धरतां येणार नाही आणि त्यामुळें सिद्धसाधन येणार नाही. असो.

(१७५) यावर वादीचें उत्तर असें- इत्यपि मन्दम्. हें अनुमानहि अडाणीपणाचेंच आहे. आम्हीं विचारतों कीं, 'यावत्स्वरूपम्' या पदांतील स्व म्हणजे काय घेणार? यावत्स्वरूपं हें पद यत्किंचित्स्वरूपपर धरलें म्ह० स्वशब्दाचा अर्थ 'वाटेल तो' असा धरला तर सिद्धसाधन येईल. समजा कीं, स्वशब्दानें अनात्मा धरला तर 'अनात्मा आहे तोंपर्यंत अनात्मा असतो' असें साध्य होईल. आम्हीं अद्वैती देखील तसें मानतोंच. अर्थात् सिद्धाचेंच साधन झालें. (१७६) आतां जर स्वशब्दाचा अर्थ 'आत्मा' असा धरला तर यावत्स्वरूपं म्हणजे 'आत्मा आहे तोंपर्यंत' असा अर्थ होईल. तर या पक्षीं साध्याप्रसिद्धि हा दोष येतो. आत्मा अनादि अनन्त आहे. परंतु कोणताच अनात्मा अनादि अनन्त नाही. म्हणून साध्य अप्रसिद्ध झालें. (१७७) कारण, आत्मस्वरूप आहे तोंपर्यंत अनुवर्तमान असणारा असा एकही अनात्मा प्रसिद्ध नाही. तथा सति म्हणजे जर तसा एखादा अनात्मा प्रसिद्ध असेल तर तुमचें अनुमान व्यर्थ होईल. लोकसिद्ध पदार्थ अनुमानानें सिद्ध करावा लागत नाही.

(१७८) प्रतिवादी— स्वरूप हें पद समभिव्याहृतपर असतें. समभिव्याहृत म्ह० शेजारीं उच्चारलेलें. 'स्व' या शब्दाच्या मागेंपुढें जें पद उच्चारलेलें असेल तें पद 'स्व' या शब्दानें घ्यावयाचें असतें. म्हणून जेव्हां व्याप्ति लक्षांत घ्यावयाची असेल तेव्हां स्वरूपशब्दानें दृष्टांताचें स्वरूप प्राप्त होईल म्ह० स्वशब्दानें दृष्टांत घ्यावा, आणि जेव्हां हेतूची पक्षधर्मता लक्षांत घ्यावयाची असेल तेव्हां आत्मस्वरूप प्राप्त होईल म्ह० तेव्हां स्वशब्दानें आत्मा घ्यावा. 'घट हा पदार्थ आहे किंवा भावरूप आहे आणि तो स्वतः आहे तोंपर्यंत कोणीतरी घटभिन्न पदार्थ असतोच' अशी व्याप्ति कळावयाची आहे. तर या ठिकाणीं साध्याप्रसिद्धि किंवा सिद्धसाधन येऊं शकत नाही. 'आत्मा स्वतः आहे तोंपर्यंत कोणी तरी अनात्मा असतो असें असून आत्मा पदार्थ किंवा भावरूप आहे' या उपनयामधेंहि साध्याप्रसिद्धि किंवा सिद्धसाधनता येत नाही. (१७९) वादी— अनुमानप्रयोगामधें शब्दार्थाची अशी लटपटपंची उपयोगी पडणार नाही. शब्दाचा स्वभाव अमुक आहे कीं तमुक आहे हें सांगण्याचा परार्थानुमानाच्या

(१८०) स्वज्ञानाबाध्येत्यत्र स्वशब्देऽपि तुल्योऽयं दोषः। (१८१) अत एव- 'विमता बन्धनिवृत्तिः स्वप्रतियोगिविषयविषयकज्ञानाबाध्यानात्मसमकालीना, (१८२) उक्तज्ञानाबाध्यभावरूपानात्मसमानकालीना वा, बन्धनिवृत्तित्वात्, निगडबन्धनिवृत्तिवत्' - (१८३) इत्यपि निरस्तम्, पक्षदृष्टान्तयोर्बन्धपदार्थस्यैकस्याभावेन स्वरूपासिद्धिसाधनवैकल्यान्यतरापातात्। (१८४) स्वपदे चोक्तः साध्याप्रसिद्धिदोषः। (१८५) हेतौ च बन्धेतिविशेषणवैयर्थ्यात् व्याप्यत्वासिद्धिः। (१८६) अप्रयोजकं च कस्याश्चिन्निवृत्तेरनात्मसमानकालीनत्वदर्शनं निवृत्तिमात्रस्य तथात्वसाधने, (१८७) संसारकालीनाया दुःखनिवृत्तेः समानाधिकरणदुःखप्रागभावकालीनत्वदर्शनमिव दुःखनिवृत्तिमात्रस्य तथात्व-

---

प्रयोगामध्यें कांही उपयोग नाही. परार्थानुमानामध्यें एका शब्दाचा एकच अर्थ निश्चित असला पाहिजे. (१८०) 'स्वज्ञानाबाध्य' इत्यादि तिसऱ्या आणि चौथ्या साध्यांतील स्वशब्दावरहि हा दोष सारखाच लागू पडतो. तात्पर्य, नववें अनुमानहि दुष्टच आहे.

(१८१) आतां प्रतिवादीचें दहावें सामान्यानुमान असें- 'विमता बन्धनिवृत्तिः' म्ह० बन्धनिवृत्ति हा पक्ष. 'स्वप्रतियोगिविषयविषयकज्ञानाबाध्यानात्मसमकालीनत्व' हें साध्य. स्व म्ह० बन्धाची निवृत्ति. स्वचा प्रतियोगी बन्ध. आत्म्याला बंध असतो म्हणून बंधाचा विषय आत्मा. स्वप्रतियोगिविषयच ज्याचा विषय आहे असें ज्ञान म्ह० आत्म्याचें ज्ञान. त्या आत्मज्ञानानें ज्याचा बाध होत नाही असा अनात्मा म्ह० अविद्यानिवृत्ति. अविद्यानिवृत्तिरूप आत्मज्ञानाबाध्य अनात्म्याशीं बन्धनिवृत्ति म्ह० कर्तृत्वभोक्तृत्वादिकाचा अभाव समकालीन असतो. जेव्हां अविद्यानिवृत्ति असते तेव्हां कर्तृत्वादिकाचाहि अभाव असतो. एवंच जेव्हां बंधनिवृत्ति असते तेव्हां अविद्यानिवृत्तीसारखा एखादा अनात्माहि असतोच. असें साध्य. तात्पर्य, आत्म्याप्रमाणें अनात्माहि सत्य असतो, मिथ्या नव्हे. (१८२) याच साध्यामधील अनात्म्याला 'भावरूप' हें विशेषण दिल्यानें दुसरें साध्य सिद्ध होतें. भावाद्वैतपक्ष धरून आणि अविद्यानिवृत्ति पंचमप्रकारची धरून सिद्धसाधनाचें निवारण करण्याकरितांच हें विशेषण आहे. उक्तज्ञानाबाध्य-भावरूप-अनात्म-समकालीनत्व असें दुसरें साध्य. उक्त ज्ञान म्ह० स्वप्रतियोगिविषयविषयकज्ञान म्ह० पूर्वीप्रमाणेंच आत्मज्ञान. त्यानें अबाध्य अशा भावरूप अनात्म्याशीं म्ह० आकाशादिक नित्य पदार्थाशीं समानकालीन बन्धनिवृत्ति असते. असें दुसरें साध्य. बन्धनिवृत्तित्व हा हेतु. निगडबन्धनिवृत्ति हा दृष्टांत. निगडबंध म्ह० बेडी घालणें, कैद. एक शिक्षा भोगून जरी कैदी सुटला तरी दुसऱ्या एखाद्या अपराधासाठीं त्याला शिक्षा भोगावी लागेलच. निदान संसारबंध आहेच. (१८३) वादी— अत एव निरस्तम्. या दहाव्या अनुमानाचाहि निरास पूर्वींच्या युक्तीनें झाला. म्हणजे असें- पक्ष आणि दृष्टांत या दोहोंकडे जुळणारा असा हेतूमधील बन्धपदाचा एकच अर्थ धरतां येत नसल्यानें पक्षावर स्वरूपासिद्धि आणि दृष्टांतावर साधनवैकल्य यांपैकीं एखादा दोष येतोच. बन्धशब्दाचा अर्थ संसारबन्ध असा धरला तर तो पक्षाकडे जुळेल पण निगडबन्ध या दृष्टांताकडे जुळत नाही. म्हणून दृष्टान्ते साध्यवैकल्य येतें. आणि दृष्टांताकडे जुळणारा कैद असा अर्थ धरला तर पक्षावर हेतूची स्वरूपासिद्धि येते. (१८४) आणि दोन्ही साध्यांमधें स्वशब्द असल्यामुळें नवव्या अनुमानाप्रमाणें पूर्वीं सांगितलेला साध्याप्रसिद्धि हा दोष आहेच. (१८५) किंच, हेतूमधें बन्ध असें जें निवृत्तीला प्रतियोगित्वानें विशेषण दिलें आहे तें व्यर्थ जातें, त्याला कांही व्यावर्त्य नाही. म्हणून व्याप्यत्वासिद्धि म्ह० विशेषणासिद्धि दोष येतो. (१८६) दुसरें असें कीं, 'एखादी निवृत्ति किंवा बन्धनिवृत्ति अनात्मसमानकालीन असते' असें दिसलें तरी 'सर्वप्रकारची बन्धनिवृत्ति अनात्मसमानकालीन असते' असें ठरविण्याला त्या दर्शनाचा कांहीच उपयोग नाही. एखादी निवृत्ति तशी असेल, परंतु सर्वच निवृत्ति अनात्मसमानकालीन असेल कशावरून? म्हणून निवृत्तिमात्राला म्ह० सर्वप्रकारच्या बन्धनिवृत्तीला अनात्मसमानकालीनत्व ठरविण्याच्या कामांत एखाद्या निवृत्तीचें अनात्मसमानकालीनत्व हें अप्रयोजक आहे. (१८७) याला न्यायमताचें उदाहरण घेऊं. संसारकालीन एखादी दुःखनिवृत्ति धरली म्हणजे औषधसेवनानें जर जन्यदुःखाची निवृत्ति

साधने। (१८८) ननु- एवं सामान्यानुमानेषु निराकृतेषु विशिष्यानुमानं भविष्यति। (१८९) 'आत्मधीः न स्वविषयविषयकधीबाध्या, धीत्वात्, शुक्तिधीवत्' - (१९०) इत्यपि बालभाषितम्, स्वविरोध्यविषयकप्रत्ययविषयकत्वस्योपाधित्वात्, (१९१) 'अन्धोऽयं रूपज्ञानवान्' इत्यन्धस्य रूपविषयतया कल्पितं यत् ज्ञानं तस्य 'रूपं नान्धगम्यम्' इति स्वविषयविषयकप्रत्ययबाध्यत्वदर्शनेन व्यभि-

---

धरली तर ती समानाधिकरणदुःखप्रागभावकालीन असूं शकेल. देवदत्ताच्या ज्वरजन्यदुःखाची निवृत्ति झाली आहे आणि त्याच वेळीं देवदत्ताच्याच ठिकाणीं भाविदुःखाचा प्रागभाव आहे. पुढील वर्षी कदाचित् दुर्भिक्षजन्य दुःख होईल. पण यावेळीं तें नाही आहे. अर्थात् संसारकालीन एक देवदत्तदुःखनिवृत्ति समानाधिकरण म्ह० देवदत्तनिष्ठ असा जो दुःखप्रागभाव तत्समानकालीन असते. तथापि तेवढ्यावरून दुःखनिवृत्तिमात्र म्हणजे सर्व तन्हेच्या दुःखाची निवृत्ति समानाधिकरणदुःखप्रागभावसमानकालीन असते असें सिद्ध करतां येईल काय? तात्पर्य, दुःखनिवृत्तिमात्राचें तथात्वसाधने म्ह० समानाधिकरणदुःखप्रागभावकालीनत्व सिद्ध करण्याच्या कामांत संसारकालीन यत्किंचिद्दुःखनिवृत्तीचें समानाधिकरणदुःखप्रागभावसमानकालीनत्वदर्शन अप्रयोजक असतें. तसेंच प्रकृत बन्धनिवृत्तीचें समजावें. याप्रमाणें दहाहि सामान्यानुमानांचें खंडन झालें.

(१८८) प्रतिवादी-- याप्रमाणें सामान्यानुमानांचें निराकरण झालें तरी द्वैतसाधक असें विशिष्य अनुमान म्हणजे विशेषानुमान येऊं शकेल. (१८९) प्रतिवादीचें पहिलें विशेषानुमान- आत्मधी म्ह० आत्मज्ञान हा पक्ष. स्वविषयविषयकधीबाध्यत्वाभाव हें साध्य. स्व म्ह० आत्मधी. आत्मधीचा विषय आत्मा, आत्मत्व आणि आत्मत्वासारखा कांही आत्मगत विशेष. जिचा विषय स्वविषयच आहे अशी जी दुसरी धी तिनें आत्मधीचा बाध होत नाही. धीत्व म्ह० ज्ञानत्व हा हेतु. जी जी धी असते ती ती स्वतःच्या अनेकविषयांपैकीं एकाला किंवा अनेकांना विषय करणाऱ्या ज्ञानानें बाधित होत नाही. जसें शुक्तिज्ञान हें शुक्तिज्ञानानें, शुक्तित्वाच्या ज्ञानानें किंवा शुक्ति-शुक्तित्व यांच्या संबन्धाच्या ज्ञानानें बाधित होत नाही. (१९०) वादी-- हें अनुमान लहान मुलाच्या बोबड्या बोलाप्रमाणें गोड दिसतें पण त्यामधें कांही हंशील नाही. कारण, त्याच्यावर उपाधि येतो. स्वविरोध्यविषयकप्रत्ययविषयकत्व म्ह० स्वविरोधिप्रत्ययविषयाविषयकप्रत्ययविषयविषयकत्व हा उपाधि. जें जें स्वविषयविषयकधीबाध्य नसतें तें तें स्वविरोधिप्रत्ययविषयाविषयकप्रत्ययविषयविषयक असतें. शुक्तिज्ञान स्वविषयविषयकधीबाध्य नसतें हें १८९ सूत्रामधें सांगितलेंच आहे. एवंच शुक्तिज्ञानावर साध्य आहे. आतां तेथेंच उपाधि पहावयाचा. स्व म्ह० शुक्तिज्ञान. स्वविरोधी प्रत्यय 'इदं रजतम्' किंवा 'नेयं शुक्तिः' इत्याकारक प्रत्यय. स्वविरोधिप्रत्ययविषय रजत किंवा अभाव. स्वविरोधिप्रत्ययविषयाविषयकप्रत्यय 'इयं शुक्तिः'. तद्विषयविषयक शुक्तिज्ञान आहे म्हणून उपाधीला साध्यव्यापकता आली. धीत्व हें साधन म्ह० हेतु आहे. जी जी धी असते तिच्यावर हा उपाधि येतोच असें नाही. आत्मधी ही धी आहेच पण तिच्यावर हा उपाधि येत नाही. स्व म्ह० आत्मज्ञान. स्वविरोधी प्रत्यय 'नाऽऽत्मा' इत्यादि ज्ञान. स्वविरोधिविषयाविषयकप्रत्यय 'मनुष्योऽहम्' इत्यादि ज्ञान. तद्विषयविषयकत्व आत्मधीला नाही म्हणून साधनाव्यापकता. याप्रमाणें पहिल्या विशेषानुमानावर सोपाधिकता आली. (१९१) सोपाधिकतेप्रमाणें व्यभिचारहि येतो. 'अन्धोऽयं रूपज्ञानवान्' म्ह० 'या आंधळ्याला रूपाचें ज्ञान आहे' असें देवदत्ताला प्रथमतः वाटलें. हें देवदत्ताला झालेलें ज्ञान आंधळ्याला कल्पनेनें गृहीत धरलेल्या रूपज्ञानाचें ज्ञान आहे. नंतर देवदत्ताच्या लक्षांत आलें कीं, 'रूपं नान्धगम्यम्' म्ह० 'आंधळ्याला रूपाचें ज्ञान होणें अशक्य आहे'. यांपैकीं नंतरच्या ज्ञानानें पहिल्या ज्ञानाचा बाध होतो. 'अन्धोऽयं रूपज्ञानवान्' या पहिल्या ज्ञानाचे विषय अन्ध, रूप आणि ज्ञान हे आहेत. 'रूपं नान्धगम्यम्' या नंतरच्या ज्ञानाचेहि रूप, अन्ध आणि गम् म्ह० ज्ञान हे विषय आहेतच. एवंच उत्तरज्ञान पूर्वज्ञानविषयविषयक आहे. एवंच पूर्वज्ञान स्वविषयविषयक अशा उत्तरज्ञानानें बाध्य आहे असें दिसतें म्हणून पूर्वज्ञानावर साध्याभाव आहे पण धीत्व हा

चारात् । (१९२) कल्पितत्वात्तत्र तद्बाधने प्रकृतेऽपि वृत्तेः कल्पितत्वं समम् । (१९३) धीपदेन चैतन्यमात्रविवक्षायां तु सिद्धसाधनमेव । (१९४) 'आत्माधिष्ठानकभ्रमहेतुः न स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानज्ञानबाध्यः, भ्रमहेतुत्वात्, यदेवं तदेवम्, यथा शुक्त्यधिष्ठानकभ्रमहेतुकाचादि' (१९५) इत्यपि न साधु, व्यावृत्ताकाराधिष्ठानज्ञानानवधित्वस्य स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानानारोपितत्वस्य वा उपाधित्वात्, (१९६) दूरादिदोषादुपलादौ यत्र चाकचक्यकल्पना तेन चाकचक्यदोषेण शुक्ताविव रजतकल्पना

हेतुहि पूर्वज्ञानावर आहे म्हणून व्यभिचार आला. (१९२) प्रतिवादी म्हणेल की– आंधळयावर रूपज्ञानाची कल्पना केलेली असल्यानें देवदत्ताला झालेल्या उत्तरज्ञानानें कल्पनात्मक पूर्वज्ञानाचा बाध होतो. तर त्यावर उत्तर असें की– प्रकृत अनुमानामधील आत्मधी हा पक्ष वृत्तिज्ञानरूप आहे. आणि वृत्ति तर चैतन्यावर कल्पितच असते. एवंच कल्पिताचा बाध होतो हें दोहोंकडे सारखेंच आहे. (१९३) आतां आत्मधीशब्दानें वृत्ति न घेतां केवळ चैतन्यच घ्यावयाचें असेल तर सिद्धसाधनच येईल. केवळ चैतन्याला स्वविषयविषयकधीबाध्यत्वाभाव आमच्या मतें सिद्धच आहे.

(१९४) प्रतिवादी— आत्माधिष्ठानकभ्रमहेतु म्ह० ज्या भ्रमाचें अधिष्ठान आत्मा असेल त्या भ्रमाचें कारण हा पक्ष. 'अहं कर्ता' या कर्तृत्वभ्रमाचें अधिष्ठान आत्मा आहे आणि त्या भ्रमाचा हेतु आत्म्याचें अज्ञान आहे. डोळयांतील काचदोषामुळें शुक्तीवर रजतभ्रम झाला तर शुक्त्यधिष्ठानकरजतभ्रमाचा हेतु काचदोष आहे. स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानज्ञानबाध्यत्वाभाव हें साध्य. स्व म्हणजे काचदोष. स्वकार्य रजतभ्रम. त्याचें अधिष्ठान शुक्ति. शुक्तीच्या ज्ञानानें काचदोष बाधित होत नाही. त्याप्रमाणें स्व म्ह० आत्माज्ञान. त्याचें कार्य कर्तृत्वभ्रम. त्याचें अधिष्ठान आत्मा. त्या आत्म्याच्या ज्ञानानें कर्तृत्वभ्रमाचा बाध होत नसला पाहिजे. भ्रमहेतुत्व हा अनुमानांतील हेतु. काचदोषहि भ्रमहेतु आहे, आत्माज्ञानहि भ्रमहेतु आहे. म्हणून काचदोषाप्रमाणेंच आत्माज्ञान बाध्य नसलें पाहिजे. 'यत् एवं तत् एवम्' अशी अन्वयव्याप्ति. शुक्त्यधिष्ठानकभ्रमहेतु काच इत्यादि दृष्टांत.

(१९५) वादी—हें अनुमानहि शुद्ध नाही. कां ? तर उपाधि येतो. उपाधि दोन येऊं शकतील. एक व्यावृत्ताकाराधिष्ठानज्ञानानवधित्व हा उपाधि. जें स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानज्ञानबाध्य नसतें तें व्यावृत्ताकाराधिष्ठानज्ञानानवधि असतें. काचदोष स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानज्ञानबाध्य नाही म्ह० काचकार्यरजतभ्रमाधिष्ठानशुक्तिज्ञानबाध्य नाही. आणि तो काचदोष व्यावृत्ताकार जें शुक्तिरूप अधिष्ठान तज्ज्ञानावधि म्ह० तज्ज्ञानापर्यंतच टिकणारा, तज्ज्ञानानें नष्ट होणारा असा नाही. अधिष्ठानज्ञानावधि नाही, अधिष्ठानज्ञानानवधि आहे. परंतु जो जो भ्रमहेतु असतो तो तो व्यावृत्ताकाराधिष्ठानज्ञानानवधि असतोच असें नाही. आत्म्याचें अज्ञान भ्रमहेतु आहे. परंतु कर्तृत्वभ्रमाचें व्यावृत्ताकार अधिष्ठान शुद्धचिदात्मा, त्याच्या ज्ञानानें आत्माज्ञान नष्ट होतें. अर्थात् आत्माज्ञान व्यावृत्ताकाराधिष्ठानज्ञानानवधि नाही, तर तादृशज्ञानावधि आहे. म्हणून प्रतिवादीचा हेतु सोपाधिक आहे. दुसरा उपाधि स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानानारोपितत्व असा आहे. स्व म्ह० डोळयामधें होणारा काचबिन्दु हा दोष. त्याचें कार्य रजतभ्रम. स्वकार्यभ्रमाचें म्ह० काचकार्यरजतभ्रमाचें अधिष्ठान शुक्ति. शुक्तीवर रजत आरोपित आहे, पण काचबिंदु शुक्तीवर अनारोपित आहे. तो दोष डोळयामधें आहे. म्हणून काचदोषावर स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानज्ञानाबाध्यत्व हें साध्य असून स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानानारोपितत्व आहे म्हणून साध्यव्यापकता. जो भ्रमहेतु असतो तो स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानानारोपित असतोच असें नाही. कारण, आत्माज्ञान हें भ्रमहेतु असून स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानारोपित आहे म्ह० आत्म्याच्या अज्ञानाचें कार्य जो कर्तृत्वाचा भ्रम त्याचें अधिष्ठान असलेल्या शुद्धचैतन्यावर आरोपित आहे, अनारोपित नाही. म्हणून साधनाव्यापकता. याप्रमाणें दुसरा उपाधि पण आला. (१९६) दूरत्वादिदोषामुळें उपलादिकावर म्ह० पाषाणादिकावर चकचकीतपणाची कल्पना प्रथम झाली, नंतर त्या चाकचक्यदोषामुळें उपलादिकावर रजताची कल्पना –शुक्तीवर जशी रजत-

तत्राधिष्ठानज्ञानेन चाकचक्यरूप्ययोरुभयोरपि बाधदर्शनेन व्यभिचाराच्च । (१९७) 'ब्रह्मान्यानादि परमार्थसत्, अनादित्वात्, ब्रह्मवत्' (१९८) इत्यपि न भद्रम्, ध्वंसाप्रतियोगित्वस्योपाधित्वात्। (१९९) 'ब्रह्म देशकालसंबन्धं विना नावतिष्ठते, पदार्थत्वात्, घटवत्' (२००) इत्यपि न । 'कालसंबन्धं विना नावतिष्ठते' इत्यस्य 'यदा ब्रह्म तदाऽवश्यं कालसंबन्धः' इत्येवंरूपा व्याप्तिरित्यर्थः। तथा च सुस्थिरं सिद्धसाधनम्। (२०१) न हि यस्मिन् काले ब्रह्म तस्मिन् काले ब्रह्मणः कालसंबन्धो नास्ति। (२०२) एवं 'यत्राऽऽत्मा तत्र कालसंबन्धः' इति दैशिकव्याप्तावपि सिद्धसाधनम्। न हि देशकालासंबन्धः कदाऽप्यस्ति। (२०३) परममुक्तौ तु न देशो न काल इति सुस्थिरं सिद्धसाधनम्। (२०४) 'ब्रह्मान्यद्वेदैकगम्यं धर्मादि परमार्थसत्, श्रुतितात्पर्यविषयत्वात्, ब्रह्मवत्' (२०५) इत्यपि न

कल्पना होते तशी– झाली आहे असें समजा. तर त्या ठिकाणीं अधिष्ठानज्ञानानें म्हणजे उपलाच्या ज्ञानानें चाकचक्य आणि रूप्य या दोघांचाहि बाध होतो. अर्थात् उपलावरील चाकचक्य हें भ्रमहेतु असून स्वकार्यभ्रमाधिष्ठानज्ञानबाध्य आहे. म्हणून हेतूवर साध्याभाववद्वृत्तित्वरूप व्यभिचार आला. तात्पर्य, दुसरें अनुमानहि असाधु ठरलें आणि कर्तृत्वादिभ्रमहेतु अज्ञान आत्मज्ञानबाध्यच ठरलें.

(१९७) प्रतिवादीचें तिसरें विशेषानुमान– ब्रह्मभिन्न अनादिपदार्थ पक्ष. जीव, सोपाधिक ईश्वर, जीवेशभेद, अविद्या आणि अविद्याचित्संबन्ध हे ब्रह्मभिन्न अनादि पदार्थ. परमार्थसत्यत्व हें साध्य. जीवेशादि पदार्थ परमार्थतः सत्य असले पाहिजेत. कारण, ते अनादि आहेत. जें अनादि असतें तें परमार्थसत्य असतें, जसें ब्रह्म. असें तिसरें अनुमान.

(१९८) वादी— इत्यपि न भद्रम्. हेंहि अनुमान चूकच आहे. कां ? तर ध्वंसाप्रतियोगित्व हा उपाधि आहे म्हणून. जें परमार्थसत्य असतें तें ध्वंसाप्रतियोगि असतें, जसें ब्रह्म. परंतु जें अनादि असतें तें ध्वंसाप्रतियोगि असतेंच असें नाही. प्रागभाव अनादि असतो पण तो ध्वंसप्रतियोगी असतो. अविद्या, जीव इत्यादि अनादि असले तरी ध्वंसप्रतियोगी असतात. अर्थात् ध्वंसाप्रतियोगित्व हा उपाधि आला. म्हणून तिसरें अनुमान भद्र नाही, अभद्र आहे.

(१९९) प्रतिवादीचें चौथें विशेषानुमान– ब्रह्म एखाद्या वैकुंठासारख्या देशाशीं किंवा विशिष्ट काळाशीं संबंध असल्यावांचून असूं शकणार नाही. तर तें किंचिद्देशकालसंबद्धच असलें पाहिजे. जो जो पदार्थ असतो तो किंचिद्देशकालसंबद्ध असतो, जसा घट. असें अनुमान.

(२००) वादी— इत्यपि न. हें अनुमानहि अभद्रच आहे. कारण, 'कालसंबन्धं विना नावतिष्ठते' या वाक्याचा 'जेव्हां ब्रह्म असतें तेव्हां काळाचा संबंध अवश्य असतो' असा व्याप्तिरूप अर्थ होत आहे. अर्थात् सिद्धसाधन दोष सुस्थिर आहे. (२०१) कारण, 'ज्या काळीं ब्रह्म असतें त्या काळीं ब्रह्माचा काळाशीं संबंध नसतो' असें आम्हीं मानीत नाही. हें झालें कालिकव्याप्तीविषयीं. (२०२) आतां 'जेथें आत्मा असतो तेथें कालसंबंध असतो' अशी दैशिकव्याप्ति धरली असतांहि सिद्धसाधन येतेंच. कारण, देशाचा आणि काळाचा ब्रह्माशीं संबंध नसतो असें केव्हांहि मानतां येत नाही. (२०३) परंतु ही सर्व भाषा अविद्याकालीन आहे. पण परममुक्तीच्या दृष्टीनें पाहतां देश नाही, काल नाही आणि त्यांचा संबंधहि नाही. अर्थात् अविद्यादृष्टीनेंच जर बोलावयाचें तर या चौथ्या अनुमानावर सिद्धसाधन दोष सुस्थिर म्ह० पक्का आहे.

(२०४) प्रतिवादीचें पांचवें विशेषानुमान– ब्रह्माहून भिन्न असलेला, ज्याचें ज्ञान केवळ वेदावरूनच होतें असा धर्म–अधर्म पदार्थ हा पक्ष. परमार्थसत्यत्व हें साध्य. श्रुतितात्पर्यविषयत्व हा हेतु. ब्रह्म हा दृष्टांत. जो श्रुतितात्पर्यविषय असतो म्ह० ज्याच्यावर श्रुतीचें तात्पर्य असतें तो परमार्थसत्य असतो, जसें ब्रह्म. धर्म–अधर्महि श्रुतितात्पर्यविषय आहेत म्हणून ते परमार्थतः सत्य आहेत. (२०५) वादी— हें अनुमानहि असाधु आहे. सोपाधिकत्व हेंच असाधुत्व-

साधु, पारमार्थिकत्वेन श्रुतितात्पर्यविषयत्वस्योपाधित्वात्। (२०६) 'साक्षिवेद्यं सुखादि परमार्थसत्, अनिषेध्यत्वेन दोषाजन्यज्ञानं प्रति साक्षाद्विषयत्वात्, आत्मवत्' (२०७) इत्यपि न, शक्तिरूप्यादिषु व्यभिचारात्, (२०८) तेषां दोषजन्यवृत्तिविषयत्वेऽपि दोषाजन्यसाक्षिविषयत्वात्, (२०९) शुद्धस्य वृत्तिविषयत्वानभ्युपगमे दृष्टान्तस्य साधनविकलत्वाच्च। (२१०) दोषजन्यज्ञानाविषयत्वविवक्षायां वाऽसिद्धो हेतुः, साक्ष्यवच्छेदिकाया अविद्यावृत्तेर्दोषजन्यत्वात्, (२११) असद्गोचरशाब्दज्ञानात्मकविकल्पस्य दोषाजन्यत्वेनासति व्यभिचाराच्च। (२१२) आत्मनो वृत्तिविषयत्वाभ्युपगमे दोषजन्य-

---

पारमार्थिकत्वानें श्रुतितात्पर्यविषयत्व हा उपाधि. धर्म-अधर्म हे पदार्थ श्रुतितात्पर्यविषय आहेत पण ते पारमार्थिकत्वानें तात्पर्यविषय नाहीत, तर व्यावहारिकत्वानें श्रुतितात्पर्यविषय आहेत. केवळ ब्रह्मैक्य मात्र पारमार्थिकत्वानें श्रुतितात्पर्यविषय आहे. जें परमार्थसत्य असतें तें पारमार्थिकत्वानें श्रुतितात्पर्यविषय असतें जसें ब्रह्म, अशी साध्यव्यापकता. परंतु जें श्रुतितात्पर्यविषय असतें तें परमार्थत्वानें श्रुतितात्पर्यविषय असतेंच असें नाही, जसें धर्म-अधर्म, अशी साधनाव्यापकता.

(२०६) प्रतिवादीचें सहावें अनुमान- साक्षिवेद्य म्ह० ज्याचें भान साक्षीला होतें असा सुख, दुःख इ० पदार्थ हा पक्ष. परमार्थसत्यत्व हें साध्य. साक्षिवेद्य सुख पारमार्थिक असलें पाहिजे. 'अनिषेध्यत्वेन दोषाजन्यज्ञानं प्रति साक्षात् विषयत्व' हा हेतु. 'घटाभावः' इत्याकारकज्ञानाचा अभाव हा साक्षात् विषय आहे. त्या ज्ञानाचा विषय घटहि आहे, पण तो अभावप्रतियोगित्वानें म्ह० परंपरेनें विषय आहे, साक्षात् नव्हे. 'घटो नास्ति' इत्याकारकज्ञानाचा घट साक्षात् विषय आहे. पण तो निषेध्यत्वानें आहे, अनिषेध्यत्वानें नव्हे. परंतु साक्षिवेद्य सुख साक्षिज्ञानाचें म्ह० साक्षिचैतन्याचें अनिषेध्यत्वानें साक्षात् विषय आहे. शुक्तिरजत हें 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचें अनिषेध्यत्वानें साक्षात् विषय आहे, परंतु तें ज्ञान दोषजन्य आहे. सुखाचें साक्षिचैतन्यात्मक ज्ञान दोषजन्य नाही. म्हणून साक्षिवेद्य सुख हें अनिषेध्यत्वेन दोषाजन्यज्ञानाचें साक्षात् विषय आहे त्यापेक्षां तें परमार्थसत्य असलें पाहिजे. जसा आत्मा. असें अनुमान.

(२०७) वादी— इत्यपि न. हें अनुमानहि साधु नाही. कारण, शुक्तिरजतादिकावर व्यभिचार येतो. (२०८) शुक्तिरजत, रज्जुसर्प इ० पदार्थ दोषजन्यवृत्तीचे विषय आहेत म्ह० अविद्यारूपदोषजन्य जी अविद्यावृत्ति किंवा अन्तःकरणवृत्ति तिचे विषय आहेत. तथापि ते साक्षिविषय आहेत आणि साक्षिचैतन्य दोषजन्य नाही, अर्थात् ते पदार्थ अनिषेध्यत्वेन दोषाजन्यज्ञानं प्रति साक्षात् विषय आहेत. म्हणजे शुक्तिरजतादिकावर हेतु आहे परंतु शुक्तिरजत परमार्थसत्य नाही म्ह० त्याच्यावर साध्याभाव आहे म्हणून व्यभिचार आला. (२०९) दृष्टांतावर साधनवैकल्यहि येतें. हा दोष 'शुद्धचैतन्याला वृत्तिविषयत्व मानावयाचें नाही' या पक्षीं येतो. आत्मा दृष्टांत आहे. त्याला ज्ञानं प्रति विषयत्व म्ह० वृत्तिविषयत्व नाही म्हणून आत्मा या दृष्टांतावर हेतु राहत नाही. (२१०) आतां जर 'दोषाजन्यज्ञानं प्रति विषयत्व' याचा अर्थ नञ्व्यत्यास करून दोषजन्यज्ञानाविषयत्व म्ह० दोषजन्यज्ञानविषयत्वाभाव असा धरावयाचा असेल तर आत्म्यावर म्ह० शुद्धचैतन्यावर दोषजन्यज्ञानविषयत्व नसल्यानें साधनवैकल्य येत नाही, पण पक्षावर हेतु असिद्ध ठरतो. कारण, साक्षीची म्ह० साक्षित्वाची अवच्छेदक जी अविद्यावृत्ति ती अविद्यारूपदोषजन्य आहे. म्हणून साक्षिवेद्य सुखावर दोषजन्यज्ञानाविषयत्व हा हेतु येत नाही. (२११) किंच, शशशृंगादि असतावर व्यभिचार येतो. कारण, शशशृंगादि-असद्विषयक जें शाब्दज्ञान -ज्या ज्ञानाला योगशास्त्रामधें 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' या सूत्रामधें विकल्प म्हटलें आहे- तें दोषजन्य नसतें. अर्थात् असतावर हेतु आहे परंतु साध्य नाही म्हणून व्यभिचार येतो. (२१२) या अनुमानामधें आत्मा दृष्टांत आहे. आतां 'आत्म्याला वृत्तिविषयत्व असतें' असा पक्ष धरला तर देहात्मैक्यभ्रमाचा विषय जसा देह आहे तसा आत्माहि आहेच म्हणून आत्म्याला देहात्मैक्यभ्रमविषयत्व असून देहात्मैक्यभ्रम

देहात्मैक्यभ्रमविषयत्वात् साधनविकलो दृष्टान्तः, (२१३) तदनभ्युपगमे तु अविषयत्वमात्रस्यैव परमार्थसत्त्वसाधकत्वोपपत्तौ दोषजन्यज्ञानेतिविशेषणवैयर्थ्याद्व्याप्यत्वासिद्धिः, (२१४) तावन्मात्रं च पक्षे स्वरूपासिद्धमित्यन्यत्र विस्तरः। (२१५) 'विमतं परमार्थसत्, स्वविषयज्ञानात्पूर्वभावित्वात्, आत्मवत्' (२१६) इत्यपि न, दृष्टिसृष्टिपक्षे असिद्धेः, (२१७) विषमव्याप्तस्यानादित्वस्योपाधित्वाच्च। (२१८) "अन्योन्याभावातिरिक्तैतद्घटसमानाधिकरणैतद्घटप्रतियोगिकाभावत्वं एतद्घट-

---

अविद्यादिदोषजन्य आहे म्हणून दृष्टांतावर साधनवैकल्य आलें. (२१३) परंतु जर 'आत्म्याला वृत्तिविषयत्व नसतें' असा पक्ष धरावयाचा असेल तर 'अविषयत्वात्' इतकाच हेतु परमार्थसत्यत्वाचा साधक होऊं शकतो. मग दोषाजन्यज्ञानाविषयत्व या हेतूमधील 'दोषाजन्य-ज्ञान' या विशेषणाला वैयर्थ्य येतें म्हणून विशेषणा-सिद्धिरूप व्याप्यत्वासिद्धि हा दोष येतो. (२१४) आतां जर 'अविषयत्वात्' एवढाच हेतु ठेवला तर पक्षावर म्हणजे साक्षिवेद्यसुखादिकावर स्वरूपासिद्धि हा दोष येतो. कारण, सुखादिक अविषय नाही. याचा विशेष विचार आम्हीं दुसरीकडे केला आहे.

(२१५) प्रतिवादीचें सातवें विशेषानुमान— आकाशादिक पक्ष. तो परमार्थतः सत्य असला पाहिजे. स्वविषयज्ञानात् पूर्वभावित्व हा हेतु. स्व म्ह० आकाशादिक. आकाशादिकाचें ज्ञान होण्यापूर्वी देखील आकाशादिक असतेंच. जें ज्ञान होण्यापूर्वी देखील असतें तें परमार्थसत् असतें, जसा आत्मा. असें अनुमान.

(२१६) वादी— इत्यपि न. हें अनुमानहि पूर्वी-प्रमाणें चूक आहे. दृष्टिसृष्टिपक्ष धरला तर स्वरूपा-सिद्धि येते. कारण, ज्ञानापूर्वी किंवा नंतर ज्ञानविषय नसतोच, अर्थात् आकाशादिकाला ज्ञानात् पूर्वभावित्व नाही. (२१७) आतां दृष्टिसृष्टिपक्ष धरला नाही तरी अनादित्व हा उपाधि येतो. मात्र हा उपाधि विषमव्याप्त आहे म्ह० अनादित्व हें परमार्थसत्त्वाचें व्यापक आहे, परंतु परमार्थसत्त्व अनादित्वाचें व्यापक नाही. कारण, जीव, ईश इत्यादि पदार्थ अनादि असले तरी परमार्थसत् नसतात. जें परमार्थसत् असतें तें अनादि असतें, जसा शुद्धचिदात्मा. परंतु जें स्वविषयज्ञानात् पूर्वभावि असतें तें अनादि असतेंच असें नाही, जसें आकाशादिक, अशी साधनाव्यापकता.

(२१८) प्रतिवादीचें आठवें विशेषानुमान— अन्योन्याभावातिरिक्त— एतद्घटसमानाधिकरण— एतद्-घटप्रतियोगिक— अभावत्व हा पक्ष. अभावत्व हा मुख्य पक्ष. या अभावाला तीन विशेषणें दिलीं आहेत. पक्षभूत अभाव अन्योन्याभावरूप धरावयाचा नाही. अन्योन्याभाव धरल्यास एतद्घटभेदावरील अभावत्वा-वर एतद्घटसमानकालीनावृत्तित्वाचा म्ह० साध्याचा बाध येईल ('एतद्घटसमानाधिकरणावृत्ति' असा अद्वैतसिद्धीमधें पाठ आहे, परंतु पुढील न्यायामृतामधें 'एतद्घटसमानकालीनावृत्ति' असा पाठ आहे. कालिकसामानाधिकरण्य घेतल्यानें एकवाक्यता होऊं शकते). घटाचें समवायिकारण असलेल्या कपालावर घटभेद असतो. म्हणून घटभेद घटसमानाधिकरण असतो. आणि तो भेद घटप्रतियोगिकच आहे. परंतु घटभेदावरील अभावत्व घटसमानकालीनभेदावर राहतें. घटभेदनिष्ठ अभावत्व एतद्घटसमानाधिकरणावृत्ति नाही म्हणून बाध येईल. तो न यावा म्हणून अन्योन्या-भावातिरिक्त हें विशेषण दिलें आहे. आतां पक्षा-मधील अभावशब्दानें ध्वंस धरला म्हणजे बाध येणार नाही. पक्षभूत अभावाला 'एतद्घटसमानाधिकरण' असें दुसरें विशेषण दिलें नाही तर अभावशब्दानें समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक घटात्यन्ताभावहि धरतां येईल. जेव्हां भूतलावर घट संयोगानें असतो तेव्हां त्याच भूतलावर समवायसंबंधानें घट नसतो म्ह० समवायानें घटाभाव असतो. म्हणून अभावत्व हा पक्ष स्वसमानकालीनवृत्ति ठरतो आणि बाध येतो. तो न यावा म्हणून अभावाला एतद्घटसमाना-धिकरण म्ह० एतद्घटसमवायिनिष्ठ असें विशेषण दिलें. घटसमवायि म्ह० घट ज्याच्यावर समवायसंबंधानें राहतो तें कपाल. कपालावर घट समवायसंबंधानें राहतो त्यामुळें अभाव–शब्दानें समवायसंबन्धावच्छिन्न घटात्यन्ताभाव धरतां येणार नाही. आतां जर 'एतद्घटसमानाधिकरणत्व' एवढाच पक्ष ठेवला तर कपालावरील रूप घटसमानाधिकरण आहे. कारण,

समानकालीनावृत्ति, (२१९) अन्योन्याभावातिरिक्तैतद्घटसमानाधिकरणैतद्घटप्रतियोगिकाभावमात्रवृत्तित्वात्, एतद्घटप्रागभावत्ववत्'। (२२०) व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नाभावपक्षे व्यधिकरणधर्मानवच्छिन्नेत्यपि विशेषणीयम्। (२२१) अत्र च स्वसमानाधिकरणः स्वसमानकालीनो योऽत्यन्ताभावस्तदप्रतियोगित्वलक्षणसत्त्वसिद्धिः" (२२२) इत्यपि न साधु, साधनावच्छिन्न-

रूप आणि घट हे दोघे कपालरूप एकाच अधिकरणावर राहतात. म्हणून कपालरूपनिष्ठ घटसमानाधिकरणत्व एतद्घटसमानकालीनावर वृत्ति म्ह० राहणारें आहे. म्हणून एतद्घटसमानाधिकरणत्वावर बाध येईल. तो न यावा म्हणून घटप्रतियोगिकाभाव हें विशेष्यपद दिलें पाहिजे. एवंच अन्योन्याभावातिरिक्त– एतद्घटसमानाधिकरण–एतद्घटप्रतियोगिकाभाव–त्व असा पक्ष सिद्ध झाला. एतद्घटसमानाधिकरणावृत्तित्व म्ह० एतद्घटसमानकालीनावृत्तित्व म्ह० विवक्षित घटाशीं जें समानकालीन असेल त्याच्यावर न राहणें हें साध्य. (२१९) अन्योन्याभावातिरिक्त–एतद्घटसमानाधिकरण–एतद्घटप्रतियोगिकाभाव–मात्रवृत्तित्व हा हेतु. पक्षाहून हेतूमधें मात्रवृत्तित्व हा अंश अधिक आहे. पक्षभूत अभावत्व उक्त–अभावमात्रवृत्ति आहेच म्हणून हेतु जमला. हेतूमधें अन्योन्याभावातिरिक्त हें अभावाला विशेषण दिलें नाही तर तद्घटभेदत्वावर साध्य नसून हेतु आहे म्हणून व्यभिचार येईल. एतद्घटसमानाधिकरण हें विशेषण न दिल्यास समवायावच्छिन्नतद्घटात्यन्ताभावत्वावर व्यभिचार येईल. एतद्घटसमानाधिकरणाभाव हें पद न दिलें तर पटात्यन्ताभावत्वावर व्यभिचार येईल. 'मात्र' हें पद नसलें तर मेयत्वावर व्यभिचार येईल. कारण, मेयत्व म्ह० प्रमेयत्व हा धर्म अन्योन्याभावातिरिक्त–प्रतियोगिकाभाववृत्ति आहे पण प्रमेयत्वावर एतद्घटसमानकालीनावृत्तित्व नाही, वृत्तित्व आहे, म्हणून व्यभिचार येईल. 'मात्र' हें पद दिल्यास व्यभिचार येणार नाही. कारण, प्रमेयत्व हें अभावमात्रवृत्ति नाही. तें भाव–अभाव सर्वांवर राहतें. येथें 'मात्र' पद इतरव्यावर्तक आहे. एतद्घटप्रागभावत्व हा दृष्टान्त दिला आहे. प्रागभावत्व हें अन्योन्याभावातिरिक्त–अभाववृत्ति आहे, एतद्घटसमानाधिकरणवृत्ति आहे, एतद्घटप्रतियोगिकाभाववृत्ति आहे, आणि अभावमात्रवृत्ति देखील आहेच. परंतु एतद्घटसमानकालीनवृत्ति नाही, अवृत्ति आहे. कारण, घटप्रागभाव घटाशीं समानकालीन नसतो. या दृष्टांतामधें प्रागभावाला 'एतद्घट' हें विशेषण दिलें नाही तर प्रागभावशब्दानें पटप्रागभावहि धरतां येईल, पण त्याच्यावर साधनवैकल्य येईल. म्हणून एतद्घटाचा प्रागभाव असें म्हटलें आहे. (२२०) आतां जर व्यधिकरणधर्मावच्छिन्न अभाव म्ह० ज्या अभावाची प्रतियोगिता त्या प्रतियोगितेशीं व्यधिकरण असलेल्या धर्मानें अवच्छिन्न असते असें मानावयाचें असतें तो अभाव गृहीत धरावयाचा असेल तर त्याचा पक्षामधें अंतर्भाव होत असून त्याच्यावर एतद्घटसमानकालीनावृत्तित्वरूप साध्याचा अभाव असल्यानें बाध येईल. कारण, घटाभावाची जी घटनिष्ठप्रतियोगिता तिच्याशीं व्यधिकरण असा जो पटत्वरूप धर्म, तदवच्छिन्नप्रतियोगिताक जो घटाभाव म्ह० 'पटत्वेन घटाभाव', त्याच्यावर एतद्घटसमानकालीनावृत्तित्वरूप साध्य नाही, तर पटत्वेन घटाभाव एतद्घटसमानकालीन असल्यानें त्याच्यावर साध्याभाववत्वरूप बाध येईल. तो न यावा म्हणून पक्षामधील अभावाला व्यधिकरणधर्मानवच्छिन्न असें विशेषण द्यावें. आतां पटत्वेन घटाभावाचा अन्तर्भाव पक्षामधें न झाल्यानें बाध येणार नाही. अर्थात्च व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव मानावयाचा नसल्यास व्यधिकरणधर्मानवच्छिन्न हें विशेषण देऊं नये.

(२२१) अनुमान मांडून झालें. हें अनुमान महाविद्यापद्धतीचें आहे. या अनुमानानें घटादिकाचें सत्यत्व सिद्ध करावयाचें आहे. स्वसमानाधिकरण म्ह० घटसमानाधिकरण आणि स्वसमानकालीन म्ह० घटसमानकालीन असा जो घटात्यन्ताभाव त्याचें अप्रतियोगित्व हेंच अभावाचें सत्यत्व होय. (२२२) वादी-– हें अनुमानहि शुद्ध नाही. एतद्घटप्रतियोगिकजन्यजनकान्यतरमात्रवृत्तित्व हा उपाधि येतो. हा उपाधि शुद्धसाध्यव्यापक नसून साधनावच्छिन्नसाध्यव्यापक आहे. एतद्घटध्वंस म्ह० या घटाचा नाश एतद्घटप्रतियोगिक असून एतद्घटजन्य आहे, आणि

साध्यव्यापकस्यैतद्घटप्रतियोगिकजन्यजनकान्यतरमात्रवृत्तित्वस्योपाधित्वात् (२२३) न च-पक्षीभूतधर्मस्यात्यन्ताभाववृत्तित्वसंदेहे साधनाव्यापकत्वसंदेह इति- वाच्यम्, (२२४) विपक्षसाधकतर्कानवतारदशायां संदिग्धोपाधेरपि दूषणत्वसंभवात्, (२२५) घटात्यन्ताभावत्वे च व्यभिचारात्, संयोगसंबन्धेन घटवत्यपि भूतले समवायसंबन्धेन घटात्यन्ताभावसत्त्वात् साध्याभाववति हेतोर्वृत्तेः। इत्यलमतिविस्तरेण।

इति मिथ्यात्वानुमानस्य अनुमानबाधोद्धारः।

प्र. ३० - मिथ्यात्वे विशेषतोऽनुमानानि

(१) मिथ्यात्वे च विशेषतोऽनुमानानि। (२)१ 'ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यब्रह्मान्यासत्त्वानधिकरणत्वं पारमार्थिकसत्त्वाधिकरणावृत्ति, ब्रह्मावृत्तित्वात्, शुक्तिरूप्यत्ववत्, परमार्थसद्भेदवच्च'।

एतद्घटप्रागभाव एतद्घटप्रतियोगिक असून एतद्घटजनक आहे. पैकीं एतद्घटप्रागभावत्व एतद्घटसमानकालीनावृत्ति असून एतद्घटप्रतियोगिकजन्यजनकान्यतरमात्रवृत्ति म्ह० जनकवृत्ति आहे म्हणून साध्यव्यापकता येते. आणि एतद्घटात्यन्ताभावावर साधन आहे पण उपाधि नाही म्हणून साधनाव्यापकता येते. (२२३) प्रतिवादी— पक्षभूत जो अन्योन्याभावातिरिक्त-एतद्घटसमानाधिकरण-एतद्घटप्रतियोगिक-अभावत्व हा धर्म, तो अत्यन्ताभावावर राहतो कीं नाही याविषयीं संशय आहे. अत्यन्ताभाव हा प्रतियोगिसमानाधिकरण नसतो असें नैयायिकादिक मानतात, असतो असें वेदान्ती मानतात. वादिविप्रतिपत्ति असल्यानें संशय येतो. अर्थात् उपाधीच्या साधनाव्यापकत्वाचाहि संशय येतो. न्यायादिमतीं अत्यन्ताभावावर साधन नाही, उपाधि नाही. इतरमतीं साधन आहे नी उपाधि नाही. साधनाव्यापकत्वाचा संशय आल्यामुळें सोपाधिकत्व निश्चित नाही. (२२४) वादी— संदिग्धोपाधि सुद्धां दूषण ठरतोच. जेव्हां विपक्षसाधक तर्क येत नसेल म्ह० व्यभिचारसंशयविरोधी तर्क येत नसेल तेव्हां संदिग्धोपाधीला देखील दूषणत्व संभवतें. (२२५) आतां जरी संदिग्धोपाधि मान्य नसला तरी देखील घटात्यन्ताभावत्वावर व्यभिचार येतोच. कारण, संयोगसंबंधानें घट ज्याच्यावर आहे अशा भूतलाच्या ठिकाणीं समवायसंबन्धावच्छिन्नघटात्यन्ताभाव असतो. अर्थात् घटात्यन्ताभावावर एतद्घटसमानकालीनावृत्तित्वरूप साध्य नसून हेतु आहे. इत्यलं अतिविस्तरेण.

प्र. ३०

(१) आतां जगताचें मिथ्यात्व सिद्ध करणारीं विशेषानुमानें सांगावयाचीं. (२) अनुमान पहिलें- 'ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यब्रह्मान्यासत्त्वानधिकरणत्व' हा पक्ष. ब्रह्माच्या ज्ञानाहून इतर जें ज्ञान त्यानें ज्याचा बाध होत नाही असें जें ब्रह्मान्य म्ह० ब्रह्मभिन्न आकाशादि पदार्थ त्याच्या वरील असत्त्वानधिकरणत्व म्ह० असत्त्वाच्या आश्रयाचा भेद हा पक्ष. आकाशादिकाचा बाध ब्रह्मज्ञानाहून इतर ज्ञानानें होत नाही. आकाशादिक ब्रह्मभिन्न आहेत आणि आकाशादिक असत्त्वाधिकरण नाहीत म्ह० त्यांच्यावर असत्त्व नाही. 'पारमार्थिकसत्त्वाधिकरणावृत्तित्व' म्ह० पारमार्थिकसत्यत्वाच्या अधिकरणावर न राहणें हें साध्य. पारमार्थिकसत्त्वाचें अधिकरण ब्रह्म. तें असत्त्वाचें अधिकरण नाही. म्हणून ब्रह्मावर असत्त्वानधिकरणत्व आहे. परंतु ब्रह्मावर ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यब्रह्मान्य-आकाशादिकावरील असत्त्वानधिकरणत्व नाही. परंतु आकाशादिकावरील असत्त्वानधिकरणत्व पारमार्थिकसत्त्वाधिकरण असलेल्या ब्रह्मावर अवृत्ति आहे. ब्रह्मावृत्तित्व हा हेतु. जें ब्रह्मावृत्ति असतें म्ह० ब्रह्मावर नसतें तें पारमार्थिकसत्त्वाधिकरणावर नसतें, जसें शुक्तिरजतत्व. हें ब्रह्मावर नसून पारमार्थिकसत्त्वाधिकरणावर नाही. परमार्थसद्भेद हा दुसरा दृष्टांत. जें उपहितावर (शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यावर) राहतें तें शुद्धावर (चैतन्यावर) हि राहतें असा नियम धरल्यास शुक्तिरजतत्वाचा दृष्टांत जमणार नाही म्हणून दुसरा दृष्टांत. परमार्थसत् शुद्ध ब्रह्म. त्याचा भेद ब्रह्मावर नसून म्ह० ब्रह्मावृत्ति असून पार-

(३) २ 'विमतं मिथ्या, ब्रह्मान्यत्वात्, शुक्तिरूप्यवत्'। (४) ३ 'परमार्थसत्त्वं स्वसमानाधिकरणान्योन्याभावप्रतियोग्यवृत्ति, सदितरावृत्तित्वात्, ब्रह्मत्ववत्'। (५) ४ 'ब्रह्मत्वमेकत्वं वा सत्त्वव्यापकम्, सत्त्वसमानाधिकरणत्वात्, असद्वैलक्षण्यवत्'। (६) ५ 'व्याप्यवृत्तिघटादिः जन्याभावातिरिक्तस्वसमानाधिकरणाभावमात्रप्रतियोगी, अभावप्रतियोगित्वात्, अभिधेयत्ववत्'। (७) अभिधेयत्वं हि परमते केवलान्वयित्वादन्योन्याभावमात्रप्रतियोगि, स च समानाधिकरण एव, अस्मन्मते तु मिथ्यैव,

---

मार्थिकसत्त्वाधिकरणावृत्ति आहे. या अनुमानाचें पर्यवसान असत्त्वानधिकरणत्वे सति सत्त्वानधिकरणत्वरूप मिथ्यात्वावर होतें.

(३) दुसरें विशेषानुमान– विमतं म्ह० आकाशादिक पक्ष. मिथ्यात्व म्ह० सद्विलक्षणत्व हें साध्य. ब्रह्मान्यत्व हा हेतु. जें ब्रह्मभिन्न असतें तें सद्विलक्षण असतें, जसें शुक्तिरूप्य. आकाशादिकहि ब्रह्मभिन्न आहेत म्हणून ते मिथ्या आहेत.

(४) तिसरें विशेषानुमान– परमार्थसत्त्व हा पक्ष. स्वसमानाधिकरणान्योन्याभावप्रतियोग्यवृत्तित्व हें साध्य. स्व म्ह० परमार्थसत्त्व. स्वाधिकरण ब्रह्म. स्वाधिकरणावर आकाशादिकाचा अन्योन्याभाव म्ह० भेद आहे. म्हणून आकाशादिक स्वसमानाधिकरणान्योन्याभावप्रतियोगि आहे. त्या आकाशादिकावर परमार्थसत्त्व नाही. सदितरावृत्तित्व म्ह० सताहून इतरावर न राहणें हा हेतु. जें सदितरवृत्ति नसतें म्ह० ब्रह्मभिन्नावर राहत नाही, तें परमार्थसत्त्वाधिकरणनिष्ठभेदाच्या प्रतियोगीवर राहत नाही, जसें ब्रह्मत्व. पारमार्थिकसत्त्व ब्रह्मभिन्नावर राहत नाही असें तात्पर्य.

(५) चौथें विशेषानुमान– ब्रह्मत्व किंवा एकत्व हा पक्ष. सत्त्वव्यापकत्व हें साध्य. जें सत् असतें तें ब्रह्म असतें किंवा एकमेवाद्वितीय असतें असें प्रतिज्ञेचें तात्पर्य. सत्त्वसमानाधिकरणत्व हा हेतु. जें सत्त्वाधिकरणवृत्ति असतें तें सत्त्वाचें व्यापक असतें, जसें असताहून विलक्षणत्व. असद्वैलक्षण्य सत्त्वाधिकरणवृत्ति असून सत्त्वाचें व्यापक आहे. एकत्वहि सत्त्वाधिकरणब्रह्मवृत्ति असून सत्त्वाचें व्यापक आहे. आकाशादिक अब्रह्म म्हणून मिथ्या म्ह० सत्त्वरहित असें अर्थात् प्राप्त होतें.

(६) पांचवें विशेषानुमान– व्याप्यवृत्ति म्ह० अधिकरणाला व्यापून राहणारा असा घट किंवा गोत्व असा पक्ष. संयोग, विभाग हे अव्याप्यवृत्ति असतात. ज्या वृक्षावर अग्रभागीं कपिसंयोग असतो त्याच वृक्षावर मूलभागीं कपिसंयोगाभाव असतो. परंतु घट किंवा गोत्व अव्याप्यवृत्ति नसून व्याप्यवृत्ति असतात. 'ज्याचा संबंध अव्याप्यवृत्ति असतो तो घटादिकहि अव्याप्यवृत्तिच असतो' असें एक मत आहे. तें येथें धरावयाचें नाही हें सुचविण्याकरितां घटादिकाला व्याप्यवृत्ति असें विशेषण दिलें आहे. जन्याभावातिरिक्त–स्वसमानाधिकरण–अभावमात्रप्रतियोगित्व हें साध्य. जन्य अभाव म्ह० ध्वंस. स्वसमानाधिकरण म्ह० घटादिसमानाधिकरण. जन्याभावतिरिक्त म्ह० जन्याभावभिन्न आणि स्वसमानाधिकरण असा अभाव. मात्र म्ह० सर्व. हे सर्व अभाव म्ह० प्रागभाव, अत्यन्ताभाव आणि अन्योन्याभाव. या सर्वांचें प्रतियोगित्व हें साध्य. साध्यामधें मात्रशब्द नसेल तर अभावप्रतियोगित्व या शब्दानें भेदप्रतियोगित्व धरणें शक्य आहे. परंतु सिद्धसाधन येईल. कारण, घटादिकाचें सत्यत्व मानलें तरी त्याला घटादिसमानाधिकरणभेदाचें प्रतियोगित्व जुळतें. म्हणून सर्व या अर्थाचा 'मात्र' हा शब्द साध्यामधें घातला आहे. त्यामुळें अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वहि धरलें पाहिजे. आणि त्यामुळें घटादिकाचें मिथ्यात्व सिद्ध होईल. अभावप्रतियोगित्व हा हेतु आणि अभिधेयत्व हा दृष्टांत. जें अभावप्रतियोगि असतें तें जन्याभावातिरिक्तस्वसमानाधिकरणाभावमात्रप्रतियोगि असतें, जसें अभिधेयत्व.

(७) अभिधेयत्व म्ह० अभिधानविषयता म्ह० शब्दविषयता म्ह० शब्दवाच्यत्व. हें अभिधेयत्व न्यायमतानें केवलान्वयि म्ह० अत्यन्ताभावाप्रतियोगि असल्यानें नुसत्या अन्योन्याभावाचेंच प्रतियोगि असतें, इतर कोणत्याहि अभावाचें प्रतियोगि नसतें. परंतु तो अन्योन्याभाव स्वसमानाधिकरण म्ह० अभिधेयत्वसमानाधिकरण असतोच. अर्थात् अभिधेयत्वावर साध्य आहेच. आमच्या मतें मात्र तें अभिधेयत्व मिथ्या असतें म्ह० अत्यन्ताभावाचेंहि प्रतियोगि असतें. परंतु कोणतेंहि मत धरलें तरी अभिधेयत्वावर साध्यवैकल्य

इति नोभयथाऽपि साध्यवैकल्यम् । (८)६ 'अत्यन्ताभावः प्रतियोग्यवच्छिन्नवृत्तिः, नित्याभावत्वात्, अन्योन्याभाववत्' । (९)७ 'अत्यन्ताभावत्वं प्रतियोग्यशेषाधिकरणवृत्तिमात्रवृत्ति, प्रतियोग्यवच्छिन्नवृत्तिमात्रवृत्ति वा, नित्याभावमात्रवृत्तित्वात्, अन्योन्याभावत्ववत्' । (१०)८ घटात्यन्ताभावत्वं स्वप्रतियोगिजनकाभावसमानाधिकरणवृत्ति, एतत्कपालसमानकालीनैतद्घटप्रतियोगिकाभाववृत्तित्वात्,

---

येत नाही. म्हणून दृष्टांत ठीक आहे. या अनुमानानें प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्व सिद्ध होतें.

(८) सहावें अनुमान– अत्यन्ताभाव हा पक्ष. प्रतियोग्यवच्छिन्नवृत्तित्व हें साध्य. प्रतियोग्यवच्छिन्न म्ह० प्रतियोगीचा आश्रय. तद्वृत्तित्व म्ह० प्रतियोग्यधिकरणवृत्तित्व म्ह० प्रतियोगिसमानाधिकरणत्व हें साध्य. नित्याभावत्व हा हेतु आणि अन्योन्याभाव दृष्टांत. या अनुमानानेंहि पांचव्या अनुमानाप्रमाणेंच मिथ्यात्व सिद्ध होतें. पांचव्या अनुमानामधें प्रतियोगीला अत्यन्ताभावसामानाधिकरण्य सिद्ध केलें आणि सहाव्यामधें अत्यन्ताभावाला स्वप्रतियोगिसामानाधिकरण्य सिद्ध केलें असा विशेष.

(९) सातवें अनुमान– अत्यन्ताभावत्व हा पक्ष. प्रतियोग्यशेषाधिकरणवृत्तिमात्रवृत्तित्व हें एक साध्य. अत्यन्ताभावाच्या प्रतियोगीचीं जीं अशेष अधिकरणें, किंवा प्रतियोग्यशेष म्ह० अशेष जे प्रतियोगी त्यांचीं जीं अधिकरणें, त्या अधिकरणांवर राहणारा जो अत्यन्ताभाव तन्मात्रवृत्तित्व म्ह० तद्वृत्तित्व असून तदितरावृत्तित्व हें साध्य. स्वप्रतियोगीच्या सगळ्या अधिकरणांवर स्व म्ह० अत्यन्ताभाव असतो असें सांगावयाचें आहे. त्यामुळें प्रतियोगीच्या मिथ्यात्वावर अनुमानाचें पर्यवसान होईल. किंवा अत्यन्ताभावत्व पक्ष आणि प्रतियोग्यवच्छिन्नवृत्तिमात्रवृत्तित्व हें दुसरें साध्य. ज्याची वृत्ति प्रतियोगीनें म्ह० घटादिकानें अवच्छिन्न आहे किंवा प्रतियोगीनें म्ह० प्रतियोगीच्या अवच्छेदकानें अवच्छिन्न आहे असा जो अत्यन्ताभाव तन्मात्रवृत्तित्व म्ह० तद्वृत्तित्वे सति तदितरावृत्तित्व हें साध्य. नित्याभावमात्रवृत्तित्व म्ह० नित्य असा जो अभाव त्याच्यावरच राहणें, अन्यत्र न राहणें हा हेतु. हेतूमधील अभावाला नित्य हें विशेषण न दिल्यास ध्वंसत्वावर साध्य नसून अभावमात्रवृत्तित्व हा हेतु आहे म्हणून व्यभिचार येईल. नित्य हें विशेषण दिल्यानें ध्वंसत्व धरतां येणार नाही. आतां अभाव हें पद न देतां नित्यमात्रवृत्तित्व इतकाच हेतु दिला तर ब्रह्मावर साध्य नसून हेतु आहे म्हणून व्यभिचार येईल. अभाव म्हटल्यावर ब्रह्म घेतां येणार नाही. नित्याभाव म्ह० अत्यन्ताभाव किंवा अन्योन्याभाव. जें नित्याभावमात्रवृत्ति असतें तें अशेषप्रतियोग्यधिकरणवृत्तिमात्रवृत्ति असतें, जसें अन्योन्याभावत्व. सातव्या अनुमानाचें पर्यवसान सहाव्याप्रमाणेंच.

(१०) आठवें विशेषानुमान– घटात्यन्ताभावत्व हा पक्ष. स्वप्रतियोगिजनकाभावसमानाधिकरणवृत्तित्व हें साध्य. स्व म्ह० घटात्यन्ताभाव. स्वप्रतियोगी घट. स्वप्रतियोगीचा जनक अभाव म्ह० घटप्रागभाव. कारण, घटाच्या साधारणकारणांमधें घटप्रागभावाचा अन्तर्भाव न्यायमतानें असतो. जनकाभावसमानाधिकरण म्ह० प्रागभावाधिकरणवृत्ति. घटप्रागभावाधिकरण कपाल, तद्वृत्ति घटात्यन्ताभाव. प्रागभावाच्या अधिकरणावर अत्यन्ताभाव असतो असें स्वमत आहे. एवंच घटात्यन्ताभावप्रतियोगिघटजनकघटप्रागभावाधिकरणकपालनिष्ठघटात्यन्ताभाववृत्तित्व हें साध्य घटात्यन्ताभावत्व या पक्षावर आहे आणि प्रमेयत्व या दृष्टांतावरहि आहे. कारण, स्वप्रतियोगिजनकाभावसमानाधिकरण असलेल्या अत्यन्ताभावावर, भेदावर किंवा ध्वंसावर प्रमेयत्व असतेंच. म्हणून प्रमेयत्वावर अत्यन्ताभावादिवृत्तित्व आहे. एतत्कपालसमानकालीन–एतद्घटप्रतियोगिक–अभाववृत्तित्व हा हेतु. एतद्घटप्रतियोगिक अभाव प्रागभाव, प्रध्वंस, अत्यन्ताभाव आणि भेद असे चारी आहेत. त्यांपैकीं एतत्कपालसमानकालीन अभाव अत्यन्ताभाव आणि भेद हे दोनच होऊं शकतील. एतादृश–अभाववृत्तित्व घटात्यन्ताभावत्वाला आहे आणि प्रमेयत्वालाहि आहे. हें अनुमान घटाला स्वात्यन्ताभावसमानाधिकरणत्व दाखवून घटाचें मिथ्यात्व सिद्ध करतें.

प्रमेयत्ववत्'। (११)९ 'एतत्कपालं एतद्घटात्यन्ताभावाधिकरणम्, आधारत्वात्, पटादिवत्'। (१२) १० 'ब्रह्मत्वं न परमार्थसन्निष्ठान्योन्याभावप्रतियोगितावच्छेदकम्, ब्रह्मवृत्तित्वात्, असद्वैलक्षण्यवत्'। (१३)११ 'परमार्थसत्प्रतियोगिको भेदो न परमार्थसन्निष्ठः, परमार्थसत्प्रतियोगिकत्वात्, परमार्थसत्त्वावच्छिन्नप्रतियोगिकाभाववत्'। (१४)१२'भेदत्वावच्छिन्नं सद्विलक्षणप्रतियोग्यधिकरणान्यतरवत्, अभावत्वात्, शुक्तिरूप्यप्रतियोगिकाभाववत्'। (१५) १३'परमार्थसन्निष्ठो भेदः न परमार्थ-

(११) नववें विशेषानुमान– एतत्कपाल हा पक्ष. एतद्घटात्यन्ताभावाधिकरणत्व हें साध्य. आधारत्व हेतु आणि पटादिक दृष्टांत. जो जो आधार असतो तो एतद्घटाच्या म्ह० या घटाच्या अत्यंताभावाचें अधिकरण असतो, जसा पट. पट हा समवायानें एतद्घटाच्या म्ह० या घटाच्या अत्यंताभावाचें अधिकरण आहेच. एतत्कपालहि (एतद्घटाचा) आधार आहे. म्हणून तेंहि एतद्घटात्यन्ताभावाचें अधिकरण असलें पाहिजे. एतद्घटमिथ्यात्व हें अनुमानफल.

(१२) दहावें विशेषानुमान– ब्रह्मत्व हा पक्ष. परमार्थसन्निष्ठान्योन्याभावप्रतियोगितावच्छेदकत्वाभाव हें साध्य. ब्रह्मवृत्तित्व हा हेतु आणि असद्वैलक्षण्य हा दृष्टांत. परमार्थसत् ब्रह्म. तन्निष्ठ अन्योन्याभाव म्ह० जीव, पृथिवी इत्यादिकांचा भेद ब्रह्मावर आहे आणि भेदप्रतियोगितावच्छेदक जीवत्व, पृथिवीत्व इत्यादिक आहे. परंतु ब्रह्मत्व हें परमार्थसन्निष्ठान्योन्याभावप्रतियोगितावच्छेदक नाही म्ह० परमार्थसत् हें ब्रह्मत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकान्योन्याभाववान् नाही. जें ब्रह्मवृत्ति असतें तें उक्तभेदप्रतियोगितावच्छेदक नसतें, जसें असद्वैलक्षण्य. ब्रह्म असत् नाही, असद्वैलक्षण्य ब्रह्मवृत्ति आहे. आणि असद्वैलक्षण्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकभेद ब्रह्मावर येत नाही. अर्थात् असद्वैलक्षण्य परमार्थसन्निष्ठभेदप्रतियोगितावच्छेदक नाही. या अनुमानानें ब्रह्मभिन्न पदार्थ परमार्थसत् नाहीत हें सूचित होतें.

(१३) अकरावें विशेषानुमान– परमार्थसत्प्रतियोगिक भेद म्ह० परमार्थसताचा भेद परमार्थसतावर नसतो. परमार्थसत्प्रतियोगिक भेद हा पक्ष. परमार्थसन्निष्ठत्वाभाव म्ह० परमार्थसतावर नसणें हें साध्य. परमार्थसत्प्रतियोगिकत्व हा हेतु आणि परमार्थसत्त्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव हा दृष्टांत. हा अभाव भेद धरावा. हा अभाव परमार्थसत्प्रतियोगिक असून परमार्थसतावर नसतो. विश्वाचा भेद ब्रह्मावर असला तरी तो परमार्थसत्प्रतियोगिक नाही असें वरील व्याप्तीवरून सिद्ध होतें. विश्व परमार्थसत् नाही असें तात्पर्य निघतें.

(१४) बारावें विशेषानुमान– भेदत्वावच्छिन्न म्ह० भेदसामान्य पक्ष. सताहून विलक्षण असा भेदाचा प्रतियोगी आणि सद्विलक्षण असें भेदाचें अधिकरण, तदन्यतर म्ह० त्या दोहोंपैकीं कोणतेंहि एक हें साध्य. येथें साध्यतावच्छेदकसंबन्ध अनुयोगिता, आधेयता असा योग्यतया घ्यावयाचा आहे. म्हणजे एकंदरीत सदन्यप्रतियोगिकत्व–सदन्याधिकरणत्व–अन्यतर हें साध्य समजावें. अभावत्व हा हेतु आणि शुक्तिरूप्यप्रतियोगिक अभाव हा दृष्टांत. शुक्तिरजतप्रतियोगिक अभाव म्ह० शुक्तिरजताचा अभाव हा अभाव आहे. याचा प्रतियोगी जें शुक्तिरजत तें सद्विलक्षण आहे आणि शुक्तिरजताभावाचें अधिकरण जी शुक्ति ती देखील सद्विलक्षणच आहे. तसा भेदत्वावच्छिन्न जो भेद तोहि असला पाहिजे. या अनुमानानें ज्यांच्यामधें भेद असतो ते सद्विलक्षण असतात अर्थात् मिथ्या असतात असें सूचित होतें.

(१५) तेरावें अनुमान– परमार्थसतावर राहणारा भेद परमार्थसत्प्रतियोगिक नाही म्ह० त्या भेदाचा प्रतियोगी परमार्थसत् नाही. परमार्थसत् असे दोन पदार्थ असूं शकत नाहीत असें तात्पर्य. परमार्थसदधिकरणत्व हा हेतु. ज्यापेक्षां परमार्थसन्निष्ठभेदाचें अधिकरण परमार्थसत् आहे. जो भेद परमार्थसदधिकरण असतो तो परमार्थसत्प्रतियोगिक नसतो, जसा शुक्तिरजतप्रतियोगिक भेद. शुक्तिरजतभेदाचें अधिकरण जी शुक्ति तें परमतानें परमार्थसत् होय. स्वमतें त्या भेदाचें अधिकरण ब्रह्म आहे. आणि त्या भेदाचा प्रतियोगी जें शुक्तिरजत तें परमार्थसत् नाही तर प्रातिभासिक आहे.

सत्प्रतियोगिकः, परमार्थसदधिकरणत्वात्, शुक्तिरूप्यप्रतियोगिकभेदवत्'। (१६)१४ 'मिथ्यात्वं ब्रह्मतुच्छोभयातिरिक्तत्वव्यापकम्, सकलमिथ्यावृत्तित्वात्, मिथ्यात्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वाद्वा, दृश्यत्ववत्'। (१७)१५ 'दृश्यत्वं परमार्थसदवृत्ति, अभिधेयमात्रवृत्तित्वात्, शुक्तिरूप्यत्ववत्'। (१८)१६ 'दृश्यत्वं परमार्थसद्भिन्नत्वव्याप्यम्, दृश्येतरावृत्तिधर्मत्वात्, प्रातिभासिकत्ववत्'। (१९)१७ 'उभयसिद्धमसद्विलक्षणं मिथ्यात्वासमानाधिकरणधर्मानधिकरणम्, आधारत्वात्, शुक्तिरूप्यवत्'। (२०)१८ 'प्रतियोग्यवच्छिन्नो देशः अत्यन्ताभावाश्रयः, आधारत्वात्,

---

(१६) चौदावें विशेषानुमान– मिथ्यात्व हें ब्रह्म आणि तुच्छ या उभयाहून अतिरिक्तत्वाचें म्ह० भेदाचें व्यापक असलें पाहिजे. आकाशघटादिक व्यावहारिक विश्व आणि शुक्तिरजतासारखे प्रातिभासिक पदार्थ हे ब्रह्मतुच्छोभयातिरिक्त आहेत आणि ते मिथ्याहि आहेत अशी प्रतिज्ञा. सकलमिथ्यावृत्तित्व किंवा मिथ्यात्वसमानाधिकरण–अत्यन्ताभावाप्रतियोगित्व म्ह० मिथ्यात्वाशीं समानाधिकरण म्ह० शुक्तिरजतादि मिथ्या पदार्थावर राहाणारा जो अत्यंताभाव त्याचें प्रतियोगि नसणें हा हेतु. दृश्यत्व दृष्टांत. दृश्यत्व हा धर्म सगळ्या शुक्तिरजतादि मिथ्या पदार्थांवर राहतो म्ह० दृश्यत्व हें सकलमिथ्यावृत्ति आहे, किंवा दृश्यत्वाचा अत्यंताभाव मिथ्यात्वसमानाधिकरण नाही. मिथ्यात्व जेथें असतें तेथें दृश्यत्वच असतें, दृश्यत्वाचा अभाव नसतो. आणि तें ब्रह्म–तुच्छ–उभयव्यतिरिक्तत्वाचें व्यापक आहे म्ह० जें ब्रह्मतुच्छोभयातिरिक्त असतें तें दृश्य असतें. परमार्थसत् ब्रह्म आणि शशशृंगासारखें तुच्छ या दोघांहून भिन्न असें जें व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक जगत् तें सर्व मिथ्या आहे असें या अनुमानाचें तात्पर्य.

(१७) पंधरावें विशेषानुमान– दृश्यत्व हें परमार्थसतावर राहत नाही म्ह० दृश्य पदार्थ परमार्थतः सत्य नसतात. कां ? तर दृश्यत्व हें अभिधेयमात्रवृत्ति असतें. परमार्थसत् ब्रह्म अभिधेय नाही आणि दृश्यहि नाही. शुक्तिरूप्यत्वाचा दृष्टांत. शुक्तिरूप्यत्व हें अभिधेयमात्रवृत्ति आहे म्ह० अभिधेय नसलेल्या ब्रह्मावर राहत नाही आणि परमार्थसतावर म्ह० ब्रह्मावरहि राहत नाही. या अनुमानानें ब्रह्म दृश्य नाही, तद्भिन्न सर्व दृश्य आणि मिथ्या आहे असें सिद्ध करावयाचें.

(१८) सोळावें विशेषानुमान– दृश्यत्व हें परमार्थसद्भिन्नत्वाचें व्याप्य असलें पाहिजे म्हणजे जें दृश्य असतें तें परमार्थसताहून भिन्न असतें अशी प्रतिज्ञा. दृश्येतरावृत्तिधर्मत्व म्ह० दृश्याहून इतर जो पदार्थ म्ह० जो दृश्य नसतो, जसें ब्रह्म, त्याच्यावर अवृत्तित्व म्ह० न राहणें. ब्रह्मावर दृश्यत्व राहत नाही. हा हेतु. प्रातिभासिकत्व हा दृष्टांत. प्रातिभासिकत्व हा धर्म दृश्याहून इतरावर म्ह० ब्रह्मावर किंवा तुच्छावर राहत नाही आणि तो परमार्थसद्भिन्नत्वाचा व्याप्य आहे. अर्थात् सर्व दृश्य परमार्थसद्भिन्न आहे म्हणून तें मिथ्या आहे असें ठरेल.

(१९) सतरावें विशेषानुमान असें– असद्विलक्षण हा पक्ष. मात्र तें असद्विलक्षणत्व वादी–प्रतिवादी या दोघांनाहि मान्य असेल असेंच घ्यावयाचें. त्यामुळें शुक्तिरूप्यादिकांवर अंशतः सिद्धसाधनदोष येणार नाही. मिथ्यात्वासमानाधिकरणधर्मानधिकरणत्व म्ह० मिथ्यात्वाशीं समानाधिकरण नसलेला धर्म म्ह० मिथ्यापदार्थावर न राहणारा जो धर्म त्याचें अनधिकरणत्व हें साध्य. आधारत्व हा हेतु आणि शुक्तिरूप्य दृष्टांत. शुक्तिरूप्य शुक्तिरूप्यत्वाचा किंवा प्रातिभासिकत्वाचा आधार आहे, आणि तें मिथ्या असल्यानें त्याच्यावर मिथ्यात्वाशीं समानाधिकरण नसलेला कोणताहि धर्म राहत नाही. अर्थात् ब्रह्म मिथ्या नाही पण तदितर सर्व मिथ्या असें या अनुमानानें सिद्ध होतें.

(२०) अठरावें विशेषानुमान– प्रतियोग्यवच्छिन्न देश म्ह० जेथें अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी असतो असा प्रदेश, हा अत्यन्ताभावाचा आश्रय असला पाहिजे. कारण, तो आधार असतो. जो जो आधार असतो तो अत्यंताभावाचा आधार असतोच, जसा काल. काल सर्वाधार असल्यानें त्याच्यावर अत्यन्ताभावहि असतो आणि त्या अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी पण असतो. एवंच स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्व सिद्ध होतें.

कालवत्'। (२१)१९ 'आत्मत्वावच्छिन्नं परमार्थसत्त्वानधिकरणप्रतियोगिकभेदत्वावच्छिन्नरहितम्, परमार्थसत्त्वात्, परमार्थसत्त्वावच्छिन्नवत्'। (२२) परमार्थसति परमार्थसद्भेदाङ्गीकारवादिमतेऽपि सद्भेदो न परमार्थसत्त्ववन्निष्ठः, किंतु घटत्वाद्यवच्छिन्ननिष्ठ एव। (२३)२० 'शुक्तिरूप्यं मिथ्यात्वेन प्रपञ्चान्न भिद्यते, व्यवहारविषयत्वात्, ब्रह्मवत्'। (२४) साध्यसत्त्वमत्र त्रेधा – स्वस्यामिथ्यात्वेन, उभयोर्मिथ्यात्वेन, उभयोरमिथ्यात्वेन वा। (२५) तत्रान्तिमपक्षस्यासंभवात् पक्षे साध्यसिद्धिपर्यवसानं

---

(२१) एकोणिसावें विशेषानुमान– आत्मत्वावच्छिन्न म्ह० आत्मा हा पक्ष. परमार्थसत्त्वानधिकरणप्रतियोगिकभेदत्वावच्छिन्नरहितत्व हें साध्य. परमार्थसत्त्व हा हेतु आणि परमार्थसत्त्वावच्छिन्न दृष्टांत. परमार्थसत्त्वाचें अधिकरण ब्रह्म आणि अनधिकरण घट, शुक्तिरजत इ०. तत्प्रतियोगिक भेद म्ह० घटप्रतियोगिक भेद, शुक्तिरजतप्रतियोगिक भेद इ०. भेदत्वावच्छिन्न म्ह० भेदत्वाश्रय भेद. तादृशभेदत्वावच्छिन्नरहितत्व हें साध्य. ब्रह्म सर्वात्मक असल्यानें आणि तें वस्तुतः परिच्छिन्न नसल्यानें त्याच्यावर घटादिकांचा वास्तविक भेद नसतो. जें परमार्थसत् असतें (ब्रह्म) त्याच्यावर परमार्थसत्त्वानधिकरणाचा भेद नसतो. परमार्थसत्त्वावच्छिन्न पदार्थ परमार्थसत् असतो आणि तो परमार्थसत्त्वानधिकरणप्रतियोगिकभेदरहित असतो. आत्मत्वावच्छिन्न पदार्थहि तसा असतो.

(२२) कोणी प्रतिपक्षी परमार्थसतावर परमार्थसताचा भेद मानतात म्हणजे पारमार्थिकसत्य असे अनेक पदार्थ मानतात. तरी पण त्यापक्षीं देखील सद्भेद हा परमार्थसत्त्ववन्निष्ठ असतो असें मानावयाचें नसतें म्हणजे सद्भेदाचें अधिकरणतावच्छेदक परमार्थसत्त्व हें मानीत नसतातच, तर सद्भेद हा घटत्वाद्यवच्छिन्ननिष्ठ मानतात म्ह० सद्भेदाचें अधिकरणतावच्छेदक घटत्वादिक मानतात. म्हणजे असें कीं– न्यायादिमतानें घट सत्य, पट सत्य आणि परमेश्वरहि सत्य. पण घटभेद पटावर आहे अन् परमेश्वरावरहि आहे. पटभेद घटावर आहे अन् परमेश्वरावरहि आहे. तसेंच परमेश्वरभेद घटावर आहे अन् पटावरहि आहे. आतां प्रश्न असा कीं– घटभेद पटावर आहे आणि तो पट परमार्थसत् आहे परंतु घटभेदाचें अधिकरणतावच्छेदक परमार्थसत्त्व कीं पटत्व? याचें उत्तर न्यायादिमतानें असें आहे कीं, घटभेदाचें अधिकरणतावच्छेदक परमार्थसत्त्व नसून पटत्वच आहे. परंतु आमचें अनुमान भेदाधिकरणतावच्छेदक परमार्थसत्त्व धरून आहे. म्हणून दोष येत नाही. या अनुमानाचें तात्पर्य 'परमार्थसत् ब्रह्म एकमेवाद्वितीय आहे, इतर सर्व मिथ्या' असें आहे.

(२३) विसावें विशेषानुमान– शुक्तिरूप्य मिथ्यात्वाच्या दृष्टीनें प्रपंचाबाहेर नसतें, तर प्रपंचापैकींच असतें. निराळ्या दृष्टीनें प्रपंचाहून भिन्न असेल पण मिथ्यात्वानें प्रपंचभिन्न नसतें. ब्रह्म हें ब्रह्मत्वानें किंवा परमार्थत्वानें प्रपंचभिन्न आहे, पण मिथ्यात्वानें प्रपंचभिन्न नाही. ब्रह्म आहे पण तें मिथ्या आहे असें धरलें तर तें प्रपंचापैकींच एक आहे असें धरावें लागेल. शुक्तिरजतहि 'इदं रजतम्' 'नेदं रजतम्' इत्यादिव्यवहाराचा विषय आहे. म्हणून तें मिथ्यात्वाच्या दृष्टीनें पाहतां प्रपंचाहून भिन्न नाही, तर तें मिथ्यात्वानें प्रपंचान्तर्गतच आहे. शुक्तिरूप्य हा पक्ष. मिथ्यात्वेन प्रपञ्चात् न भिद्यते म्ह० मिथ्यात्वावच्छिन्नप्रपञ्चनिष्ठप्रतियोगिताकभेदाभाव हें साध्य. व्यवहारविषयत्व हा हेतु आणि ब्रह्म हा दृष्टान्त.

(२४) मिथ्यात्वेन प्रपञ्चात् न भिद्यते म्ह० मिथ्यात्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदशून्यत्व या साध्याचें तीन रितींनीं अस्तित्व दाखवितां येईल. १ स्वतःच्या अमिथ्यात्वानें. स्व म्हणजे ज्याच्यावर साध्य दाखवावयाचें तें. अर्थात् शुक्तिरूप्य किंवा ब्रह्म. २ उभयोः म्ह० ज्याच्यावर साध्य दाखवावयाचें तें आणि प्रपंच या दोघांच्या मिथ्यात्वानें, ३ आणि त्या दोघांच्या अमिथ्यात्वानें. म्ह० साध्याश्रय सत्य धरून, साध्याश्रय आणि प्रपंच दोन्ही मिथ्या धरून आणि दोन्ही सत्य धरून साध्याचें अस्तित्व दाखवितां येईल. (२५) त्यांपैकीं शेवटचा पक्ष संभवत नाही. पण मधल्या म्ह० दुसऱ्या रितीनें पक्षावर साध्यसिद्धीचें पर्यवसान होईल आणि दृष्टांतावर पहिल्या रितीनें साध्यसिद्धीचें पर्यवसान होईल असा विशेष समजावा.

मध्यमपक्षेण, दृष्टान्ते तु प्रथमपक्षेणेति विवेकः। (२६)२१ 'विमतं मिथ्या, मोक्षहेतुज्ञानाविषयत्वे सत्यसदन्यत्वात्, शुक्तिरूप्यवत्'। (२७) २२ 'मोक्षहेतुज्ञानविषयत्वं परमार्थसत्त्वव्यापकम्, परमार्थसत्त्वसमानाधिकरणत्वात्, पारमार्थिकत्वेन श्रुतितात्पर्यविषयत्ववत्'। (२८)२३ 'एतत्पटात्यन्ताभावः एतत्तन्तुनिष्ठः, एतत्पटानाद्यभावत्वात्, एतत्पटान्योन्याभाववत्'। (२९) तन्तुनाशजन्यपटनाशस्य कदापि तन्तुवृत्तिता नास्तीति तत्र व्यभिचारवारणायानादिपदम्। (३०) यस्य पटस्याऽऽश्रयविभागेन नाशस्तदत्यन्ताभावस्य पक्षत्वे त्वनादिपदमनादेयमेव। (३१) अत्र चैतत्पटप्रतियोगिकात्यन्ताभावत्वावच्छिन्नस्य पक्षीकरणान्न संबन्धान्तरेणात्यन्ताभावमादायांशतः सिद्धसाधनम्, पक्षतावच्छेदकावच्छेदेन साध्यसिद्धेरुद्देश्यत्वात्। (३२) समवायसंबन्धावच्छिन्नो व्यधिकरण-

---

(२६) एकविसावें विशेषानुमान- विमतं मिथ्या. घटादिक मिथ्या आहे अशी प्रतिज्ञा. मोक्षहेतुज्ञानाविषयत्वे सति असदन्यत्व हा हेतु. शुक्तिरूप्याचा दृष्टान्त. शुक्तिरूप्य हें मोक्षाला हेतुभूत जें ज्ञान त्याचा विषय नसून असताहून भिन्न आहे. मोक्षहेतुज्ञानाचा विषय परमार्थसत् ब्रह्म आहे. शशशृंगादिक तुच्छ पदार्थ असत् असतो. शुक्तिरूप्य असत् नसून प्रातिभासिक आहे. घटादिविश्वहि मोक्षहेतुज्ञानाचा विषय नसून असताहून अन्य म्ह० व्यावहारिक आहे.

(२७) बाविसावें विशेषानुमान- मोक्षहेतुज्ञानविषयत्व हा पक्ष. परमार्थसत्त्वव्यापकत्व हें साध्य. परमार्थसत्त्वसमानाधिकरणत्व हा हेतु. जें परमार्थसत्त्वाशीं समानाधिकरण असतें तें परमार्थसत्त्वाचें व्यापक असतें, जसें पारमार्थिकत्वानें श्रुतितात्पर्यविषयत्व. ब्रह्म श्रुतीच्या तात्पर्याचा विषय आहे म्ह० ब्रह्मावर श्रुतीचें तात्पर्य आहे आणि स्वर्गसाधनीभूत यागादिधर्महि श्रुतितात्पर्यविषय आहे. परंतु यागादिधर्मावर श्रुतीचें तात्पर्य पारमार्थिकत्वानें नसून व्यवहारदृष्टचा आहे. एवंच यागादिकावरील श्रुतितात्पर्यविषयत्व पारमार्थिकत्वाचें म्ह० अबाध्यत्वाचें व्यापक नाही, परंतु ब्रह्मावरील श्रुतितात्पर्यविषयत्व अबाध्यत्वाचें व्यापक आहे. मोक्षहेतुज्ञानविषयत्वहि तसेंच आहे. मोक्षहेतुज्ञानाचा विषय घटादि पदार्थ नाहीत, म्हणून ते पदार्थ परमार्थसत् नाहीत तर मिथ्या आहेत असें अनुमानाचें तात्पर्य.

(२८) तेविसावें विशेषानुमान- एतत्पटात्यन्ताभाव म्ह० या विवक्षित पटाचा अत्यन्ताभाव हा पक्ष. एतत्तन्तुनिष्ठत्व हें साध्य. या पटाचा अनादि असा जो अभाव तादृशाभावत्व हा हेतु. जो या पटाचा अनादि अभाव असतो तो या तंतूवर असतो, जसा या पटाचा अन्योन्याभाव. या पटाचा अत्यन्ताभाव देखील एतत्पटाचा अनादि अभाव आहे, म्हणून तोहि एतत्तन्तुनिष्ठ असलाच पाहिजे. (२९) अभावाला अनादि हें विशेषण न देतां एतत्पटाभावत्व एवढाच हेतु दिला तर तन्तुनाश झाल्यामुळें जो पटाचा नाश होतो तो केव्हांहि तन्तूवर राहत नाही म्ह० तन्तुनाशजन्यपटनाश हा एतत्पटाभाव असून एतत्तन्तुनिष्ठ नाही म्हणून त्याच्यावर व्यभिचार येईल, अनादि हें विशेषण दिल्यास पटनाश अनादि नाही म्हणून तो व्यभिचारनिरूपक अधिकरण होऊं शकत नाही. (३०) परंतु ज्या पटाचा नाश आश्रयाच्या म्ह० तंतूंच्या नाशामुळें झालेला नसेल, तर तंतूंच्या विभागामुळें झालेला असेल, त्या पटाचा अत्यन्ताभावच पक्ष धरल्यास हेतूमधें अनादि हें पद देण्याचें कारण नाही. कारण, त्याच्यावर व्यभिचार येणार नाही. (३१) या अनुमानामधील पक्ष एतत्पटप्रतियोगिकात्यन्ताभावत्वावच्छिन्न असा धरावयाचा. अत्यन्ताभावत्वावच्छिन्न असें म्हटल्यानें त्या त्या सर्व संबंधांनीं अवच्छिन्न सर्व प्रकारचे एतत्पटाभाव येतात. संयोगानें एतत्पटाभावाप्रमाणें समवायानें अत्यन्ताभावहि पक्षांत धरलाच पाहिजे. आणि तो धरल्यानें संयोगेन एतत्पटाभाव तंतूवर असला तरी अंशतः सिद्धसाधन येत नाही. अत्यन्ताभावत्वावच्छिन्न पक्ष धरल्यामुळें पक्षतावच्छेदकावच्छेदानें साध्यसिद्धि उद्देश्य आहे असें स्पष्ट होतें. आणि पक्षतावच्छेदकावच्छेदानें साध्यसिद्धि करावयाची असेल तर अंशतः सिद्धसाधन हा दोष नसतो. (३२) किंवा समवायसंबन्धावच्छिन्न म्ह० समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक असा एतत्पटाचा

धर्मानवच्छिन्नश्च य एतत्पटात्यन्ताभावः स एव वा पक्षः । (३३) तन्तुशब्देन च पटोपादानकारणमुक्तम् । (३४) तत्र च प्रागभावस्य सत्त्वान्न तेन व्यभिचारः । (३५) कार्यकारणयोरभेदेन सिद्धसाधनादिदूषणानि प्रागेव तत्त्वप्रदीपिकानुमानोपन्यासे निराकृतानि । (३६)२४ यद्वा 'समवायसंबन्धावच्छिन्नोऽयमेतत्पटात्यन्ताभावः एतत्तन्तुनिष्ठः, एतत्पटप्रतियोगिकात्यन्ताभावत्वात्, संबन्धान्तरावच्छिन्नैतत्पटात्यन्ताभाववत्' इति विशिष्यानुमानम् । (३७)२५ अव्याप्यवृत्तित्वानधिकरणत्वे सत्युक्तपक्षतावच्छेदकवत्स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगि, अनात्मत्वात्,

---

अत्यंताभावच पक्ष धरावा. पण त्याला व्यधिकरणधर्मानवच्छिन्न असें विशेषण द्यावें. म्हणजे मग 'समवायेन घटत्वेन पटाभावः' म्ह० समवायसंबन्धावच्छिन्नघटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक पटाभाव पक्षामधें शिरणार नाही. अशा रितीनें वगळलेला व्यधिकरणधर्मावच्छिन्न अभाव केवलान्वयी म्ह० सर्वत्र असला तरी सिद्धसाधन येणार नाही.* (३३) एतत्तन्तुनिष्ठ या साध्यांतील एतत्तन्तुशब्दानें एतत्पटाचें उपादानकारण धरावयाचें आहे. (३४) आतां एतत्पटाच्या उपादानकारणीभूत तंतूवर एतत्पटाचा प्रागभाव आहेच. म्हणून त्या प्रागभागावर हेतु आहे व साध्यहि आहेच. म्हणून व्यभिचार येत नाही. हेतु आहे याचा अर्थ प्रागभाव अनादि अभाव आहे. (३५) 'अंशित्वहेतूपपत्तिः' या प्रकरणामधें तत्त्वप्रदीपिकेमधील चित्सुखाचार्यांचें अनुमान मांडलें आहे. त्यावेळीं सिद्धसाधनादि दूषणांचें निराकरण केलें आहे. त्याचा येथेंहि अतिदेश करावा. येथें त्याची द्विरुक्ति नको. निराकरणाचें बीज कार्यकारणांचा अभेद असतो हें आहे.

प्रतिवादीनें विश्वाच्या सत्यत्वाचीं साधक अनुमानें एकूण तेवीस दिलीं होतीं. प्रकृत प्रकरणामधें आम्हींहि विश्वमिथ्यात्वसाधक अनुमानें तेवीस दिलीं. परंतु तेवढ्यानें समबलत्व ठरेल, मिथ्यात्वपक्ष प्रबल ठरणार नाही. म्हणून आम्हीं कांही अधिक अनुमानें सांगतों.

(३६) आतां चोविसावें विशेषानुमान– समवायसंबन्धावच्छिन्न म्ह० समवायसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक असा अयं म्ह० विवक्षितव्यक्तिरूप एतत्पटात्यन्ताभाव हा पक्ष. एतत्तन्तुनिष्ठत्व साध्य. एतत्पटप्रतियोगिक अत्यन्ताभावत्व हेतु. संबन्धान्तरावच्छिन्न म्ह० संयोगसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक असा जो एतत्पटात्यन्ताभाव तो दृष्टान्त. संयोगेन पटाभाव देखील एतत्पटप्रतियोगिकात्यन्ताभाव असून एतत्तन्तुनिष्ठ आहे. आणि समवायेन एतत्पटात्यन्ताभावहि तसाच आहे. विशिष्यानुमान– विशिष्य म्हणजे एतत्पटात्यन्ताभाव या पक्षाला समवायसंबन्धावच्छिन्न हें विशेषण देऊन मांडलेलें अनुमान.

या अनुमानानें प्रतिपन्नोपाधौ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्व सिद्ध होतें.

(३७) आता पंचविसावें अनुमान– अव्याप्यवृत्तित्वानधिकरण म्ह० जें अव्याप्यवृत्तित्वाचें अधिकरण नसतें म्ह० जें संयोगासारखें अव्याप्यवृत्ति नसतें. उक्तपक्षतावच्छेदक म्ह० ब्रह्मप्रमान्येन अबाध्यत्वे सति असत्त्वानधिकरणत्वे सति ब्रह्मान्यत्व असें 'मिथ्यात्वानुमानस्यानुमानबाधोद्धारः' या प्रकरणामधील प्रतिवादीच्या प्रथमानुमानांतील पक्षतावच्छेदक. म्हणजे अव्याप्यवृत्तित्वानधिकरणत्वे सति ब्रह्मप्रमान्याबाध्यत्वे सति असत्त्वानधिकरणत्वे सति ब्रह्मान्य हा पक्ष. विशेषणत्रयविशिष्ट ब्रह्मान्यत्व हें पक्षतावच्छेदक. स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्व साध्य. अनात्मत्व हा हेतु. घटादि पदार्थ अनात्मा आहे, तो अव्याप्यवृत्तित्वाचें अधिकरण नाही, ब्रह्मप्रमेहून इतर कोणत्याहि प्रमेनें बाधित होत नाही, असत्त्वाचें अधिकरण नाही म्ह० असत् म्ह० तुच्छ नाही, आणि ब्रह्माहून अन्य आहे. एवंच घट पक्षतावच्छेदकविशिष्ट आहे. असला हा घट स्वसमानाधिकरण अशा अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी असला पाहिजे. स्व म्ह० घट. स्वाधिकरण भूतल. घट हा भूतलनिष्ठ अत्यंताभावाचा प्रतियोगी असला पाहिजे. जो जो अनात्मा असतो तो तसा असतो. संयोग हा अनात्मा असून स्वाधिकरणनिष्ठ अत्यंताभावाचा प्रतियोगी असतो. वृक्षावर कपिसंयोग असून कपिसंयोगाभावहि असतो. घटादिकहि संयोगासारखा आहे.

संयोगवत्'। (३८) न च विश्वात्यन्ताभावे व्यभिचारः, तस्याधिकरणस्वरूपत्वे अनात्मत्वहेतोरेवाभावात्, (३९) अतिरिक्तत्वे तस्य मिथ्यात्वेनात्यन्ताभावप्रतियोगितया साध्यस्यैव सत्त्वात्। (४०) न च- अत्यन्ताभावस्यात्यन्ताभावे तत्प्रतियोगित्वलक्षणमिथ्यात्वासिद्धिरिति- वाच्यम्, (४१) अभावे अभावप्रतियोगित्वस्य भावगताभावप्रतियोगित्वाविरोधित्वात्, (४२) प्रागभावस्यात्यन्ताभावप्रतियोगित्वेऽपि तत्प्रतियोगित्वस्य घटादौ सर्वसिद्धत्वात्। (४३) उपपादितं चैतन्मिथ्यात्वमिथ्यात्वे। (४४) अत्र चाव्याप्यवृत्तित्वानधिकरणशब्देनैकदेशावच्छेदेनाविद्यमानत्वं पक्षविशेषणं विवक्षितम्। (४५) एतेन- स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वोक्तौ बाधः, (४६) अवयववृत्तित्वानधिकरणत्वोक्तौ

---

(३८) प्रतिवादी— विश्वाच्या अत्यंताभावावर व्यभिचार येतो. विश्वात्यन्ताभाव ब्रह्मस्वरूपच असल्यानें त्याचें कोणीहि अधिकरण नाही. स्वाधिकरण नाही म्हणून स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप साध्य त्याच्यावर नाही. परंतु अनात्मत्व हेतु आहे. म्हणून व्यभिचार. वादी— विश्वात्यंताभावावर साध्य नाही हें मान्य, पण त्याच्यावर अनात्मत्व हा हेतुहि नाहीच. कारण, विश्वात्यन्ताभाव हा अधिकरणस्वरूप म्हणजे आत्मरूपच आहे. अर्थात् त्याच्यावर अनात्मत्व हा हेतु नाही म्हणून व्यभिचार नाही. (३९) आतां जरी विश्वात्यन्ताभाव अधिकरणाहून अतिरिक्त मानावयाचा असला तरी तो अनात्मा असल्यानें मिथ्या असणार म्हणून त्याला अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व असणारच. एवंच त्याच्यावर स्वाधिकरणब्रह्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप साध्य आलें. अर्थात् व्यभिचार नाहीच.

(४०) प्रतिवादी— आपण विश्वात्यन्ताभावाचा अत्यन्ताभाव धरूं या. यांपैकीं दुसरा अत्यन्ताभाव कोणत्याच अत्यंताभावाचा प्रतियोगी नाही. पहिला अभाव दुसऱ्या अभावाचा प्रतियोगी आहे, परंतु दुसरा अभाव प्रतियोगी नाही. म्हणून विश्वात्यन्ताभावाच्या अत्यन्ताभावावर अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्व येत नाही. अर्थात् द्वैतापत्ति आली.

(४१) वादी— विश्वात्यन्ताभावाचा जो अत्यन्ताभाव तो विश्वरूप मानावयाचा कीं नाही हा प्रश्न निराळा. तर आतां भावगत म्ह० विश्वगत अभावप्रतियोगित्व आणि द्वितीयाभावावरील अभावप्रतियोगित्व यांत कांही विरोध नाही. म्हणून तृतीयात्यन्ताभावप्रतियोगित्व येईलच. अर्थात् विश्वात्यन्ताभावाच्या अभावाचें मिथ्यात्व सिद्ध होतें. (४२) याला उदाहरण— प्रागभावाच्या अत्यंताभावाचें प्रतियोगित्व प्रागभावाला असलें तरी प्रागभावप्रतियोगित्व घटालाहि सर्वच मानतात. (४३) मिथ्यात्वमिथ्यात्वप्रकरणामधें या संबंधानें उपपादन केलेंच आहे म्ह० प्रथम मिथ्यात्व मिथ्या असतें आणि द्वितीय मिथ्यात्वहि मिथ्याच असतें. तसेंच विश्व मिथ्या, विश्वात्यन्ताभाव मिथ्या आणि विश्वात्यन्ताभावाचा अत्यन्ताभावहि मिथ्याच. (४४) या पंचविसाव्या अनुमानांतील 'अव्याप्यवृत्तित्वानधिकरण' या शब्दानें 'एकदेशावच्छेदानें अविद्यमानत्व' असा अर्थ घ्यावयाचा आहे म्हं० 'एकदेशावच्छेदेन अविद्यमानत्व' असें पक्षाचें विशेषण धरावयाचें आहे. वृक्षावरील कपिसंयोग आणि कपिसंयोगाभाव यांचे अवच्छेदक देश अग्र आणि मूल असे भिन्न असतात. म्हणून संयोग अव्याप्यवृत्तित्वाधिकरण असतो. अवच्छेदक देश एकच धरल्यास अव्याप्यवृत्तित्व येणार नाही. (४५) एतेन दूषणद्वयमपास्तम्. एकदेशावच्छेदानें अविद्यमानत्व असा अर्थ धरल्यानें दोन्ही दूषणें येत नाहीत. पहिलें दूषण 'अव्याप्यवृत्तित्वानधिकरणत्व या विशेषणांतील अव्याप्यवृत्तिशब्दाचा अर्थ जर स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्व असा सरळ धरला तर अव्याप्यवृत्तित्वानधिकरण म्हणजे स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभाववान् असा पक्ष झाला. आणि स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें साध्य आहे. तेव्हां प्रतियोगित्वाभाववानावर प्रतियोगित्व असतें अशी प्रतिज्ञा होणार. अर्थात् बाध आला' असें आहे. परंतु तसा अर्थच धरावयाचा नसल्यानें बाध येत नाही. (४६) दुसरें दूषण 'अव्याप्यवृत्तित्वानधिकरणत्व या शब्दाचा अर्थ जर अवयववृत्तित्वानधिकरणत्व असा धरला— कपिसंयोग हा वृक्षावयववृत्तित्वाधिकरण म्ह० वृक्षावयववृत्ति

घटादीनामपक्षत्वापत्तिः– इति दूषणद्वयमपास्तम्। (४७) अनात्मत्वहेतुस्तु जडत्वहेतुव्याख्यानेनैव व्याख्यातः। (४८)२६ अत एव 'नित्यद्रव्यान्यदव्याप्यवृत्तित्वानधिकरणमुक्तपक्षतावच्छेदकवत् केवलान्वय्यत्यन्ताभावप्रतियोगि, पदार्थत्वात्, नित्यद्रव्यवत्' इत्यपि साधु। (४९) दृष्टान्तश्चायं पररीत्या। स्वमते तु शुक्तिरूप्यवदित्येव। (५०) न च– स्वरूपेणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वे अत्यन्तासत्त्वापातः, तद्वैलक्षण्यप्रयोजकाभावादिति– वाच्यम्, (५१) उत्पत्तिनिवृत्त्योरन्यतरप्रतियोगित्वेन परिहारात्।

असतो म्हणून तो अव्याप्यवृत्ति असतो. म्हणून अव्याप्यवृत्तित्वानधिकरण म्हणजे अवयववृत्तित्वानधिकरण असा अर्थ धरतां येईल. पण तसा जर धरला तर घटादिकांना पक्षत्व येणार नाही. कारण, घट हा स्वावयववृत्ति असतो म्ह० अवयववृत्तित्वाधिकरण असतो, अवयववृत्तित्वानधिकरण नाही. म्हणून घटादिक पक्षामधें अन्तर्भूत होत नाहीत' असें आहे. परंतु अवयववृत्तित्वानधिकरणत्व असा अर्थ धरावयाचा नसल्यानें दुसरें दूषणहि येत नाही. (४७) आतां अनात्मत्व या हेतूच्या संबंधानें विशेष सांगण्याचें कारण नाही. जडत्वहेतूचें व्याख्यान पूर्वी केलेंच आहे. त्यानेंच अनात्मत्वहेतूचेंहि व्याख्यान लक्षांत येईल. कारण, अनात्मत्व आणि जडत्व अर्थतः एकच आहेत.

(४८) आतां सविस्तर विशेषानुमान– उक्तपक्षतावच्छेदक म्ह० पूर्वीप्रमाणें 'ब्रह्मप्रमान्याबाध्यत्वे सति असत्त्वानधिकरणत्वे सति ब्रह्मान्यत्व' हेंच धरावयाचें. पण पक्षाला नित्यद्रव्यान्यत्व आणि अव्याप्यवृत्तित्वानधिकरणत्व हीं दोन विशेषणें अधिक द्यावयाचीं. घट हा पक्ष. तो ब्रह्मप्रमान्यप्रमेनें अबाध्य आहे, असत्त्वानधिकरण आहे आणि ब्रह्मान्यहि आहेच. या तीन विशेषणांचा उपयोग प्रतिवादीच्या पहिल्या अनुमानाप्रमाणेंच समजावा. न्यायमतानें आकाशादिक नित्यद्रव्यावर बाध येऊं नये म्हणून आकाशादिकाच्या व्यावृत्तीकरितां नित्यद्रव्यान्यत्व हें नवीन विशेषण द्यावयाचें. अव्याप्यवृत्तीवर सिद्धसाधन येऊं नये म्हणून त्याच्या व्यावृत्तीकरितां अव्याप्यवृत्तित्वानधिकरणत्व हें दुसरें अधिक विशेषण द्यावयाचें. घट नित्य द्रव्य नाही आणि अव्याप्यवृत्तिहि नाही. म्हणून घटादिकाला पांचहि विशेषणें जमलीं. अर्थात् पञ्चविशेषणोपपन्न असा घटादि पदार्थ पक्ष होय. केवलान्वयि–अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें साध्य. घटादिकांचा अत्यंताभाव न्यायादिमतानें केवलान्वयी नसतो. आतां आम्हांला केवलान्वयि अशा अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्व सिद्ध करावयाचें आहे म्हणून तें साध्य ठेवलें. पदार्थत्व हा हेतु. कोणत्याहि पदाचा वाच्यार्थ ब्रह्म नसतें. अर्थात् पदार्थत्व अनात्म्याला येतें म्हणून हेतु जमला. जो जो पदार्थ असतो म्ह० पदवाच्य असतो तो केवलान्वय्यत्यन्ताभावप्रतियोगी असतो, जसें नित्यद्रव्य. आकाशादि नित्यद्रव्याचा अभाव न्यायादिमतानें केवलान्वयी असतो. कारण, आकाश, काल हे अवृत्ति असतात म्हणून त्यांचा अत्यन्ताभाव सर्वत्र असतो म्हणजे केवलान्वयी असतो. घटादिकांची परिस्थिति तशीच असली पाहिजे असें सिद्ध करावयाचें. (४९) या अनुमानामधें नित्यद्रव्याचा जो दृष्टांत दिला आहे तो न्यायादिमतानें समजावा, स्वमतानें नव्हे. कारण, स्वमतीं आकाशादिकाला वृत्तिमत्त्वच मानावयाचें आहे. स्वमतानें शुक्तिरूप्य हाच दृष्टांत समजावा. शुक्तिरूप्य हा पदार्थ असून त्याचा अत्यंताभाव केवलान्वयी असूं शकतो. कारण, शुक्तिरूप्याचा अभाव वस्तुतः सर्वत्रच आहे.

(५०) प्रतिवादी–– घटादिकाला स्वरूपानेंच जर अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व मानलें म्ह० घटादिकाचा स्वरूपतःच अत्यन्ताभाव असतो असें जर मानलें तर त्याला अत्यंत असत् म्ह० शशशृंगासारखेंच मानावें लागणार. कारण कीं, मग शशशृंग आणि घटादिक यांच्या मधील वैलक्षण्याचें प्रयोजक कांहींच नाही. दोन्ही सारखेच ठरणार. (५१) वादी–– घटादिकाला अत्यन्तासत्त्व येत नाही. उत्पत्ति किंवा निवृत्ति म्ह० नाश यांच्यापैकीं एखाद्याचें प्रतियोगित्व हें वैलक्षण्याचें प्रयोजक आहे. अत्यंत असत् पदार्थ उत्पत्तीचा किंवा निवृत्तीचा प्रतियोगी नसतो, पण शुक्तिरूप्य किंवा घटादिक पदार्थ उत्पत्तीचा किंवा निवृत्तीचा प्रतियोगी असतो.

(५२)२७ 'आत्मत्वावच्छिन्नधर्मिको भेदो न परमार्थसत्प्रतियोगिकः, आत्माप्रतियोगित्वात्, शुक्तिरूप्यप्रतियोगिकभेदवत्'। (५३) न च घटपटसंयोगे व्यभिचारः, हेतुमत्तया निर्णीते अङ्कुरादाविव साध्यसंदेहस्यादोषत्वात्। (५४) एवमन्येऽपि प्रयोगा यथोचितमारचनीया विपश्चिद्भिरिति दिक्।

(५५) हेतवोऽभीष्टसिद्ध्यर्थं सम्यञ्चो बहवश्च नः।
अल्पाः परस्य दुष्टाश्चेत्यत्र स्पष्टमुदीरितम् ॥

(५६) अभीष्टसिद्धावनुकूलतर्कबलाबलं चात्र परीक्ष्य यत्नात्।
प्रवक्ष्यते दोषगणः परेषां न खेदनीयं तु मनोऽधुनैव ॥

इति मिथ्यात्वे विशेषतोऽनुमानानि।

---

(५२) आतां सत्ताविसावें विशेषानुमान– आत्मत्वावच्छिन्नधर्मिक भेद, ज्या भेदाचा धर्मी म्ह० आश्रय आत्मत्वावच्छिन्न म्ह० आत्मा आहे असा भेद, आत्म्यावरील इतराचा भेद हा पक्ष. 'न परमार्थसत्प्रतियोगिकः' म्ह० परमार्थसत्प्रतियोगिकत्वाभाव हें साध्य. आत्म्यावरील भेदाचा कोणताहि प्रतियोगी परमार्थसत् नव्हे, मिथ्या आहे. घटादि वा आकाशादि यांचा भेद आत्म्यावर आहे, ते मिथ्या ठरतात. आत्माप्रतियोगित्व हा हेतु. म्हणजे आत्मा प्रतियोगी नाही ज्याचा, आत्माप्रतियोगी, तस्य भावः, तादृशाप्रतियोगित्व. आत्म्यावरील भेदाचा प्रतियोगी आत्मा नसतो, आत्म्यावर आत्मभेद नसतो, म्हणून आत्मत्वावच्छिन्नधर्मिकभेद परमार्थसत्प्रतियोगिक नाही. शुक्तिरूप्यप्रतियोगिकभेद हा दृष्टांत. शुक्तिरूप्याच्या भेदाचा प्रतियोगी प्रातिभासिक असें शुक्तिरूप्यच आहे. त्या शुक्तिरूप्यप्रतियोगिकभेदाचा प्रतियोगी आत्मा नाही, आणि शुक्तिरूप्य तर परमार्थसत् नसून प्रातिभासिक आहे. (५३) आतां घटपटांच्या संयोगावर व्यभिचाराची शंका येण्याचा संभव आहे. घट आणि पट यांच्या संयोगाचा प्रतियोगी घट किंवा पट असेल परंतु आत्मा नाही. म्हणून घटपटसंयोगावर हेतु आहे. त्या संयोगाचा प्रतियोगी जो घट किंवा पट तो परमार्थसत् आहे कीं नाही हें वादग्रस्त आहे. अर्थात् निश्चित नसल्यानें घटपटसंयोग हा परमार्थसत्प्रतियोगिक आहे असें म्हणणें शक्य आहे. म्हणून निदान व्यभिचाराची शंका येतेच. वादी— जर घटपटसंयोगावर हेतु निश्चित आहे तर जरी त्याच्यावर साध्याचा संशय असला तरी तो दोष होऊं शकत नाही. तो पक्षसम आहे म्ह० पक्षच आहे. कारण, पक्षतेला साध्यसंशय विरोधी नसून अनुकूलच असतो. प्राचीनमतानें तर साध्यसंदेह म्हणजेच पक्षता असते. 'क्षित्यादिकं सकर्तृकम्, कार्यत्वात्, घटवत्' या ईश्वरसाधक नैयायिकादिकांच्या अनुमानावर अंकुरादिकांच्या ठिकाणीं कार्यत्वहेतु निश्चित असून सकर्तृकत्वाचा संशय असला तरी जसा व्यभिचार येत नाही, तसेंच येथें समजावें.

(५४) प्रतिवादीच्या जगत्सत्यत्वसाधक अनुमानांच्या पेक्षां जगन्मिथ्यात्वाचीं साधक अनुमानें अधिक दिलीं. यापेक्षांहि अधिक अनुमानप्रयोग देतां येतील. पण आम्ही आतां जास्त विस्तार करीत नाही. विद्वानांना या धोरणानें आणखी देखील शुद्ध असे प्रयोग पुष्कळ रचतां येतील. आम्हीं दिग्दर्शन केलें आहेच.

(५५) या प्रकरणामधें आमचें अभिष्ट जें द्वैतमिथ्यात्व त्याचे साधक हेतु पुष्कळ असून सगळे शुद्ध आहेत. परंतु प्रतिवादीचें अभीष्ट जें द्वैतसत्यत्व त्याचे साधक हेतु थोडे असून तेहि अशुद्ध आहेत. ही गोष्ट आम्हीं येथें स्पष्टपणें दाखविली आहे.

(५६) द्वैती आणि अद्वैती यांच्या अभीष्टसिद्धीला अनुकूल जे तर्क त्यांच्या प्राबल्यदौर्बल्याची परीक्षा करावी लागेल. ती आम्ही पुढें करणारच आहों. आणि प्रतिवादीच्या तर्कांवर अनेक दोष येतात हें दाखविणार आहों. म्हणून आतांच त्याविषयीं मनाला थकवा येऊं देऊं नये.

याप्रमाणें अद्वैतसिद्धीमधील 'विश्वमिथ्यात्वे विशेषतोऽनुमानानि' हें प्रकरण पूर्ण झालें.

प्र. ३१ – आगमबाधोद्धारः

(१) ननु– अस्तु शब्दबाधः, तथाहि– 'विश्वं सत्यम्' 'यच्चिकेत सत्यमित्तन्न मोघम्' 'यथा तथाऽर्थान्व्यदधाच्छाश्वतीभ्यः समाभ्यः' इत्यादिश्रुतिभिः, 'असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम्' इत्यादिस्मृतिभिः, 'नाभाव उपलब्धेः' 'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' इत्यादिसूत्रैश्च विश्वस्य सत्यत्वप्रतिपादनात्– (२) इति चेत्, न, श्रुतेस्तत्परत्वाभावात्। (३) तथाहि– 'विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिदापश्च न प्रमिणन्ति व्रतं वाम्। अच्छेन्द्राब्रह्मणस्पती हविर्नो अन्नं युजेव वाजिना जिगातम्॥' (ऋसं. २।२४।१२) इति ऋक्संहिताद्वितीयाष्टकवाक्यस्यायमर्थः– (४) हे इन्द्राब्रह्मणस्पती, मघवाना मघवानौ। मघमिति धननाम, धनवन्तौ। मखवन्ताविति वा। विश्वं सर्वं सत्यं कर्म, सद्भूतत्वात् फलस्यावश्यंभावित्वाद्वा। तादृशं कर्म युवोरित् युवयोरित्। इत् इत्थम्, अवधारणे वा। युवामेवोद्दिश्य सर्वाणि कर्माण्यनुष्ठेयानीत्यर्थः। आपो व्यापनशीला देवताः। चनेत्येतत्पदद्वयसमुदायः, ऐकपद्यं त्वध्यापकसंप्रदायसिद्धम्। वां युवयोः व्रतं संकल्पं कर्म वा न प्रमिणन्ति न हिंसन्ति। मीङ् हिंसायां क्रैयादिकः। किंत्वनुमोदन्त इति यावत्। नः अस्माकं हविः दध्यादिकं

प्र. ३१

आतां आगमबाधोद्धार हें प्रकरण ल्याहावयाचें. या प्रकरणामध्यें 'विश्वमिथ्यात्वानुमानाचा आगमानें बाध होतो' या शंकेचा निरास करावयाचा आहे.

(१) प्रतिवादी— मिथ्यात्वानुमानावर प्रत्यक्षानें किंवा अनुमानानें बाध येत नसला तरी शाब्दबाध येतो. शब्दानें बाध असा– 'विश्वं सत्यं मघवाना०, यच्चिकेत सत्यमित् तत् न मोघं०, यथा तथाऽर्थान् व्यदधात्०' इत्यादि श्रुतींनीं, 'असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम्' इत्यादिक स्मृतींनीं आणि 'नाभाव उपलब्धेः', 'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' इत्यादिक सूत्रांनीं विश्वाचें सत्यत्व प्रतिपादिलें आहे. म्हणून मिथ्यात्वानुमानाचा शब्दप्रमाणानें बाध होतो. 'हे इन्द्रदेवा आणि हे ब्रह्मणस्पतिदेवा, हें विश्व सत्य आहे' असें पहिल्या श्रुतीनें विश्वाचें सत्यत्व स्पष्टच सांगितलें आहे. "यत् चिकेत' जें विश्व जाणलें 'तत् सत्यं इत्' तें सत्यच आहे, मिथ्या नाही". या दुसऱ्या श्रुतीनेंहि विश्वाचें सत्यत्वच सांगितलें आहे. 'याथातथ्यानें म्ह० सत्यत्वानें अर्थाचें विधान परमेश्वरानें केलें' असें तिसऱ्या श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे. त्यावरून विश्वाचें सत्यत्वच सिद्ध होतें. 'आसुरीसंपत्तीचे लोक जगताला असत्य म्हणतात' असें स्मृति सांगते. अर्थात् 'दैवीसंपत्तीचे लोक जगताला सत्यच मानतात' असें सिद्ध होतें. 'नाभावः उपलब्धेः' म्ह० ज्यापेक्षां जग प्रत्यक्ष उपलब्ध होत आहे त्यापेक्षां जगताचा अभाव मानतां येत नाही, अर्थात् जग सत्य आहे असें सूत्र सांगतें. 'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' म्ह० स्वप्नांतील पदार्थांपेक्षां जागृतीमधील पदार्थांचें वैधर्म्य म्ह० विलक्षणता दिसते. म्हणून जागृतीमधील विश्व स्वप्नाप्रमाणें मिथ्या नाही असें दुसरें सूत्र सांगतें. एवंच श्रुतिस्मृतिन्यायांनीं जगत्सत्यत्व सिद्ध होत असल्यानें मिथ्यात्व मानतां येत नाही. म्हणून मिथ्यात्वानुमान बाधित आहे.

(२) वादी— श्रुत्यादिकांवरून विश्वाचें सत्यत्व सिद्ध होत नाही. पैकीं 'विश्वं सत्यम्' या श्रुतीचें तात्पर्य विश्वाच्या सत्यत्वावर नाही. (३) कसें तें पहा– विश्वं सत्यं मघवाना युवोः इत् आपः च न प्र मिनन्ति व्रतं वाम्। अच्छ इन्द्राब्रह्मणस्पती हविः नः अन्नं युजा–इव वाजिना जिगातम्॥' ही ऋचा ऋक्संहितेच्या दुसऱ्या अष्टकाच्या सातव्या अध्यायामधील तिसऱ्या वर्गांतील दुसरी आहे. हिचा अर्थ असा– (४) इन्द्राब्रह्मणस्पती या पदानें इन्द्र आणि ब्रह्मणस्पति या देवताद्वयाला संबोधिलें आहे. 'देवताद्वंद्वे च' (६।३।२६) या पाणिनिसूत्रानें द्वंद्वसमासामध्यें इन्द्रपदाला आनङ् म्हणजे दीर्घ आ झाला आहे. 'मघवाना' हें रूप छांदस असून भाषेमध्यें त्याचें 'मघवानौ' असें रूप असतें. मघ म्ह० हविर्द्रव्य. मघवानौ म्ह० हविर्द्रव्याचें भक्षण करणारे. किंवा मघ हा शब्द धनाचा पर्याय आहे. मघवाना म्ह० मघवन्तौ म्ह० धनवन्तौ म्ह०

अन्नं च पुरोडाशादिकं च अच्छ अभिलक्ष्य वाजिना वेगवन्तावश्वाविव युजा युक्तौ सन्तौ जिगातं देवयजनमागच्छतम्। जिगातिर्गतिकर्मा जौहोत्यादिकः। अन्नं घासं प्रति अश्वाविवेति वा। (५) यद्वा- हे इन्द्राब्रह्मणस्पती, विश्वं सत्त्वेन परिदृश्यमानं जगत् युवयोरित् युवयोरेव युवाभ्यामेव सृष्टम्। अथवा- युवयोरेव विश्वं सर्वं स्तोत्रं सत्यं यथार्थम्। यद्यत् गुणजातं स्तुत्या प्रतिपाद्यते तत्सर्वं युवयोर्विद्यमानमेव, न त्वारोपितमित्यर्थः। आपः व्यापनशीला देवताः अबुपलक्षितानि पञ्चभूतानि वा युवयोर्व्रतं जगदुपादानाख्यं कर्म न हिंसन्ति। इत्थं महानुभावौ युवां जिगातम्। शेषं पूर्ववद्व्याख्येयम्।

संपत्तिमान्. किंवा मघवाना म्ह० मखवन्तौ म्ह० यज्ञाचे स्वामी. मघवाना हें इंद्राब्रह्मणस्पती यांचें विशेषण आहे. विश्व म्ह० सर्व. सत्य म्ह० कर्म, क्रिया. सत्यापासून म्ह० वेदावरून यज्ञकर्माचें ज्ञान होतें म्हणून किंवा कर्माचें फळ अवश्यमेव मिळतें म्हणून कर्माला सत्य असें म्हटलें. युवोः हें रूप छांदस आहे. त्याचा अर्थ युवयोः म्ह० तुमचें असा आहे. इत् हा शब्द इत्थं या अर्थी किंवा अवधारण या अर्थी आहे. विश्वं सत्यं युवोः इत् म्ह० सूक्तकार भृगुपुत्र शौनक म्हणतो कीं- तुमचें सगळें कर्म मी पुढें सांगतों तसें आहे. किंवा तुमच्याच उद्देशानें म्ह० तुमच्या संतोषाकरितांच लोकांनीं सर्व कर्में केलीं पाहिजेत. हा प्रथमचरणाचा अर्थ झाला. आपः म्ह० ज्यांचा स्वभाव सर्वाला व्यापण्याचा आहे अशा देवता. 'आप्लृ व्याप्तौ' या धातूवरून हा शब्द बनला आहे. 'चन' हें एक पद नसून च आणि न या दोन पदांचा समुदाय आहे म्ह० तीं दोन पदें पृथक् आहेत. परंतु अध्यापकांच्या म्ह० वैदिकांच्या संप्रदायामध्यें ऐकपद्य मानलेलें आहे. परंतु अर्थदृष्टया तीं दोन पदें धरलीं पाहिजेत. 'ददाति मह्यं यादुरी' (ऋ. सं. १।१२६।६) किंवा 'वने न वा यो न्यधायि' (ऋ. सं. १०।२९।१) इत्यादि स्थळीं सांप्रदायिक पदपाठ निराळा असून यास्काचार्य, सायणाचार्य हे निराळींच पदें धरून अर्थ करतात तसेंच येथें समजावें. च न यांपैकीं 'न' चा अन्वय प्रमिणन्ति या क्रियापदावर आहे. वां म्ह० युवयोः व्रतं म्ह० संकल्प किंवा कर्म. न प्रमिणन्ति म्ह० न हिंसन्ति. क्र्यादिगणांतील म्ह० ९ व्या गणांतील 'मीङ हिंसायाम्' या धातूचें हें रूप आहे. आपश्च वां व्रतं न प्रमिणन्ति म्ह० व्यापक असलेल्या देवता देखील तुमच्या संकल्पाचा किंवा कर्माचा नाश करूं शकत नाहीत, तर अनुमोदनच करतात. असा दुसऱ्या चरणाचा अर्थ झाला. नः म्ह० आमच्या. हविः म्ह० दधि, आज्य इत्यादिकांना आणि अन्नं म्ह० चरु-पुरोडाशादिकांना अच्छ म्ह० उद्देशून. नः हविः अन्नं च अच्छ म्ह० आम्हीं दिलेल्या हवि आणि अन्न यांचा स्वीकार करण्याकरितां. वाजिना म्ह० वाजिनौ म्ह० वेगवान् अशा दोन अश्वांप्रमाणें. युजा म्ह० युजौ म्ह० संयुक्त होऊन. जिगातं म्ह० देवयजनामध्यें म्हणजे यज्ञमंडपामध्यें यावें. जिगातं हें रूप जुहोत्यादिगणांतील म्ह० तिसऱ्या गणांतील गत्यर्थक 'गा' धातूचें आज्ञार्थाच्या मध्यमपुरुषाचें द्विवचन आहे. 'वेगवान् दोन घोडयांप्रमाणें आपण संयुक्त होऊन आमचें हविर्द्रव्य स्वीकारण्याकरितां वेगानें या' असा अर्थ. किंवा 'अन्नं वाजिना इव' असा अन्वय लावावा. अन्न म्हणजे घास म्ह० चांगलें गवत. जसे दोन घोडे चांगल्या गवताकडे वेगानें जातात. त्याप्रमाणें तुम्ही आमच्या हविर्द्रव्याकडे वेगानें या असा अर्थ. याप्रमाणें सर्व ऋचेचा अर्थ झाला. (५) अथवा सबंध ऋचेचा अर्थ निराळा करावा. हे इंद्राब्रह्मणस्पतीदेवांनो, विश्वं म्ह० अस्तित्वानें चोहोंकडे दिसणारें सर्व जग युवोः इत् म्ह० युवयोः एव म्ह० युवाभ्यां एव म्ह० तुम्हींच उत्पन्न केलें आहे. अथवा युवयोः तुमचीच विश्वं म्ह० सर्व स्तुति सत्यं म्ह० यथार्थ आहे. जो जो गुणसमुदाय स्तुतिमंत्रांनीं प्रतिपादिला जातो तो सगळा तुमच्या ठिकाणीं खरोखरीचा असतो. त्या गुणांचा तुमच्यावर उगीच आरोप केला जातो असें नव्हे. असा अर्थ. आपः म्ह० पूर्वीप्रमाणेंच व्यापनशील देवता असा अर्थ घ्यावा. किंवा आप म्ह० जल असा यथाश्रुत अर्थ घेऊन उपलक्षणानें पंचमहाभूतें असा अर्थ घ्यावा. वां व्रतं म्ह० युवयोः व्रतं म्ह० जगताला उत्पन्न करण्याच्या कर्माची हिंसा म्ह० नाश करीत नाहीत म्ह० देवता किंवा पंचमहाभूतें तुमच्या जगदुत्पादनाला साहाय्यच करतात. असे महानुभाव असलेले तुम्ही यज्ञमंडपामध्यें

(६) तथा च स्तुतिपरतया नास्य विश्वसत्यत्वे तात्पर्यम् । (७) 'शाक्मना शाको अरुणः सुपर्ण आ यो महः शूरः सनादनीलः । यच्चिकेत सत्यमित्तन्न मोघं वसु स्पार्हमुत जेतोत दाता ॥' (ऋ. सं. १०।५५।६) इत्यस्याप्यष्टमाष्टकस्थस्येन्द्रस्तुतिपरतया न विश्वसत्यत्वे तात्पर्यम् । (८) तथाहि- शाक्मना शाकैव (? शक्मैव) शाक्मा, तेन शाक्मना बलेन शाकः शक्तः, स्वशक्त्यैव सर्वं कर्तुं शक्त इत्यर्थः । न हीन्द्रस्य सहायान्तरापेक्षाऽस्ति, इन्द्रत्वादेव । अरुणः अरुणवर्णः (सुपर्णः) कश्चित् शोभनवर्णः (? पर्णः) पक्षी आगच्छतीत्यध्याहारः, उपसर्गश्रुतेः । यो महः महान् शूरः विक्रान्तः सनात् पुराणः अनीलः अनीडः नीडस्याकर्ता । न हीन्द्रोऽग्निवत् कुत्रचिदपि यज्ञे पक्षे (? वृक्षे) निकेतनं करोति । एवं सुपर्ण इत्यादिरूपकेणेन्द्रमाह । स इन्द्रः इदं इदानीं कर्तव्यमिति यच्चिकेत जानाति तत् सत्यमित् सत्यमेव, न मोघं न व्यर्थम् । सः स्पार्हं स्पृहणीयं वसु निवासार्हं धनं जेता जयति शत्रुभ्यः सकाशात् । उत अपि दाता ददाति च स्तोतृभ्यः । जेता दातेति तृजन्तेन (? तृन्नन्तेन)

या. अवशिष्टपदांचा अर्थ पहिल्या व्याख्येप्रमाणेंच समजावा. (६) एकूण आमचें म्हणणें असें कीं– 'विश्वं सत्यं मघवाना' या मंत्राचें तात्पर्य इंद्राब्रह्मणस्पतींच्या स्तुतीवर असल्यानें म्ह० हा मंत्र स्तुतिपर असल्यानें त्याचें तात्पर्य विश्वाच्या सत्यत्वावर नाही.

(७) आतां 'यच्चिकेत' याचें पाहूं. 'शाक्मना शाकः अरुणः सुपर्णः आ यः महः शूरः सनात् अनीळः । यत् चिकेत सत्यं इत् तत् न मोघं वसु स्पार्हं उत जेता उत दाता ॥' आठव्या अष्टकापैकीं पहिल्या अध्यायांतील सतराव्या वर्गामधील पहिली ऋचा 'शाक्मना शाकः०' ही आहे. ही ऋचा देखील इंद्रस्तुतिपर असल्यानें हिचें तात्पर्य विश्वाच्या सत्यत्वावर नाही. (८) कसें तें पहा– शाक्मना हें पहिलें पद. शाकन् शब्दाचा जो अर्थ असेल तोच शाक्मन् शब्दाचा अर्थ आहे. शाक्मना हें तृतीयेचें एकवचन आहे. शाक्मना म्ह० बलेन. शाकः या अकारांत पदाचा अर्थ शक्त म्ह० समर्थ असा आहे. शाक्मना शाकः म्ह० स्वतःच्या शक्तीनें सर्व कांही करण्याला समर्थ. ठीकच आहे. इन्द्राला दुसऱ्या सहायाची अपेक्षा मुळींच नाही. म्हणूनच त्याला इंद्र म्हणावयाचें. अरुणः म्ह० अरुणाच्या वर्णाचा. सुपर्ण म्ह० पक्षी. अरुणः सुपर्णः म्ह० अत्यन्त सुंदर वर्णाचा कोणी एक पक्षी. 'आ' हा उपसर्ग मंत्रामधें आहे. उपसर्गाला क्रियापद आवश्यक आहे. म्हणून 'गच्छति' या क्रियापदाचा अध्याहार करावा. एवंच 'स्वतःच्या शक्तीनेंच सर्व कांही घडविणारा असा, जणूं सुंदर वर्णाचा कोणी एक पक्षी येत आहे' असा आ या पुढील पदासह पहिल्या चरणाचा अर्थ झाला. यः म्ह० जो. महः म्ह० महान्. शूरः म्ह० विक्रान्तः म्ह० पराक्रमी. सनात् म्ह० सनातन म्ह० नित्य. अनीळः म्ह० अनीडः. आश्वलायन वैदिक 'ड' स्थानीं 'ळ' उच्चारतात. नीड म्ह० घरटें, घर, स्थान. अनीडः म्ह० घर न करणारा. अग्नि जसा यज्ञांतील निरनिराळ्या विशिष्ट पक्षामधें म्ह० कुंडांमधें राहतो तसा इंद्र निकेतन म्ह० घर करून राहत नसतो. म्हणून इन्द्र अनीड आहे. याप्रमाणें मंत्राच्या पूर्वार्धामधें सुपर्ण इत्यादिक पदांनीं सुंदरपक्ष्याचें रूपक करून इंद्राचें वर्णन केलें आहे. असा तो इंद्र 'यावेळीं अमुक कर्तव्य आहे' असें जें कांही चिकेत म्ह० जाणतो तें सत्यं इत् म्ह० खरोखरीच घडून येतें. न मोघं म्ह० व्यर्थ जात नाही म्ह० घडत नाही असें नाही म्ह० तो जें मनांत आणतो तें सर्व घडून येतें. तो इंद्र स्पार्हं म्ह० स्पृहणीय अशा वसु म्ह० निवासाला अर्ह म्ह० जीवनोपयोगी धनाला जेता म्ह० शत्रूंपासून जिंकून घेतो. उत म्ह० अपि म्ह० आणि. तसेंच इंद्राचें स्तोत्र गाणाऱ्या लोकांना देणाराहि असतो. उत जेता उत दाता म्ह० जिंकतोहि आणि देतोहि. जेतृ आणि दातृ हे दोन शब्द तृच्-प्रत्ययान्त असल्यानें 'न लोकाव्ययनिष्ठाखलर्थतृनाम्' या पाणिनिसूत्रानें वसु या त्यांच्या कर्माच्या षष्ठीचा निषेध झाला आहे. म्हणून कर्मणिषष्ठी न होतां वसु-शब्दाची द्वितीयाच झालेली आहे.

'न लोका०' (पा. सू. २।३।६९) इत्यादिना षष्ठीप्रतिषेधः। (९) एवमेवान्यदपि सत्यत्वप्रतिपादकमुन्नेयम्। (१०) 'यथा तथाऽर्थान्व्यदधात्' इत्यपि वाक्यं न प्रपञ्चसत्यत्वे प्रमाणम्। (११) तस्य पूर्वसृष्टप्रकारेण सर्जनमर्थः, न तु जगत्सत्यत्वं जगत्सर्जनगतसत्यत्वं वा। (१२) यत्र च स्तुत्यादिपरत्वं नास्ति, तत्रापि प्रत्यक्षसिद्धानुवादकतया 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' (तैसं. ७।४।१८।२) इत्यादिवाक्यवन्न तत्परत्वम्। (१३) न च– त्वन्मते सर्वत्र ब्रह्मसत्त्वस्यैव स्फुरणात्तदतिरिक्तस्य कालत्रयाबाध्यत्वरूपस्य घटादिसत्त्वस्य प्रत्यक्षेणाप्राप्तेः तद्बोधकत्वेन श्रुतेर्नानुवादकत्वमिति– वाच्यम्, (१४) इतरसत्त्वबाधपुरःसरत्वात् ब्रह्मसत्त्वस्फुरणाभ्युपगमस्य (१५) तत्रैव सत्यादिपदप्रवृत्तिस्वीकारेण तदतिरिक्तविश्वसत्यत्वस्य शाब्दबोधाविषयत्वात् तदादायानुवादकत्वापरिहारात्। (१६) अथ– 'पृथिवी इतरभिन्ना' 'न हिंस्यात्सर्वा भूतानि' इत्यादौ घटादावेकदेशे प्रत्यक्षेण, ब्राह्मणादावेकदेशे

---

(९) या दोन श्रुतिवाक्यांप्रमाणेंच इतरहि कांहीं वाक्यें वरवर सत्यत्वप्रतिपादक दिसत असलीं तरी त्यांचें समजावें म्ह० त्यांचेंहि तात्पर्य जगत्सत्यत्वप्रतिपादनावर नाहीं असें समजावें.

(१०) 'यथा तथाऽर्थान् व्यदधात्' हें वाक्यहि प्रपंचाच्या सत्यत्वाला प्रमाण होऊं शकत नाहीं. (११) त्या वाक्याचा अर्थ 'पूर्वी उत्पन्न केलें त्याच पद्धतीनें' असा आहे. परंतु जगत्सत्यत्व किंवा जगदुत्पत्तीचें सत्यत्व असा अर्थ नाहीं. (१२) 'यथा तथाऽर्थान्' इत्यादि वाक्य स्तुत्यादिपर नाहीं हें खरें परंतु ज्या वाक्याला स्तुत्यादिपरत्व नसतें त्या वाक्यालाहि प्रत्यक्षसिद्ध पदार्थाची अनुवादकता असल्यानें म्ह० तें वाक्य प्रत्यक्षप्रमाणानें सिद्ध असलेल्या पदार्थाचा अनुवाद करणारें असल्यानें त्या वाक्याला जगत्सत्यत्वपरता नसणार. 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' इत्यादि वाक्य प्रत्यक्षसिद्ध गोष्टीचा अनुवाद करतें म्हणून त्याचें तात्पर्य 'विस्तव थंडीचें औषध आहे' हें सांगण्यावर नसतें.

(१३) प्रतिवादी— जगत्सत्यत्वाचा अनुवाद श्रुति करते असें तुम्हांला म्हणतां येणार नाहीं. कारण, तुमच्या मतानें 'घटः सन्' इत्यादि प्रतीतींमधें सर्वत्र जी सत्ता भासते ती ब्रह्माचीच सत्ता असते, ब्रह्मसत्तेचेंच तें स्फुरण असतें. त्यामुळें ब्रह्मसत्तेहून निराळी सत्ता प्रत्यक्षप्रमाणानें प्राप्तच नाहीं. सत्ता म्ह० कालत्रयाबाध्यत्व. पण भूत भविष्यकाळ प्रत्यक्ष नसल्यानें घटादिकांची कालत्रयाबाध्यत्वरूप सत्ता प्रत्यक्षानें ज्ञात नाहीं. आणि श्रुति त्या अज्ञात सत्तेचेंच ज्ञान करून देते. मग त्या श्रुतीला अनुवादकत्व नाहीं.

(१४) वादी— ब्रह्मसत्तेचें स्फुरण जेव्हां होतें तेव्हां तें इतराच्या सत्त्वाचा बाध करूनच होत असतें असा आमचा अभ्युपगमसिद्धांत आहे. (१५) आणि कालत्रयाबाध्यत्वरूप ब्रह्मसत्तेवरच म्ह० त्या अर्थीच सत्य, सत्त्व, सत् या शब्दांची प्रवृत्ति आम्ही मानतों म्ह० त्या शब्दांचा वास्तविक अर्थ कालत्रयाबाध्यत्वरूप ब्रह्मसत्ता हाच आहे. अर्थात् ब्रह्मसत्तेहून निराळी विश्वाची सत्यता शाब्दबोधाचा विषयच होऊं शकत नाहीं. त्यामुळें विश्वसत्यत्वाचा श्रुति अनुवादच करते, श्रुतीला अनुवादकत्व अपरिहार्य आहे असें मानावें.

(१६) प्रतिवादी— आमचें म्हणणें तुमच्या लक्षांत आलें नाहीं. आमचें म्हणणें असें– 'पृथिवी इतरभिन्ना' म्ह० पृथिवी इतर चौदाहि पदार्थांहून भिन्न आहे या व्यतिरेकी अनुमानाच्या प्रतिज्ञावाक्यामधें पृथिवी हें उद्देश्य असून इतरभेद हें विधेय आहे. हें विधेय पृथिवीच्या घटादिरूपी एका भागावर प्रत्यक्षप्रमाणानें सिद्ध आहे. तथापि सर्वच ठिकाणीं म्ह० प्रत्यक्ष नसलेल्या पृथिवीच्या इतर भागावर इतरभेद म्ह० जलादिभेद हें विधेय प्रत्यक्षसिद्ध नसतें. म्हणून पृथिवीत्वावच्छेदानें इतरभेदाचा अनुवाद 'पृथिवी इतरभिन्ना' हें वाक्य करूं शकत नाहीं. तसेंच 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' या वेदवाक्यामधें प्राणिमात्राची हिंसा हें उद्देश्य असून निषेध्यत्व म्हणजे अनिष्टसाधनत्व हें विधेय आहे. प्राणिमात्राचाच जो ब्राह्मणक्षत्रियादिक एक भाग त्याच्या हिंसेवर निषेध्यत्व हें विधेय जरी 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' इत्यादि निराळ्या वाक्यानें सिद्ध आहे, तथापि प्राणिहिंसा-

वाक्यान्तरेण विधेयसिद्धावपि सर्वत्रासिद्धत्वाद्यथा नानुवादकत्वं (१७) तथा विश्वमात्रसत्यत्वस्य प्रत्यक्षेणाप्राप्तत्वात् नानुवादकत्वम्- इति मन्यसे, (१८) मैवम्। दृष्टान्ते हि पृथिवीत्वं हिंसात्वं च एकोऽनुगतो धर्म इति तदवच्छेदेन विधेयस्याप्राप्तत्वेन तत्र नानुवादकत्वं युक्तम्, (१९) इह तु विश्वत्वं नाम नैको धर्मोऽस्ति, किंतु विश्वशब्दः सर्वनामत्वात्तेन तेन रूपेण घटपटादीनामुपस्थापकः। (२०) तेषु च प्रत्येकं सत्त्वं गृहीतमेवेति कथं नानुवादकत्वम्? प्रकारवैलक्षण्याभावात्। (२१) न च- एकशाखास्थविधिवाक्यैकार्थशाखान्तरस्थविधिवाक्यस्य पुरुषान्तरं प्रतीव येन पुंसा वादिविप्रतिपत्त्यादिना घटादिसत्ता प्रत्यक्षेण न निर्णीता तं प्रत्यर्थवत्त्वेन नानुवादकत्वमिति- वाच्यम्, (२२) एवं सत्यनुवादस्थलस्यैवाभावप्रसङ्गात्। (२३) न च सर्वाविवादस्थलमेवोदाहरणम्, सर्वाविवादस्य निश्चेतुमशक्यत्वात् (२४) पुरोवादपूर्वकत्वादनुवादस्यात्रायं पुरोवाद इत्यस्यैवाभावात् न शाखान्तर-

---

त्वावच्छेदानें निषेध्यत्वरूप म्ह० अनिष्टसाधनत्वरूप विधेय वाक्यांतरानें सिद्ध नाही. म्हणून 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' हें वाक्य प्राणिहिंसात्वावच्छेदानें निषेध्यत्वाचा अनुवाद करूं शकत नाही. (१७) त्याचप्रमाणें विश्वमात्रसत्यत्व म्ह० विश्वत्वावच्छेदानें असणारें जें सत्यत्व त्याची प्रत्यक्षानें प्राप्ति नाही. म्हणून विश्वमात्रसत्यत्वाचा अनुवाद 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि वाक्य करूं शकणार नाही.

(१८) वादी— हं ! तुमचें म्हणणें तसें असेल पण तें युक्त नाही. कारण, तुम्हीं दिलेल्या दृष्टान्तांपैकीं पृथिवीत्व हा पृथिवीच्या सर्व प्रदेशामधें अनुगत असा एक धर्म आहे. त्याचप्रमाणें हिंसात्व हा सर्वप्राणिहिंसेच्या ठिकाणीं अनुगत असा एक धर्म आहे. त्यामुळें पृथिवीत्वावच्छेदानें इतरभेदरूप विधेय प्राप्त नसल्यानें 'पृथिवी इतरभिन्ना' या उदाहरणामधें अनुवादकत्व मानणें योग्य नाही. तसेंच, प्राणिहिंसात्वावच्छेदानें निषेध्यत्वरूप विधेय वाक्यान्तरानें प्राप्त नसल्यानें 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' या वाक्याला अनुवादकत्व मानणें युक्त नाही. (१९) परंतु 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि प्रकृत उदाहरणामधें विश्वत्व म्हणून एक अनुगत असा धर्मच नाही आहे. तर विश्व हा शब्द सर्वनाम असल्यानें तो घटादिकांची त्या त्या रूपानें म्ह० तत्तद्व्यक्तित्वानेंच उपस्थिति म्ह० स्मरण करून देत असतो. (२०) आतां घटादिरूप त्या त्या व्यक्तीवर प्रत्येकीं सत्त्व तर प्रत्यक्षादिकानें ज्ञात आहे. तर मग वेदवाक्यानें त्या लोकसिद्ध सत्यत्वाचा अनुवाद करायला काय अडचण आहे ? कारण, प्रकारवैलक्षण्य नाही, अनुवाद्याचा जो प्रकार त्याहून वेगळेपणा नाही.

(२१) प्रतिवादी— आपण दुसरें उदाहरण घेऊं. एका शाखेंतील एक विधिवाक्य त्या शाखेच्या मनुष्याला कांही एका अर्थाचें विधान करतें. दुसऱ्या शाखेंतील एक विधिवाक्य त्या दुसऱ्या शाखेच्या मनुष्याला त्याच अर्थाचें विधान करीत असतें. परंतु दुसऱ्या शाखेंतील विधिवाक्य पहिल्या शाखेंतील विधिवाक्याचें अनुवादक नसतें. कारण, अध्ययन करणारीं माणसें भिन्न शाखेचीं असतात. या उदाहरणाप्रमाणें एका मनुष्याला वादिविप्रतिपत्तीमुळें म्हणा किंवा स्वतःच्याच तर्कबलानें म्हणा, घटादिकांची सत्ता प्रत्यक्षानें निश्चितपणें कळलेली नसेल तर त्या मनुष्याला 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि वाक्य विश्वसत्यत्वाचें विधायक होईल, अनुवादक म्हणण्याचें कारण नाही. (२२) वादी— असा बारकावा जर काढीत बसलें तर सबंध वाङ्मयामधें अनुवादाचें स्थळच मुळीं सांपडणार नाही. मग अनुवादकथाच लुप्त होईल.

(२३) प्रतिवादी— अनुवादकथा लुप्त होणार नाही. ज्या विषयामधें कोणाचाहि विवाद नसेल तद्विषयक वाक्य अनुवादकथेचें उदाहारण मिळेल. वादी— अमुक एका विषयामधें विवाद नाही हें निश्चित करणेंच अशक्य आहे म्ह० एकहि विषय असा सांपडणार नाही कीं ज्यामधें कोणाचाहि कालत्रयीं विवाद नाही.

(२४) शाखान्तरस्थ वाक्यांचें तुम्हीं उदाहरण दिलें. पण अनुवाद म्हटला म्हणजे पुरोवाद असला पाहिजे आणि दोन शाखांतील समानार्थक दोन विधिवाक्यांपैकीं या शाखेंतील वाक्य पुरोवाद आहे आणि त्या शाखेंतील वाक्य अनुवाद आहे असें ठरवितांच

स्थवाक्यस्यानुवादकत्वप्रसङ्गः। (२५) यत्तु– बृहदारण्यकभाष्ये देहभिन्नात्मबोधिकायाः 'अस्तीत्येवोपलब्धव्यः' इत्यादिश्रुतेः प्रत्यक्षप्राप्तानुवादित्वमाशङ्क्य 'वादिविप्रतिपत्तिदर्शनात्' इत्यादिना तत्परिहृतम्। (२६) तथा च प्रत्यक्षसिद्धसत्त्वग्राहकत्वेऽपि वादिविप्रतिपत्तिनिरासार्थकत्वेन नानुवादकत्वं प्रकृतेऽपि– इत्युक्तम्, (२७) तदयुक्तम्, भाष्यार्थानवबोधात्। (२८) तथाहि– तत्र वादिविप्रतिपत्तिदर्शनेन देहव्यतिरिक्तत्वेनाऽऽत्मनः प्रत्यक्षतैव नास्ति, (२९) अन्यथा प्रत्यक्षप्रामाण्यवादिनश्चार्वाकादेस्तत्र विप्रतिपत्तिर्न स्यादित्युक्तम्, (३०) न तु वादिविप्रतिपत्तिनिरासेनास्तीत्यादेः सार्थकत्वं अननुवादकत्वं वा। (३१) तथा चोक्तं तत्रैव– 'तस्माज्जन्मान्तरसंबन्ध्यात्मास्तित्वे जन्मान्तरेष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारविशेषोपाये च शास्त्रं प्रवर्तते' इति। (३२) ननु– चातुर्मास्यमध्यपर्वणोः 'द्वयोः प्रणयन्ति' इति वाक्यस्य चोदकप्राप्ताग्निप्रणयनव्यतिरिक्ताग्निप्रणयनविधाय-

---

येत नाही. म्हणून तेथें कोणत्याच वाक्याला अनुवादक म्हणतां येत नाही. म्हणून तें उदाहरण होऊं शकत नाही.

(२५) प्रतिवादी— घटादिकाचें सत्यत्व प्रत्यक्षसिद्ध असलें तरी 'विश्वं सत्यम्' ही श्रुति अनुवादक नाही ही गोष्ट बृहदारण्यकाच्या शांकरभाष्यावरून सिद्ध होते. संबंधग्रंथामधें 'तत् प्रत्यक्षविषयमेवेति चेत्' अशी पंक्ति आहे. या पंक्तीमधें अशी शंका मांडली आहे कीं– "आत्मा देहाहून भिन्न आहे' असें सांगणारी 'अस्तीत्येवोपलब्धव्यः' इत्यादि श्रुति प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेल्या आत्म्याच्या देहभिन्नत्वाचा अनुवाद करणारी आहे". नंतर या शंकेचा निरास 'वादिविप्रतिपत्तिदर्शनात्' इत्यादि पंक्तीनें केला आहे. (२६) शंकानिरासाचा अभिप्राय 'आत्म्याचें देहभिन्नत्व प्रत्यक्षसिद्ध असलें तरी त्याविषयीं मतभेद आहे. म्हणून आत्म्याचें देहभिन्नत्व ती श्रुति सांगत आहे. ती श्रुति अनुवादक नव्हे' असा आहे. तेव्हां या भाष्याला अनुसरून प्रकृत 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि श्रुति देखील प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेलें घटादिकाचें सत्यत्वच सांगत असली तरी ती श्रुति घटादिसत्यत्वविषयकवादिविप्रतिपत्तीचा निरास करणारी असल्यानें अनुवादक नाही.

(२७) वादी— हें प्रतिवादीचें विधान अयुक्त आहे. प्रतिवादीला शांकरभाष्याचा अर्थच कळला नाही. (२८) भाष्य काय सांगतें पहा– 'वादिविप्रतिपत्तिदर्शनात्' इत्यादि भाष्यामधें 'वादिविप्रतिपत्ति असल्यामुळें आत्म्याचें देहभिन्नत्व प्रत्यक्ष नाहीच मुळीं. (२९) जर आत्म्याचें देहभिन्नत्व प्रत्यक्ष असतें तर त्याच्याशीं प्रत्यक्षालाच केवळ प्रमाण मानणाऱ्या चार्वाकाची विप्रतिपत्ति असती ना. पण ती आहे म्हणून आत्म्याचें देहभिन्नत्व प्रत्यक्षसिद्ध नाही' असें सांगितलें आहे. (३०) परंतु वादिविप्रतिपत्तीचा निरास करावयाचा असल्यानें 'अस्तीत्येवोपलब्धव्यः' या श्रुतीला सार्थकत्व आहे असें त्या भाष्यामधें सांगितलें नाही किंवा त्या श्रुतीला अनुवादकत्व नाही असेंहि सांगितलेलें नाही. (३१) म्हणूनच पूर्वीच्या भाष्यामधें 'तस्मात् ...... प्रवर्तते' असें म्हटलें आहे. या भाष्याचा अर्थ – 'तस्मात् म्हणजे देहभिन्नात्मज्ञान असल्यावांचून पारलौकिक फलाचीं कर्में करण्याकडे लोकांची प्रवृत्ति होणार नाही आणि मग कर्मकाण्डाला प्रामाण्य येणार नाही, म्हणून जन्मान्तराशीं संबंध असलेल्या आत्म्याचें अस्तित्व सांगण्याकरितां म्ह० आत्मा देहाहून भिन्न असून त्याला जन्मान्तर आहे हें सांगण्याकरितां आणि जन्मान्तरांतील निरनिराळ्या इष्टफलांच्या प्राप्तीचे उपाय अन् अनिष्ट फलांच्या परिहाराचे उपाय सांगण्याकरितां शास्त्राची प्रवृत्ति असते' असा आहे. या पूर्वभाष्यावरून शंकासमाधानभाष्याचा अर्थ आम्ही म्हणतों तसाच ठरतो. प्रतिवादीनें सांगितलेला भाष्यार्थ चूक आहे. तात्पर्य, 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि श्रुति अनुवादक आहे असेंच ठरतें.

(३२) प्रतिवादी— चातुर्मास्ययागाच्या वैश्वदेव, वरुणप्रघास, साकमेध आणि शुनासीरीय या चार पर्वांपैकीं मधल्या दोन पर्वांमधें अग्निप्रणयनाचें विधान करण्याकरितां 'द्वयोः प्रणयन्ति' हें वाक्य आहे. वास्तविक पाहतां हें अग्निप्रणयन अग्निष्टोमांतून चोदकानें म्हणजे अतिदेशानेंच प्राप्त आहे असें म्हणतां येईल. परंतु तसें मानल्यास 'द्वयोः प्रणयन्ति' हें वाक्य

कत्ववत् (३३) प्रत्यक्षप्राप्तव्यावहारिकसत्त्वविलक्षणत्रिकालनिषेधाप्रतियोगित्वरूपसत्त्वप्रमापकत्वं प्रकृतेऽस्तु– (३४) इति चेत्, न, त्रैकालिकसत्त्वनिषेधकश्रुतिविरोधेन विश्वसत्यत्वश्रुतेस्त्रैकालिकसत्त्वपरत्वाभावात्। (३५) न च– वैपरीत्यमेव किं न स्यात्? विनिगमकाभावादिति– वाच्यम्, (३६) तात्पर्यान्यथानुपपत्तिगतिसामान्यानामेव (? न्ययोरेव) विनिगमकत्वात्। (३७) अद्वैतश्रुतिर्हि षड्विधतात्पर्यलिङ्गोपेता। (३८) तत्र त्रिविधं तात्पर्यलिङ्गं प्रामाण्यशरीरघटकमर्थनिष्ठम्– अज्ञातत्वं अबाधितत्वं प्रयोजनवत्त्वं च। (३९) त्रिविधं तु शब्दनिष्ठमतिप्रसङ्गवारकम्– उपक्रमोपसंहारयोरैकरूप्यं अभ्यासः अर्थवादश्चेति। (४०) तत्र शब्दनिष्ठलिङ्गत्रये तावन्न विवादः, सर्वासामेवोपनिषदामेवं प्रवृत्तत्वात्। (४१) मानान्तरासिद्धतया मोक्षहेतुज्ञानविषयतया च अज्ञातत्वं सप्रयोजनत्वं च निर्विवादमेव। (४२) अबाधितत्वमात्रं संदिग्धम्। तच्चान्यथानुपपत्तिगतिसामान्याभ्यां निर्णीयते। (४३) न हि सर्वप्रपञ्चनिषेधरूपमद्वैतं व्यावहारिकम्, येन तत्र श्रुतेर्व्याव-

---

व्यर्थ जाईल. म्हणून चोदकप्राप्त जें अग्निप्रणयन तें निराळें असून 'द्वयोः प्रणयन्ति' या वाक्यानें सांगितलेलें अग्निप्रणयन त्याहून निराळेंच आहे आणि म्हणून 'द्वयोः प्रणयन्ति' हें वाक्य चोदकप्राप्त अग्निप्रणयनाचें अनुवादक नाही. (३३) याप्रमाणेंच घटादिकाचें जें सत्यत्व प्रत्यक्षानें प्राप्त आहे तें स्वरूपतः निराळें असून त्यापेक्षां त्रिकालनिषेधाप्रतियोगित्वरूप जें सत्त्व तें निराळेंच आहे. आणि या व्यावहारिकसत्त्वविलक्षणसत्त्वाचें प्रमाज्ञान करून देण्याकरितां प्रकृत 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि वाक्य आहे असें मानावें. तात्पर्य, 'विश्वं सत्यम्' हें वाक्य अनुवादक नाही. (३४) वादी— इति चेन्न. कां? तर त्रैकालिकसत्त्वाचा निषेध करणाऱ्या 'अतोऽन्यदार्तम्' इत्यादि श्रुतीशीं विरोध येत असल्यानें विश्वसत्यत्व सांगणाऱ्या या श्रुतीचें तात्पर्य त्रैकालिकसत्त्वावर नाही असें ठरतें.

(३५) प्रतिवादी— विरोध उलटा मानावा. विश्वसत्यत्वश्रुतीशीं विरोध आहे म्हणून 'अतोऽन्यदार्तम्' या श्रुतीचें तात्पर्य त्रैकालिकसत्त्वाच्या निषेधावर नाही असें मानावें. तुम्ही म्हणतां त्याला विनिगमक कांहीच दिसत नाही. विनिगमक किंवा विनिगमना म्ह० अमुकच पक्ष घेतला पाहिजे असें म्हणण्याला उपयोगी पडणारी युक्ति. 'अन्यतरपक्षपातिनी युक्तिः विनिगमना'.

(३६) वादी— विनिगमक एकचसें काय? पण तात्पर्य, अन्यथानुपपत्ति आणि गतिसामान्य अशीं तीन विनिगमकें आहेत. (३७) अद्वैतश्रुति सहाहि प्रकारच्या तात्पर्यलिंगांनीं युक्त आहे. (३८) सहांपैकीं तीन शब्दनिष्ठ असून तीन अर्थनिष्ठ आहेत. अज्ञातत्व म्ह० अपूर्वत्व, अबाधितत्व म्ह० उपपत्ति आणि प्रयोजनवत्त्व म्ह० फळ हीं तीन तात्पर्यलिंगें अर्थनिष्ठ असून प्रामाण्यशरीरघटक म्ह० वाक्यार्थविषयक जें प्रामाण्य त्याच्या स्वरूपामधेंच प्रविष्ट होणारीं आहेत. 'तद्वति तत्प्रकारकत्वम्' या ज्ञानप्रामाण्याचें स्वरूप अबाधितत्व हें आहे. आणि 'फलवति अपूर्वे वेदतात्पर्यम्' या नियमाप्रमाणें अज्ञातत्व आणि प्रयोजनवत्त्व हीं प्रामाण्याच्या स्वरूपामधेंच येतात. (३९) उपक्रमोपसंहारांचें ऐकरूप्य, अभ्यास आणि अर्थवाद हीं तीन तात्पर्यलिंगें शब्दनिष्ठ असून अतिप्रसंगाचें म्ह० अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याच्या कामीं उपयोगी पडणारीं आहेत. हीं लिंगें नसल्यास अप्रमाणवाक्यावरहि प्रामाण्याचा अतिप्रसंग येईल. (४०) यांपैकीं शब्दनिष्ठ लिंगत्रयाविषयीं फारसा वादविवाद नाही. कारण, सगळींच उपनिषदें या तिन्ही तात्पर्यलिंगांच्या अनुसारानेंच प्रवृत्त होणारीं आहेत. (४१) तसेंच, उपनिषदांचा विषय प्रमाणान्तरानें असिद्ध असल्यानें आणि मोक्षहेतुभूत ज्ञान हा त्यांचा विषय असल्यानें अर्थनिष्ठलिंगत्रयापैकीं अज्ञातत्व आणि सप्रयोजनत्व हीं दोन लिंगेंहि विवादरहित आहेत. (४२) अबाधितत्व हें एकच अर्थनिष्ठ लिंग संदिग्ध आहे. परंतु त्याचा निर्णय तात्पर्य, अन्यथानुपपत्ति आणि गतिसामान्य यांनीं होतो. (४३) कारण, सर्वप्रपञ्चनिषेधात्मक जें अद्वैत तें व्यावहारिक नाही. तें जर व्यावहारिक असतें तर अद्वैतविषयकश्रुतिप्रामाण्यहि व्यावहारिकच ठरलें असतें. पण तसें नाही.

हारिकं प्रामाण्यं स्यात्। (४४) अतस्तत्र तात्त्विकमेव प्रामाण्यम्। (४५) द्वैतसत्यत्वं तु व्यावहारिकम्। (४६) अतस्तत्र न श्रुतेस्तात्त्विकं प्रामाण्यम्, परस्परविरुद्धयोर्द्वयोस्तात्त्विकत्वायोगात्, (४७) वस्तुनि च विकल्पासंभवात्, (४८) तात्त्विकव्यावहारिकप्रामाण्यभेदेन च व्यवस्थोपपत्तेः, (४९) अतत्परत्वेनावधारितस्य विश्वसत्यत्ववाक्यस्यैवान्यथा व्याख्यातुमुचितत्वात्। (५०) तथाहि- चतुर्धा हि सामानाधिकरण्यम्- अध्यासे 'इदं रजतम्' इत्यादौ, (५१) बाधायां 'स्थाणुः पुमान्' इत्येवमादौ, (५२) विशेषणविशेष्यभावेन 'नीलमुत्पलम्' इत्यादौ, (५३) अभेदन 'तत्त्वमसि' इत्येवमादौ। (५४) अत्र च बाधायामध्यासे वा सामानाधिकरण्योपपत्तेर्न सत्यत्वबोधकश्रुतेः षड्विधतात्पर्यलिङ्गोपेताद्वैतश्रुतिबाधकत्वम्। (५५) ननु- आत्मन आनन्दत्वबोधिका श्रुतिरपि 'सुखं सुप्तोऽस्मि' इति साक्षिप्रत्यक्षसिद्धानन्दानुवादिनी सत्त्वश्रुतिवद्भवेत्- (५६) इति चेत्, न, साक्षिण उपहितानन्दविषयत्वेन श्रुतेश्च निरुपाधिकानन्दविषयत्वेन भिन्नविषयत्वादनुवादत्वायोगात् (५७) तया हि स्वरूपानन्दो गृह्यते। (५८) स्वरूपं चाज्ञानोपहितमेव साक्षिविषयः।

---

(४४) म्हणून अद्वैतविषयकश्रुतिप्रामाण्य तात्त्विकच मानलें पाहिजे. (४५) द्वैताचें सत्यत्व मात्र व्यावहारिकच आहे. (४६) म्हणून द्वैताविषयींचें श्रुतीचें प्रामाण्य तात्त्विक नाही. कारण, द्वैत आणि अद्वैत हीं परस्परविरुद्ध असल्यानें दोघांनाहि तात्विकत्व असणें अयुक्त आहे. (४७) वस्तुभूतपदार्थाविषयीं विकल्प तर संभवत नाही, पण (४८) श्रुतींच्या प्रामाण्याची तात्त्विक नी व्यावहारिक अशा भेदानें व्यवस्था लावतां येते. (४९) आतां विश्वाचें सत्यत्व सांगणाऱ्या वाक्यांचें तात्पर्य विश्वसत्यत्वावर नाही असें निश्चित आहे. म्हणून तसल्या वाक्यांची व्याख्या निराळचाच रितीनें करणें योग्य आहे. (५०) निराळचा रितीनें व्याख्या अशी- सामानाधिकरण्य म्ह० एकाच विभक्तीचीं परस्परसाकांक्ष असलेलीं दोन पदें. हें सामानाधिकरण्य चार प्रकारचें असतें- अध्यास, बाध, विशेषणविशेष्यभाव आणि अभेद. 'इदं रजतम्' या वाक्यांतील दोन्ही पदांचें सामानाधिकरण्य आहे, त्याचा अर्थ इदंवर रजताच्या तादात्म्याचा अध्यास आहे. (५१) 'स्थाणुः पुमान्' इत्यादि स्थळीं बाधायां सामानाधिकरण्य आहे. तें वाक्य स्थाणूचा बाध करून पुरुषाचें विधान करतें. या ठिकाणीं सामानाधिकरण्य बाधा म्ह० बाध या अर्थी आहे. (५२) 'नीलं उत्पलम्' इत्यादि स्थळीं विशेषण-विशेष्यभावामुळें सामानाधिकरण्य आहे. 'नीलम्' हें विशेषण असून 'उत्पलम्' हें विशेष्य आहे. (५३) आणि 'तत्त्वमसि' इत्यादिक ठिकाणीं अभेदानें सामानाधिकरण्य आहे. या वाक्यानें तत् आणि त्वम् या पदांच्या अर्थांचा अभेद सांगितला आहे. मिळून सामानाधिकरण्य चार प्रकारचें आहे. (५४) आतां 'विश्वं सत्यम्' 'सत्यमित्तत्' इत्यादि स्थळीं सामानाधिकरण्य बाधार्थक किंवा अध्यासार्थक धरलें असतांहि उपपन्न होतें. म्हणून सहाहि प्रकारच्या तात्पर्यलिंगांनीं युक्त असलेल्या अद्वैतश्रुतीची सत्यत्वबोधक श्रुति बाधक नाही म्ह० सत्यत्वश्रुतीची अन्यथानुपपत्ति नाही, पण अद्वैतश्रुतीची अन्यथानुपपत्ति आहे. म्हणून तात्पर्यान्यिथानुपपत्ति हें लिंग जगत्सत्यत्वश्रुतीला अनुकूल नसून अद्वैतश्रुतीलाच अनुकूल आहे.

(५५) प्रतिवादी-- सुप्तोत्थित मनुष्याला 'सुखं सुप्तोऽस्मि- मी सुखानें झोपीं गेलों होतों' असें ज्ञान होतें. हें ज्ञान साक्षिप्रत्यक्षात्मक आहे. अर्थात् आत्मानंद साक्षिप्रत्यक्ष आहे असें ठरतें. अर्थात् 'आनन्दो ब्रह्म' अशी जी आत्म्याचें आनंदरूपत्व सांगणारी श्रुति ती देखील 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि श्रुतीप्रमाणें साक्षिप्रत्यक्षसिद्ध आनंदाचा अनुवाद करणारी आहे असें ठरेल. (५६) वादी--नाही ठरत. साक्षीचा विषय जो आनंद तो शुद्ध नसून अविद्यावृत्तीनें उपहित आहे, आणि 'आनन्दो ब्रह्म' इत्यादि श्रुतीचा विषय जो आनंद तो निरुपाधिक आहे. म्हणून साक्षी आणि श्रुति यांचा विषय भिन्न आहे. त्यामुळें श्रुतीला साक्षिप्रत्यक्षसिद्ध आनंदाचें अनुवादकत्व ठरत नाही. (५७) कारण असें कीं, श्रुतीवरून जो आनंद बोधित होतो तो स्वरूपभूत आहे, (५८) आणि साक्षीला विषय होणारें जें आनंदस्वरूप तें अज्ञानानें उपहित आहे.

(५९) ननु- 'तत्त्वमसि' इत्यादौ नवकृत्वोऽभ्यासवत् पिपासितस्य जलगोचरप्रमाणसंप्लववदैक्ये षड्विधतात्पर्यलिङ्गवद्भावरूपाज्ञाने प्रत्यक्षसिद्धे 'तम आसीत्' इत्यादिश्रुतिवत् सत्त्वश्रुतिर्दार्ढ्यार्था- (६०) इति चेत्, न, अशेषविशेषग्राहिप्रत्यक्षप्राप्ते तद्दार्ढ्यार्थमन्यानपेक्षणात्। (६१) पिपासितस्य शब्दलिङ्गानन्तरं जले प्रत्यक्षमपेक्षितम्, न तु प्रत्यक्षानन्तरं शब्दलिङ्गे। (६२) न च- तर्हि 'तम आसीत्' इत्यादेः 'न किंचिदवेदिषम्' इतिप्रत्यक्षसिद्धाज्ञानदार्ढ्यार्थत्वं न स्यादिति- वाच्यम्, (६३) 'तम आसीत्' इत्यस्य सृष्टिपूर्वकालसंबन्धित्वेनाज्ञानग्राहितया सुषुप्तिकालसंबन्धित्वेनाज्ञानग्राहकं प्रत्यक्षमपेक्ष्य भिन्नविषयत्वेनैव प्रामाण्यसंभवात्। (६४) ननु- 'षड्विंशतिरस्य वङ्क्रयः' इति मन्त्रस्याश्वमेधे चोदकप्राप्तस्य 'चतुस्त्रिंशद्वाजिनो देवबन्धोः' इति वैशेषिकमन्त्रेणा-

---

(५९) प्रतिवादी— जगताचें सत्यत्व जरी प्रत्यक्षादिकांनीं सिद्ध असलें तरी तें दृढ करण्याकरितां 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि श्रुति आहे. याला अनेक उदाहरणें देतां येतील. एक— 'तत्त्वमसि' हें वाक्य नऊ वेळां आलेलें आहे. एकदां सांगून भागलें असतें परंतु ऐक्य दृढ व्हावें म्हणून तें वाक्य नऊ वेळां उच्चारलें. अर्थात् अनुवाद नाही. दुसरें— एका मनुष्याला तहान लागली होती. त्याला दुरून पाणी दिसलें म्ह० प्रत्यक्ष झालें. जलसंचारी पक्षी आसपास उतड असतां दिसले. किंवा कांही माणसें हांडे- घागरी डोक्या- खांद्यावर घेऊन जात असतां दिसलीं. त्यावरून त्याला जलाचें अनुमान झालें. लोकांच्या सांगण्या- वरूनहि पाण्याचें शाब्दज्ञान झालें. अर्थात् पिपासित म्ह० तान्हेलेल्या माणसाला जलविषयक अनेक प्रमाणांचा संप्लव झाला म्ह० अनेक प्रमाणांचें संमेलन झालें. परंतु त्यांपैकीं अनुमान किंवा शब्द प्रत्यक्षसिद्ध जलाचीं अनुवादक नसतात, तर प्रत्यक्षसिद्धाला दृढता आणतात. तिसरें—ऐक्यामधें म्ह० अद्वैतामधें श्रुतीचें तात्पर्य सिद्ध करण्याकरितां तुम्हीं सहा प्रकारचीं तात्पर्यलिंगें दाख- विलीं आहेत. कोणत्याहि एका तात्पर्यलिंगानें भागत असल्यामुळें अर्थात् अन्य तात्पर्यलिंगें दाढर्चासाठीं आहेत. चौथें— अज्ञान हें 'अहं अज्ञः' या प्रत्यक्षानें सिद्ध असलें तरी 'तम आसीत्' इत्यादि श्रुति अज्ञानाचें अस्तित्व सांगतेच. पण ती अनुवादक नाही. तात्पर्य, अशा अनेक उदाहरणांप्रमाणें जगत्सत्यत्वश्रुति देखील प्रत्यक्षसिद्ध जगत्सत्यत्वाचें दार्ढ्य करील, ती अनुवादक नव्हे. (६०) वादी— हीं उदाहरणें जमत नाहीत. कारण, त्या त्या पदार्थाचे जे सगळे विशेष म्ह० असाधारण असें स्वरूप किंवा गुणविशेष, त्यांचें ग्रहण करणाऱ्या प्रत्यक्षानें जर तो पदार्थ प्राप्त म्ह० ज्ञात असेल तर त्याच्या दृढत्वाकरितां इतर कोणत्याहि प्रमाणाची अपेक्षा नसते. यावरून 'तत्त्वमसि' आणि षड्विध तात्पर्यलिंगें यांना अनुवादकत्व कां नाही हें लक्षांत येईल. (६१) पिपासिताला जर जलज्ञान संशयात्मक झालेलें असेल तर शब्द किंवा लिंग यांवरून जलज्ञान झाल्यानंतर पिपासिताला जलविषयक प्रत्यक्षाची अपेक्षा असते. परंतु जर पिपासिताला आरंभींच जलज्ञान प्रत्यक्ष निश्चयात्मक झालें असेल तर त्यानंतर शब्दाची किंवा लिंगाची म्ह० अनुमानाची अपेक्षा मुळींच नसते.

(६२) प्रतिवादी— पिपासिताचें उदाहरण सोडून द्या. पण अज्ञानाच्या उदाहरणाची वाट काय? सुप्तोत्थिताच्या 'न किंचिदवेदिषम्' या प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेल्या अज्ञानाचें दार्ढ्य सिद्ध होण्याकरितां 'तम आसीत्' हें श्रुतिवाक्य नाही असें म्हणणार काय? (६३) वादी— होय. नाही असेंच म्हणणार. कारण, 'न किंचिदवेदिषम्' या प्रत्यक्षापेक्षां 'तम आसीत् तमसा गूढम्' या श्रुतिवाक्याचा विषय भिन्न आहे. श्रुति- वाक्य जगत् उत्पन्न होण्याच्या पूर्वकाळाशीं ज्याचा संबंध आहे अशा अज्ञानाचें ग्राहक आहे, आणि प्रत्यक्ष सुषुप्तिकाळाशीं ज्याचा संबंध आहे अशा अज्ञानाचें ग्राहक आहे. अर्थात् दोघांचे विषय भिन्न आहेत. म्हणून प्रत्यक्षाहून भिन्नविषयत्वानेंच 'तम आसीत्' या वाक्याला प्रामाण्य संभवतें. नाही तर मात्र अनुवाद- कत्वच येईल.

(६४) प्रतिवादी— आपण निराळें उदाहरण घेऊं. पशुयागांतील अध्रिगुप्रैष नांवाच्या मंत्रांपैकीं

पोदितस्य 'षड्विंशतिरित्येव ब्रूयात्' इति वचनवत् (६५) प्रत्यक्षप्राप्तजगत्सत्त्वस्य मिथ्यात्वश्रुत्याऽऽपाततोऽपोदितस्य प्रतिप्रसवार्थं सत्त्वश्रुतिः- (६६) इति चेत्, न, मिथ्यात्वश्रुतेः प्रत्यक्षबाधकत्वाभ्युपगमे तस्याः बलवत्त्वेन तद्विरोधात् सत्यत्वश्रुतेरन्यपरत्वाद्देवताधिकरणन्यायासंभवाच्च प्रतिप्रसवार्थत्वस्य वक्तुमशक्यत्वात्। (६७) ननु- सत्त्वप्रत्यक्षप्रामाण्ये तेनैव मिथ्यात्वश्रुत्यनुमानादिबाधः, तदप्रामाण्ये न तेन सत्त्वश्रुतेरनुवादकत्वम्- (६८) इति चेत्, न, प्रत्यक्षाप्रामाण्येऽपि तत्सिद्धबोधकस्यानुवादकत्वसंभवात्। (६९) न हि प्रमितप्रमापकत्वमनुवादकत्वम्, किंतु

'षड्विंशतिरस्य वङ्क्रयः' म्ह० या अग्नीषोमीय पशूच्या वङ्क्रि म्ह० बरगड्या सव्वीस आहेत, 'ता अनुष्ठया उच्च्यावयतात्' त्या वङ्क्रि मोजून काढा म्ह० काढतां काढतां मोजा असा एक भाग आहे. हा मंत्रभाग अश्वमेधामधील अश्वाच्या अध्रिगुप्रैषामध्यें चोदकानें म्ह० अतिदेशानें प्राप्त होत असतो. पण तो 'देवांचा बांधव असलेल्या वाजीच्या म्ह० अश्वाच्या बरगड्या चौतीस आहेत' अशा अर्थाच्या 'चतुस्त्रिंशद्वाजिनो देवबन्धोः' या विशेष मंत्रानें अपोदित म्ह० बाधित होत असतो. परंतु 'षड्विंशतिरस्य वङ्क्रयः' या मंत्रांशाचा प्रतिप्रसव करण्याकरितां म्ह० बाधकाचा बाध करून परत आणण्याकरितां "षड्विंशतिरित्येव ब्रूयात्- 'चतुस्त्रिंशदस्य वङ्क्रयः' असें न म्हणतां 'षड्विंशतिरस्य वङ्क्रयः' असेंच म्हणावें" हें वचन आहे. तात्पर्य, 'षड्विंशतिरस्य' हें वाक्य आणि 'षड्विंशतिरित्येव' हें वाक्य दोन्ही एकाच अर्थाचीं आहेत. त्यांपैकीं दुसरें पहिल्याचें अनुवादक नसून प्रतिप्रसवार्थ आहे. (६५) त्याचप्रमाणें सत्त्वप्रत्यक्ष आणि सत्त्वश्रुति दोन्ही एकार्थक असलीं तरी सत्त्वश्रुति अनुवाद नसून प्रतिप्रसवार्थ आहे असें म्हणतां येतें. जगत्सत्त्व प्रत्यक्षप्राप्त आहेच, पण तें मिथ्यात्वश्रुतीनें आपाततः अपोदित म्ह० बाधित होणार आहे. परंतु जगत्सत्त्वाचा प्रतिप्रसव करण्याकरितां म्ह० सत्त्वप्रत्यक्षाचा बाध करणाऱ्या मिथ्यात्वश्रुतीचा बाध करून परत जगत्सत्यत्व आणण्याकरितां सत्त्वश्रुति आहे. (६६) वादी-- जगत्सत्यत्वश्रुति प्रतिप्रसवाकरितां आहे असें म्हणणें अशक्य आहे. कारण, मिथ्यात्वश्रुति प्रत्यक्षाची बाधक आहे असें मानल्यास ती प्रबल आहे असें मानलेंच पाहिजे. मग प्रबल असलेल्या मिथ्यात्वश्रुतीशीं विरोध येत असल्यानें सत्यत्वश्रुति सत्यत्वपर नसून अन्यपर म्हणजे स्तुत्यादिपरच मानणें आवश्यक आहे. अर्थात् उत्तरमीमांसेंतील देवताधिकरणन्याय येथें संभवत नाही. म्हणून सत्यत्वश्रुति प्रतिप्रसवार्थ नाही. देवताधिकरणामधें असें सांगितलें आहे कीं-- जरी मन्त्र किंवा अर्थवाद अन्यपर म्ह० स्तुत्यादिपर असला, विधिशेष असला तरी प्रमाणांतराशीं संवाद किंवा विसंवाद नसल्यास स्वार्थीं देखील प्रमाण मानावा. प्रकृतस्थळीं प्रतिवादीचें म्हणणें असें कीं, 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि मंत्र जरी देवतास्तुतिपर असला तरी त्या मंत्राचा स्वार्थ जें विश्वसत्यत्व त्याच्यावरहि त्या मंत्राला प्रामाण्य मानतां येईल. यावर वादीचें असें म्हणणें कीं, विश्वसत्यत्वश्रुतीला अन्यपरत्वच मानावें लागतें, स्वार्थपरत्व मानतां येत नाही. म्हणून देवताधिकरणन्याय येथें लागू पडत नाही.

(६७) प्रतिवादी— सत्त्वाच्या प्रत्यक्षाला प्रामाण्य तर मानलेंच पाहिजे. आणि तें मानलें म्हणजे मग त्या सत्त्वाच्या प्रत्यक्षानेंच मिथ्यात्वश्रुति आणि मिथ्यात्वानुमान यांचा बाध क्रमप्राप्तच आला. परंतु जर सत्त्वाच्या प्रत्यक्षाला प्रामाण्य मानावयाचें नसेल तर मग सत्त्वश्रुति प्रत्यक्षानें सिद्ध होणाऱ्या सत्यत्वाचा अनुवाद करते असें मानतां येणार नाही. अर्थात् तुम्हांला 'इकडे आड तिकडे विहीर' असें होत आहे. (६८) वादी-- आडहि नाही आणि विहीरहि नाही. प्रत्यक्षाला जरी प्रामाण्य मानलें नाही तरी अप्रमाणभूतप्रत्यक्षानें सिद्ध असलेल्या जगत्सत्यत्वाचा बोध करून देणारी श्रुति अनुवाद करणारी आहे असें म्हणतां येतें. (६९) याचें कारण असें कीं- अनुवादकत्व म्ह० प्रमिताचें प्रमापकत्व नव्हे, तर अनुवादकत्व म्ह० पश्चाद्बोधकत्व होय. प्रमित म्ह० ज्याची प्रमा झाली आहे, ज्याचें यथार्थज्ञान झालें आहे तें. प्रमित म्ह० प्रमाविषय. प्रमापक म्ह० प्रमाजनक, ज्ञापक, ज्ञानजनक. पश्चाद्बोधक म्ह० एखाद्या प्रमाणानें ज्ञान करून दिल्यानंतर

पश्चाद्बोधकत्वमात्रम् । (७०) पश्चात्त्वं च प्रमाणावधिकमप्रमाणावधिकं चेति न कश्चिद्विशेषः । (७१) न च–श्रुतेः सर्वसिद्धप्रमाणभावायाः सदर्थत्वायानुवादकत्वाय च प्रत्यक्षाप्राप्ततात्त्विकसत्त्वविषयत्वमवश्यं वक्तव्यम्, तथा चाप्रमाणेन प्रत्यक्षेण कथं श्रुतेरनुवादकत्वमिति– वाच्यम्, (७२) सत्त्वांशस्य प्रत्यक्षसिद्धत्वेऽपि वाक्यार्थस्य क्रियादिसमभिव्याहारसिद्धस्यापूर्वत्वेन तद्विषयतयैवानुवादकत्वोपपत्तौ (७३) अद्वैतश्रुतिविरुद्धतात्त्विकसत्त्वविषयत्वकल्पनायास्तदर्थमयोगात् । (७४) परमार्थसद्विषयता तु सर्वश्रुतीनां शुद्धब्रह्मतात्पर्यकत्वेनैव, (७५) अवान्तरतात्पर्यमादाय व्यावहारिक-

---

म्ह० ज्ञान करून देणारें. पुरोवाद म्ह० आधीं सांगणें आणि अनुवाद म्ह० मागाहून सांगणें. (७०) आतां मागाहून म्हणजे कोणाच्या मागाहून ? पश्चात्त्वाचा अवधि कोण? तर याचें उत्तर असें कीं– हा अवधि प्रमाणरूप असेल किंवा अप्रमाणरूप असेल. त्यांमधें कांहीं विशेष नाहीं. तात्पर्य, ज्या प्रत्यक्षाच्या नंतर सत्यत्वश्रुति सत्यत्व सांगणार तें प्रत्यक्ष प्रमाण असेल नाहीं तर अप्रमाण असेल, पण अनुवादकत्वामधें फरक नाहीं. तात्पर्य, सत्यत्वश्रुति अप्रमाणभूत प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेल्या सत्यत्वाचा अनुवाद करूं शकेल. म्हणून 'इकडे आड तिकडे विहीर' हा न्याय लागूं होत नाहीं.

(७१) प्रतिवादी— ती गडबड कांहीं चालायची नाहीं. जगत्सत्यत्वश्रुति ही श्रुति आहे. आणि श्रुतीचा प्रमाणभाव म्ह० प्रामाण्य सर्वसिद्ध आहे. सर्व आस्तिक्यवादी श्रुतीला प्रमाणच मानतात. प्रमाणभूत श्रुतीचा अर्थ असत् असणें अशक्य आहे. ही श्रुति सदर्थकच असली पाहिजे आणि अननुवादकच असली पाहिजे. असदर्थकत्व किंवा अनुवादकत्व मानल्यास श्रुतीचें प्रामाण्य सिद्ध होणार नाहीं. आतां जर श्रुतीला सदर्थत्व आणि अननुवादकत्व पाहिजे तर जगत्सत्यत्वश्रुतीला प्रत्यक्षानें अप्राप्त म्ह० अज्ञात असें जें सत्त्व अर्थात् तात्त्विक सत्त्व तद्विषयकत्व अवश्यच मानलें पाहिजे. तर मग आतां अप्राणभूत प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेल्या अतात्त्विक सत्त्वाचा अनुवाद जगत्सत्यत्वश्रुति करते असें कसें म्हणतां येईल ? (७२) वादी— तात्त्विकसत्यत्वामधें तात्त्विकत्व आणि सत्यत्व असे दोन अंश आहेत. त्यांपैकीं नुसता सत्यत्वरूप अंश प्रत्यक्षसिद्ध असला तरी त्या श्रुतीचा जो देवतास्तुतिपर वाक्यार्थ तो प्रत्यक्षादिसिद्ध नसून अपूर्व म्ह० अज्ञातच आहे. तो वाक्यार्थ नुसत्या 'सत्यम्' या पदावरून सिद्ध होणें शक्यच नाहीं. प्रमिणन्ति हें क्रियापद आणि कर्ता, कर्म इत्यादिकांचीं बोधक पदें या सर्वांचा समभिव्याहार म्ह० परस्परान्वय झाल्यावांचून तो सिद्ध होणार नाहीं. आणि तादृश अपूर्व स्तुतिरूप वाक्यार्थ त्या श्रुतीचा विषय असल्यानेंच तिला अननुवादकत्व उपपन्न होत आहे, सत्यत्व अंशाच्या प्रतिपादनामुळें नव्हे. (७३) म्हणून अननुवादकत्व येण्याकरितां अद्वैतश्रुतीशीं विरुद्ध जें विश्वाचें तात्त्विकसत्यत्व म्ह० त्यामधील तात्त्विकत्वांश तद्विषयकत्वाची कल्पना करणें अयुक्त आहे. तात्पर्य, तात्त्विकसत्यत्व न सांगतांहि वाक्यार्थभूतदेवतास्तुतिपरत्वच मानून त्या श्रुतीचें अननुवादकत्व सिद्ध होतें. (७४) आतां श्रुतीला सदर्थकत्व म्ह० परमार्थसद्विषयता आली पाहिजे, श्रुतीचा अर्थ परमार्थतः सत्य असतो असें सिद्ध व्हायला पाहिजे. पण ती जगताच्या तात्त्विकसत्यत्वाच्या प्रतिपादनानें म्ह० जगत् तात्त्विक आहे असें सांगण्यानें येणार नाहीं. यच्चयावत् श्रुतींना सदर्थकत्व, परमार्थसदर्थकत्व, परमार्थसद्विषयता यावयाची तर शुद्धब्रह्मावर तात्पर्य असल्यामुळेंच म्ह० शुद्धब्रह्मतात्पर्यकत्वानेंच येणार. (७५) आतां सदर्थकत्व म्ह० व्यावहारिकसद्विषयता असें धरलें तर अवांतर तात्पर्य मानूनहि देवताधिकरणन्यायानें मानतां येईल. अर्थवादांच्या तीन प्रकारांपैकीं भूतार्थवाद हे विधिशेष असले तरी त्यांना अवांतरतात्पर्यानें स्वार्थीं तात्पर्य असतें असें ब्रह्ममीमांसेच्या देवताधिकरणामधें भाष्यकारांनीं सिद्ध केलें आहे. त्याच रितीनें श्रुति महातात्पर्यानें ब्रह्मपरच असल्या तरी अवांतरतात्पर्यानें विश्वाचें व्यावहारिकसत्यत्व सांगतात असें मानतां येईल. ही गोष्ट आम्हीं कर्मकांडाच्या प्रामाण्याचें उपपादन करूं त्यावेळीं सांगूं. तात्पर्य, तात्त्विकसत्यत्वपरता न मानतां व्यावहारिकसत्यत्वपरता मानूनहि 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि श्रुतींच्या सदर्थत्वाची उपपत्ति लागते.

सद्विषयतेति कर्मकाण्डप्रामाण्योपपादने वक्ष्यते । (७६) न च- प्रत्यक्षं स्वप्रामाण्यनिर्णयार्थं श्रुतिसंवादमपेक्षत इति न तेन श्रुतेरनुवादकत्वम्, (७७) अन्यथा 'सत्यं ज्ञानम्' 'नेह नाना' इत्यादिश्रुतिरप्यनुवादिनी स्यात्, (७८) ब्रह्मसत्त्वस्य लोकतो भ्रमाधिष्ठानत्वेन लिङ्गेन च मिथ्यात्वस्य दृश्यत्वाद्यनुमानेनावेदमूलप्रवाहानादिविज्ञानवादादिना च प्राप्तेरिति- वाच्यम्; (७९) यदि हि दृष्टेऽप्यर्थे प्रत्यक्षं स्वप्रामाण्यनिर्णयाय श्रुतिसंवादमपेक्षेत (८०) तदा श्रुतिसंवादविरहिणि दृष्टे कुत्रापि निःशङ्कप्रवृत्तिर्न स्यात् । (८१) न स्याच्चैवं 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' इत्याद्यपि अनुवादकम् । (८२) न चेष्टापत्तिः, मानान्तरगृहीतप्रमाणभावप्रत्यक्षनिर्णीते मानान्तरस्यानुवादकत्वे जगत्यनुवादकत्वकथोच्छेदप्रसङ्गात् । (८३) न च 'सत्यं ज्ञानम्' 'नेह नाना' इत्यादेरप्यनु-

---

(७६) प्रतिवादी— श्रुति प्रत्यक्षसिद्धाचा अनुवाद करते असें मुळींच मानतां येणार नाही. उलट प्रत्यक्षालाच स्वतःचें प्रामाण्य सिद्ध करून घेण्याकरितां श्रुतीच्या संवादाची अपेक्षा असते. (७७) श्रुतीला प्रत्यक्षाच्या प्रामाण्याची अपेक्षा मानल्यास ब्रह्मसत्यत्व सांगणाऱ्या 'सत्यं ज्ञानमनन्तम्' इत्यादि श्रुतीला आणि विश्वाचें मिथ्यात्व सांगणाऱ्या 'नेह नानाऽस्ति किंचन' इत्यादि श्रुतीलाहि अनुवादकत्व मानावें लागेल. (७८) कारण, ब्रह्मसत्यत्व लौकिक प्रमाणांनीं आणि 'भ्रमाधिष्ठानत्व' या लिंगानें म्ह० 'ब्रह्म सत्यम्, भ्रमाधिष्ठानत्वात्, रजताधिष्ठानशुक्तिवत्' या अनुमानानें प्राप्त म्ह० सिद्ध आहे. आणि जगताचें मिथ्यात्व दृश्यत्व, परिच्छिन्नत्व इत्यादि लिंगांनीं म्ह० 'जगत् मिथ्या, दृश्यत्वात्, परिच्छिन्नत्वात्' इत्यादि अनुमानांनीं सिद्ध आहे. विज्ञानवाद आणि शून्यवाद यांवरूनहि तें सिद्ध आहे. आतां ते वाद अवेदमूलक आहेत म्ह० त्यांना वेदाचा आधार नाही, ते वेदमूलक नाहीत हें खरें, पण ते वाद प्रवाहानें अनादि आहेत. व्यक्तिशः सादि असतील, पण ते वाद अनादिकालापासून चालूंच आहेत. आणि त्यांवरून जगन्मिथ्यात्व सिद्ध आहे. म्हणून जगन्मिथ्यात्वप्रतिपादकश्रुतीला अनुवादकत्व मानावें लागेल. (७९) वादी— प्रत्यक्षाला स्वप्रामाण्याकरितां श्रुतिसंवादाची अपेक्षा असते हें विधान चुकीचें आहे. प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या पदार्थाला प्रामाण्याचा म्ह० स्वतःच्या खरेपणाचा निर्णय करण्याकरितां जर श्रुतिसंवादाची अपेक्षा असेल (८०) तर ज्या व्यवहारांना श्रुतिसंवाद मुळींच नसतो अशा प्रत्यक्षसिद्धव्यवहारामधें लोकांची प्रवृत्ति निःशंकपणें होणार नाही. कारण, त्यांना श्रुतिसंवाद नसल्यानें प्रामाण्य नसणार. (८१) आणि 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' इत्यादि वाक्यांना अनुवादकत्वहि मानतां येणार नाही. अग्नीचें हिमनिवारकत्व प्रत्यक्षसिद्ध असलें तरी त्याचा खरेपणा 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' या श्रुतीवर अवलंबून असणार. म्हणजे श्रुतीनें सांगितलें आहे म्हणून प्रत्यक्षसिद्ध खरें. अर्थात् प्रत्यक्षसिद्ध आहे तेंच श्रुति सांगते असें म्हणतां येणार नाही. (८२) तुम्हीं म्हणाल कीं, अनुवादकत्व मानतां येणार नसलें तर बरेंच झालें, इष्टापत्तिच आहे. परंतु ती इष्टापत्ति नाही. प्रत्यक्षाचा प्रमाणभाव म्ह० प्रामाण्य, खरेपणा, तद्वतितत्प्रकारकज्ञानजनकत्व मानान्तरानें गृहीत आहे म्ह० प्रत्यक्षाचा खरेपणा इतर प्रमाणांनीं ठरतो. प्रत्यक्ष हें एक स्वतंत्र प्रमाण आहे ही गोष्ट अनेक रितींनीं सिद्धच आहे. तर मग प्रमाणभूत अशा प्रत्यक्षानें ज्या व्यवहाराचा निर्णय होतो तोच व्यवहार जर दुसरें एखादें प्रमाण सांगत असेल तर तें दुसरें प्रमाण प्रत्यक्षाचें अनुवादक आहे असें धरलेंच पाहिजे. न धरल्यास जगांतील, निदान वाङ्मयाच्या जगांतील अनुवादकत्वकथेचा उच्छेद होण्याचाच प्रसंग येईल म्ह० अनुवाद म्हणून कांही पदार्थच जगांत नाही असें भलतेंच मानावें लागेल.

(८३) प्रतिवादी— अहो पण 'सत्यं ज्ञानम्' किंवा 'नेह नाना' इत्यादि वाक्यांना देखील अनुवादकता मानावी लागेल अशी जी आम्हीं तुमच्यावर

वादकतापत्तिः । (८४) अनुवादकता हि न तावत् प्रत्यक्षेण । (८५) ब्रह्मत्वसामानाधिकरण्येन सत्त्वादिकं ह्यनेन प्रतिपादनीयम्, तच्च न प्रत्यक्षगम्यम् । (८६) नाप्यनुमानेन, ' न हि तर्कः सर्वदेशकालीनपुरुषसाधारणः ' इत्यादिना प्रागेव निराकृतत्वात् । (८७) नापि प्रवाहानादिविज्ञानवादिमतेन, तस्यापौरुषेयश्रुत्यवधिकपूर्वत्वाभावात् । (८८) न च- सत्त्वश्रुतेः सत्त्वप्रत्यक्षानपेक्षत्वात् न सापेक्षानुवादकत्वम्, (८९) निरपेक्षानुवादकत्वं तु धारावहनवन्नाप्रामाण्यहेतुः । (९०) उक्तं हि नयविवेके-

---

आपत्ति दिली तिची वाट काय ? (८४) वादी-- त्या आपत्तीला वाटच नाही. तुम्हीं दिली तरी ती आमच्याकडे येऊंच शकत नाही. 'सत्यं ज्ञानम्' इत्यादि श्रुतीला प्रमाणान्तरसिद्धाची अनुवादकता मानावयाची असेल तर तें प्रमाण कोणतें ? बोला ! प्रत्यक्षानें अनुवादकता म्ह० प्रत्यक्षसिद्धाचा अर्थात् प्रत्यक्षाचा अनुवाद त्या श्रुति करतात असें तर मानतां येणार नाहीच. (८५) 'सत्यं ज्ञानम्' इत्यादि वाक्यानें सत्यत्वाचें किंवा 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि वाक्यानें विश्वाच्या मिथ्यात्वाचें प्रतिपादन करावयाचें तें ब्रह्मत्वसामानाधिकरण्यानेंच करावें लागेल. 'ब्रह्म सत्यम्' असें सामानाधिकरण्य, किंवा 'द्वैतविशिष्टं ब्रह्म द्वैताभावविशिष्टम्' असें सामानाधिकरण्य. परंतु तसें जमत नाही. कारण कीं, प्रत्यक्षानें सत्त्वादिकाचें प्रतिपादन करावें लागेल. परंतु तें सत्त्वादिक तर प्रत्यक्षगम्य नाही. सत्त्वादिकाचें आकलन प्रत्यक्षाला करतां येणार नाही. सत्त्व म्ह० परमार्थसत्त्व अर्थात् त्रिकालाबाध्यत्व. पण कालत्रयापैकीं भूत-भविष्यकाल आज प्रत्यक्ष नाहीत. 'जें ब्रह्म तें सत्य, जें ब्रह्मत्वाधिकरण तें सत्त्वाधिकरण, किंवा जें ब्रह्माधिष्ठानक तें मिथ्या' असें प्रत्यक्षानें सांगितलें पाहिजे म्ह० ब्रह्म उद्देश्य असून सत्यत्व विधेय आहे किंवा द्वैतविशिष्ट ब्रह्म उद्देश्य धरून मिथ्यात्व विधेय धरलें पाहिजे. परंतु तें ब्रह्मत्व किंवा ब्रह्म प्रत्यक्षगम्य नाही. एवंच श्रुतीला प्रत्यक्षानें अनुवादकता नाही. (८६) अनुमानानेंहि अनुवादकता नाही म्ह० श्रुति अनुमानसिद्धाचा अनुवाद करते असेंहि म्हणतां येणार नाही. कारण, तसल्या अनुमानाचें निराकरण आम्हीं पूर्वींच 'न हि तर्कः सर्वदेशकालीनपुरुषसाधारणः' इत्यादि ग्रंथानें केलें आहे. (८७) आतां प्रवाहानें अनादि असलेल्या विज्ञानवादिमतानें म्ह० त्या मताचा किंवा शून्यवादिमताचा अनुवाद म्हणावा तर तेंहि जमत नाही. तें मत अनादि असलें तरी श्रुतीसारखें अनादि नाही. कारण, तें पौरुषेय आहे आणि श्रुति तर अपौरुषेय आहे. अपौरुषेयवाक्यासारखें अनादित्व पौरुषेयवाक्याला असणें शक्य नाही. विज्ञानवादादिकाला अपौरुषेयश्रुत्यवधिकपूर्वत्व नाही. ज्याच्या पूर्वत्वाचा अवधि अपौरुषेयश्रुति आहे असें नाही म्ह० अपौरुषेयश्रुतीचें जसें पूर्वत्व म्ह० प्राचीनत्व आहे तसें पूर्वत्व विज्ञानवादादिकाला नाही. किंवा अपौरुषेयश्रुतीहून पूर्वींचें विज्ञानवादिमत नाही. ज्याच्याहून पूर्वत्व तो पूर्वत्वाचा अवधि होय. विज्ञानवादाच्या पूर्वत्वाचा अवधि अपौरुषेय श्रुति नाही म्ह० श्रुतीपेक्षां विज्ञानवाद पूर्वींचा नाही. तो वाद श्रुतीपेक्षां पूर्वींचा असता तर त्याचा अनुवाद श्रुतीनें केला असें म्हणतां आलें असतें. पण तो वाद श्रुतीपेक्षां पूर्वींचा नाही.

(८८) प्रतिवादी-- 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि सत्त्वप्रतिपादक श्रुतीला जरी अनुवादकत्व असलें तरी सत्त्वपदार्थाचा निर्णय करण्याकरितां प्रत्यक्षाची अपेक्षा नसल्यानें तें अनुवादकत्व सापेक्षानुवादकत्व नाही म्ह० सापेक्षाचा अनुवाद नव्हे म्ह० श्रुति ज्याची अपेक्षा करते त्याचा अनुवाद करते असें नव्हे. म्हणून तिला अप्रामाण्य येणार नाही. (८९) निरपेक्षाचें अनुवादकत्व मानलें म्ह० तिला ज्याची अपेक्षा नाही त्याचा अनुवाद करते असें धरलें तरी तें निरपेक्षानुवादकत्व अप्रामाण्याचें कारण नाही. (९०) नयविवेक नांवाच्या ग्रंथामधें भवनाथमिश्रांनीं याविषयीं म्हटलें आहे कीं-- 'सापेक्षाचा अनुवाद केला असेल तर अनुवादावरून प्रमिति म्ह० यथार्थज्ञान होणार नाही. परंतु जर दैववशात् म्ह० यदृच्छेनें निरपेक्षाचा अनुवाद केलेला असेल तर अनुवादकावरून प्रमिति होणार नाही असें नाही. याला उदाहरण धारावहनाचें म्ह० धारावाहिकज्ञानाचें. धारावहन म्ह० एकाच पदार्थाचीं ज्ञानें एकापुढें एक अशीं ओळीनें होत राहणें. ध्यान धारावाहिकच असतें'. तात्पर्य, सापेक्षानुवादकत्वा-

'सापेक्षानुवादे हि न प्रमितिः, न तु दैवादनुवादे धारावहनवत्' इति। इति- वाच्यम्; (९१) यतो लाघवादनुवादकत्वमेवाप्रामाण्ये प्रयोजकम्, न तु सापेक्षानुवादकत्वम्, (९२) अनधिगतार्थबोधकत्वस्य प्रामाण्यघटकस्य तावतैव गतार्थत्वात्। (९३) न च तर्हि धारावहनबुद्धावप्रामाण्यम्, तस्याः वर्तमानार्थग्राहकत्वेन तत्तत्क्षणविशिष्टग्राहकतया अनुवादकत्वाभावात्। (९४) किंतु श्रुतेरतत्परत्वे प्राप्तत्वमात्रमेव प्रयोजकम्, अन्यथा वैफल्येन स्वाध्यायविधिग्रहणानुपपत्तेः। (९५) अपि

मुळें अप्रामाण्य येत असलें तरी निरपेक्षानुवादकत्वामुळें अप्रामाण्य येत नाही. आणि 'विश्वं सत्यम्' ही श्रुति निरपेक्षानुवादकच आहे, सापेक्षानुवावक नाही. (९१) वादी— हा बारकावा निरुपयोगी आहे. अप्रामाण्याचें प्रयोजक सापेक्षानुवादकत्व मानल्यास गौरव येतें म्हणून लाघवानुसारानें नुसतें अनुवादकत्वच प्रयोजक मानलें पाहिजे. सापेक्षानुवादकत्व हें मुळीं अप्रामाण्याचें प्रयोजकच नाही. (९२) कारण, प्रामाण्याचें घटक जें अनधिगतार्थबोधकत्व त्याला नुसत्या अनुवादकत्वानेंच गतार्थता येते म्ह० अनधिगतार्थबोधकत्व या विशेषणानें अनुवादकाची व्यावृत्ति होते. शब्दाचें प्रामाण्य म्ह० अनधिगत–अबाधित-अर्थबोधकत्व होय. ज्या पदार्थाचें ज्ञान शब्दावरून व्हावयाचें तो पदार्थ इतर प्रमाणानें अधिगत म्ह० ज्ञात नसावा आणि बाधितहि नसावा. अनधिगताबाधितार्थविषयकत्वामुळें ज्ञानाला प्रामाण्य येतें आणि अनधिगताबाधितार्थबोधकत्वामुळें वाक्याला प्रामाण्य येतें. प्रामाण्याचे घटक अंश दोन– १ अनधिगतार्थबोधकत्व आणि २ अबाधितार्थबोधकत्व. 'मृगतृष्णाम्भसि स्नातः खपुष्पकृतशेखरः। एष वन्ध्यासुतो याति शशशृङ्गधनुर्धरः॥' हें वाक्य अनधिगतार्थबोधक असलें तरी अबाधितार्थबोधक नाही. म्हणून तें अप्रमाण. 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' हें वाक्य अबाधितार्थबोधक आहे पण अनधिगतार्थबोधक नाही. म्हणून स्वार्थी प्रमाण नाही. आतां जें वाक्य अनुवादक असतें तें अधिगतार्थबोधक असणार म्हणून त्याला प्रामाण्य येणार नाही. तात्पर्य, अप्रामाण्याचें प्रयोजक अनुवादकत्व इतकेंच असून सापेक्षानुवादकत्व असें विशिष्ट नाही.

(९३) प्रतिवादी— नुसतें अनुवादकत्वच जर अप्रामाण्याचें प्रयोजक धरलें तर धारावहनबुद्धीमधील म्ह० ज्ञानाच्या धारेमधील द्वितीयादिज्ञानाला अप्रामाण्य मानावें लागेल. कारण, द्वितीयादिज्ञानाचा जो विषय तोच धारेंतील प्रथमादिज्ञानाचा आहे. अर्थात् द्वितीयादिज्ञानाला अधिगतार्थविषयकत्व आल्यानें अप्रामाण्य येणार. वादी— अप्रामाण्य येत नाही. कारण, धारावहनबुद्धि वर्तमानार्थग्राहक असल्यानें तत्तत्क्षणविशिष्ट अशा अर्थाची ग्राहक आहे. म्हणून तिला अनुवादकत्वच नाही. वर्तमान अर्थ म्ह० वर्तमानकालीन अर्थ म्ह० ज्यावेळीं धारेंतील ज्ञान असेल त्याच वेळचा पदार्थ. (९४) तर मग श्रुतीच्या अतत्परत्वाचें म्ह० श्रुति यथाश्रुतार्थपर नसण्याचें प्रयोजक कोण ? तर प्राप्तत्व एवढेंच प्रयोजक समजावें म्ह० जो अर्थ प्रमाणान्तरानें प्राप्त असेल तोच जर श्रुतीचा यथाश्रुत अर्थ असेल तर ती श्रुति अतत्पर आहे, तत्पर नाही, अर्थात् अनुवादक आहे असें समजावें. 'निष्फलत्व असून प्राप्तत्व' हें अतत्परत्वाचें म्ह० अनुवादकत्वाचें प्रयोजक नाही. तसें मानलें तर कोणत्याहि अनुवादक वाक्याचें अध्ययन करण्याकडे 'तस्मात् स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' या स्वाध्यायविधीवरून प्रवृत्ति होणार नाही. अनुवादक वाक्याचें स्वाध्यायविधीवरून ग्रहण म्ह० अध्ययन अनुपपन्न होईल. कारण, अनुवादक वाक्य मीमांसकमतानें निष्फळ असतें. सफल असें अर्थाचें ज्ञान व्हावें याकरितां अध्ययनाचें विधान आहे, केवळ वेदवाक्यें मुखोद्गत होण्याकरितां अध्ययनाचें विधान नाही असें मीमांसकांचें मत आहे. परंतु सफल अर्थज्ञान वाक्यावरून होतें ही गोष्ट तर प्रमाणान्तरसिद्ध आहे. म्हणून अनुवादक वाक्य निष्फळ ठरणार. मग त्याचें अध्ययन कां करावयाचें असा प्रश्न येईल. परंतु जर 'निष्फलत्वे सति प्राप्तत्वम्' एवढें प्रयोजक न मानतां नुसतें प्राप्तत्व एवढेंच अनुवादकत्वाचें प्रयोजक मानलें तर वरील दोष येत नाही. आतां सफलार्थज्ञान हें जें अध्ययनाचें उद्देश्य तें जरी प्राप्त असलें आणि 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' इत्यादि वाक्य अनुवादक असलें तरी निष्फळ नसल्यानें त्याच्या अध्ययनाकडे प्रवृत्ति होईल. (९५) वस्तुतः पाहतां जगत्सत्यत्वश्रुतीला देखील सत्यत्वाच्या प्रत्यक्षाची अपेक्षा आहेच. म्हणून ती सापेक्षानु-

त्वेयं सत्त्वश्रुतिरपि सत्त्वप्रत्यक्षसापेक्षत्वात् सापेक्षानुवादिन्येव । (९६) न हि सत्त्वप्रत्यक्षं विना तन्मूलशक्त्यादिग्रहमूलकशब्दप्रवृत्तिसंभवः । (९७) अत एव 'यत्र तु प्रमाणान्तरसंवादस्तत्र प्रमाणान्तरादिवार्थवादादपि सोऽर्थः प्रसिध्यति, (९८) द्वयोः परस्परानपेक्षयोः प्रत्यक्षानुमानयोरिवैकार्थप्रवृत्तेः । (९९) प्रमात्रपेक्षया त्वनुवादकत्वम् । (१००) प्रमाता ह्यव्युत्पन्नः प्रथमं प्रत्यक्षादिभ्यो यथार्थमवगच्छति, न तथाऽऽम्नायतः, तत्र व्युत्पत्त्यपेक्षत्वात्' (१०१) इति वाचस्पतिमतमप्येतमर्थं संवादयति, (१०२) तेनाऽऽम्नायस्य व्युत्पत्त्यपेक्षत्वेन प्रत्यक्षसापेक्षत्वस्यैवोक्तेः । (१०३) न च- वादिविप्रतिपत्तिनिरासप्रयोजनकत्वेन न निष्प्रयोजनानुवादकत्वम्, (१०४) सप्र-

---

वादकच आहे. (९६) कारण, शब्दप्रवृत्ति शक्त्यादिकांच्या ग्रहामुळें होत असते आणि शक्त्यादिकांचा ग्रह सत्त्वाच्या प्रत्यक्षामुळें होत असतो. सत्त्वाच्या प्रत्यक्षावांचून सत्त्वप्रत्यक्षमूलक असलेला शक्त्यादिकांचा ग्रह संभवत नाही आणि शक्त्यादिग्रहावांचून शक्त्यादिग्रहमूलक असलेली शब्दप्रवृत्ति संभवत नाही. शक्ति म्ह० पद आणि पदार्थ यांचा वाच्यवाचकभावरूप संबंध. अमुक शब्दाचा अमुक अर्थ असें कळल्यावर म्ह० शक्तिग्रह झाल्यावरच मनुष्य त्या त्या पदाचा त्या त्या अर्थी व्यवहारामधें प्रयोग करीत असतो. म्हणून शक्तिग्रहापूर्वी पदार्थ जें सत्यत्व तें कळलें पाहिजे. सत्यत्व कळलें तर सत्यपदाचा शक्तिग्रह होईल आणि शक्तिग्रह झाला तर 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि पदांचा उच्चार होईल किंवा त्या वाक्याचा अर्थ कळेल. एवंच 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि श्रुतीला सत्त्वप्रत्यक्षसापेक्षता आहे. (९७) 'अत एव' याचा अन्वय 'इति वाचस्पतिमतमपि एतमर्थं संवादयति' या वाक्यावर आहे. आणि त्यांच्यामधील पंक्ति वाचस्पतींचें मत सांगणारी आहे. 'अत एव वाचस्पतिमतमपि एतमर्थं संवादयति' म्ह० सत्यत्वश्रुति सापेक्षानुवादक आहे या म्हणण्याला वाचस्पतिमताचीहि संमति मिळते. आमचें विधान आणि वाचस्पतिमत यांचा संवाद आहे. वाचस्पति म्हणतात (ब्र. सू. १।३।३३)– ज्या वाक्याच्या अर्थाला इतर प्रमाणाचा संवाद असेल म्ह० वाक्यावरून कळणारा अर्थ इतर प्रमाणानें कळत असेल त्या वाक्याचा तो अर्थ जसा प्रमाणांतरावरून सिद्ध होतो तसा तो अर्थवादवाक्यावरूनहि सिद्ध होतो. (९८) कारण, प्रमाणान्तर आणि अर्थवाद या परस्परसापेक्ष नसलेल्या दोघांची प्रवृत्ति एकाच अर्थावर असते. प्रत्यक्ष आणि अनुमान हीं दोन्ही परस्परसापेक्ष नसलीं तरी जशीं एकाच अर्थी प्रवृत्त होऊं शकतात म्ह० जी गोष्ट प्रत्यक्षानें सिद्ध असते तीच गोष्ट अनुमानानेंहि सिद्ध होते, परंतु अनुमान प्रत्यक्षाचें अनुवादक नसतें, तसाच अर्थवादहि प्रमाणसिद्धाचा बोधक असला तरी तो प्रमाणान्तरसिद्धाचा अनुवादक नव्हे. (९९) तर मग अर्थवाद हा अनुवादक आहे असें म्हणतात तें कसें ? या प्रश्नाचें उत्तर असें कीं– प्रमात्याच्या दृष्टीनें अर्थवादाला अनुवादकत्व असतें. प्रमाता म्ह० अर्थवाद उच्चारणारा, अर्थवादावरून त्याचा अर्थ लक्षांत घेणारा. (१००) प्रमात्याला जन्मतःच कांही व्युत्पत्ति म्ह० पदपदार्थसंबन्धाचें ज्ञान नसतें. त्यामुळें त्याला प्रथमतः प्रत्यक्षादिकांवरून जसा यथार्थरितीनें अर्थ कळतो तसा आम्नायावरून तो अर्थ त्याला कळत नाही. कारण, आम्नायाचा अर्थ कळायला व्युत्पत्तीची म्ह० पदपदार्थसंबंधज्ञानाची अपेक्षा असते. आम्नायांतील पदें, त्यांचा अर्थ आणि संबंध यांचें ज्ञान प्रमात्याला प्रत्यक्षादिकांवरून होतें आणि नंतर त्याला आम्नायाचा अर्थ कळतो. म्हणून प्रमात्याच्या दृष्टीनें अर्थवाद अनुवादक असतो. वास्तविक अर्थवाद अनुवादक असतो असें नाही. (१०१) या वाचस्पतिमताशीं अस्मदुक्त अर्थाचा संवाद आहे. (१०२) या वाचस्पतिग्रंथानें आम्नायाला व्युत्पत्तीची अपेक्षा असल्यानें तो प्रत्यक्षसापेक्ष आहे असेंच सांगितलें आहे. तात्पर्य, 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि जगत्सत्यत्वश्रुति सापेक्षानुवादकच आहे.

(१०३) प्रतिवादी— विश्वसत्यत्ववाक्य निष्प्रयोजन म्ह० निष्फळ अर्थाचें अनुवादक आहे असें म्हणतां येणार नाही. अनुवादक असेल पण निष्प्रयोजनानुवादक नाही. केलेला अनुवाद निष्फळ नाही. कारण, वादिविप्रतिपत्तीचा निरास हें त्याचें प्रयोजन संभवतें. विश्वाच्या सत्यत्वाविषयीं वादिविप्रतिपत्ति आहे, तिचा निरास तें वाक्य करतें. (१०४) आतां 'विश्वं सत्यम्' या वाक्याला सप्रयोजनानुवादकत्व

योजनानुवादकत्वं तु न स्वार्थपरत्वविरोधि, (१०५) विद्वद्वाक्ये समुदायद्वित्वापादनरूपप्रयोजनवत्त्वेनानुवाद्यस्वार्थपरताया दृष्टत्वात् । (१०६) अत एव तत्र वाक्यैकवाक्यतोक्ता, अन्यथा अर्थवादवत् पदैकवाक्यतैव स्यादिति- वाच्यम्; (१०७) प्रत्यक्षसिद्धे वादिविप्रतिपत्तिनिरासरूपप्रयोजनवत्त्वेन प्रमाणान्तरस्य सप्रयोजनतया स्वार्थपरत्वोक्तौ (१०८) 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्'

येईल, पण तें वाक्याच्या स्वार्थपरत्वाशीं विरोधी नाही. अनुवादक असलें तरी तें वाक्य स्वार्थपर आहे. (१०५) उदाहरण– 'य एवं विद्वान् पौर्णमासीं यजते' 'य एवं विद्वान् अमावास्यां यजते' हीं दोन विद्वद्वाक्यें आहेत. या वाक्यांमधें 'विद्वान्' हा शब्द आहे म्हणून यांना विद्वद्वाक्य असें म्हणण्याचा संकेत आहे. पौर्णमासी–इष्टीमधें आग्नेययाग, उपांशुयाग आणि अग्नीषोमीययाग असे तीन प्रधान याग आहेत. पहिल्या विद्वद्वाक्यांतील पौर्णमासीशब्दानें तीन प्रधानांचा समुदाय धरला आहे. पौर्णमासी म्ह० तीन प्रधानांचा समुदाय. अमावास्या–इष्टीमधें आग्नेययाग, ऐन्द्रदधियाग आणि ऐन्द्रपयोयाग असे तीन प्रधान याग आहेत. दुसऱ्या विद्वद्वाक्यांतील अमावास्याशब्दानें दुसरा तीन प्रधानांचा समुदाय धरला आहे. अमावास्या म्ह० दुसरा प्रधानत्रयसमुदाय. या दोन विद्वद्वाक्यांनीं समुदायद्वित्वाचें आपादन केलें आहे म्ह० एकूण प्रधानयाग सहा असले तरी त्यांचे दोन समुदाय दोन विद्वद्वाक्यांनीं बनविले. अर्थात् विद्वद्वाक्य समुदायद्वित्वापादनरूपप्रयोजनवान् झालें. दोन समुदाय बनविणें हें त्या वाक्यांचें प्रयोजन आहे. 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' या फलवाक्यामधें 'दर्शपूर्णमासाभ्याम्' असें द्विवचन आहे. प्रधानयाग एकूण सहा असल्यानें तें द्विवचन जुळत नाही. द्विवचन जुळावें म्हणून दोन्ही विद्वद्वाक्यांनीं दोन समुदाय सिद्ध केले. त्यामुळें 'दर्शपूर्णमासाभ्याम्' या द्विवचनाची उपपत्ति लागते. आतां विद्वद्वाक्यांनीं ज्या षड्यागांचे दोन समुदाय सिद्ध केले ते पूर्वी अज्ञात नसून प्रमाणान्तरानें ज्ञात आहेत. मात्र समुदायत्वानें ज्ञात नसून षट्त्वानें ज्ञात आहेत. 'आग्नेयोऽष्टाकपालोऽमावास्यायां पौर्णमास्यां चाच्युतो भवति, अग्नीषोमीयमेकादशकपालम्, उपांशुयाजमन्तरा यजति, ऐन्द्रं दध्यमावास्यायाम्, ऐन्द्रं पयोऽमावास्यायाम्' या वाक्यांतरानें सहाहि याग सिद्धच आहेत. म्हणून विद्वद्वाक्यांचा जो स्वार्थ म्हणजे समुदायद्वय तो अन्यप्रमाणसिद्ध असल्यानें अनुवाद्य आहे. अर्थात् विद्वद्वाक्य अनुवाद्यस्वार्थपर आहे. परंतु तें समुदायद्वित्वापादनरूपप्रयोजनवान् आहे. म्हणजे तें विद्वद्वाक्य अनुवादक असलें तरी सप्रयोजनानुवादक आहे. म्हणून तें स्वार्थपरच आहे. तात्पर्य, सप्रयोजनानुवादकत्व असलें तरी स्वार्थपरता विद्वद्वाक्याला दृष्ट आहे. म्हणून स्वार्थपरत्वाला विरोध नाही. (१०६) अत एव म्ह० स्वार्थपर आहे म्हणूनच त्या विद्वद्वाक्याची दर्शपूर्णमासवाक्याशीं वाक्यैकवाक्यता मीमांसकांनीं सांगितली आहे. स्वार्थपरता नसती तर अर्थवादवाक्याप्रमाणें पदैकवाक्यताच सांगितली असती. दोन वाक्यार्थांचा अन्वय होऊन दोन वाक्यांची जी एकवाक्यता असते तिला वाक्यैकवाक्यता म्हणतात. आणि पदार्थद्वारा अनेक पदांची किंवा दोन वाक्यांची जी एकवाक्यता तिला पदैकवाक्यता म्हणतात. वाक्यार्थद्वारा एकवाक्यता ती वाक्यैकवाक्यता आणि पदार्थद्वारा जी एकवाक्यता ती पदैकवाक्यता. अर्थवादवाक्याचा लक्षणेनें स्तुति किंवा निंदा असा जो अर्थ होत असतो तो पदार्थ आहे, वाक्यार्थ नव्हे. म्हणून अर्थवादाची विधिवाक्याशीं पदैकवाक्यता असते असें मीमांसकांचें मत आहे. एकूण प्रतिवादीचें म्हणणें असें कीं, विश्वसत्यत्वश्रुति अनुवादक असली तरी ती सप्रयोजनानुवादक असल्यानें स्वार्थपरच आहे म्ह० ती श्रुति विश्वसत्यत्वाचें प्रतिपादन करतेच. (१०७) वादी— इति न च वाच्यम्. कारण, विश्वसत्यत्व प्रत्यक्षसिद्ध असलें तरी त्याविषयीं शास्त्रकारांमधें विप्रतिपत्ति आहे. तिचा निरास करणें हें प्रयोजन म्ह० उपयोग असल्यामुळें 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि प्रमाणान्तराला सप्रयोजनता म्ह० सफलता येते म्हणून 'विश्वं सत्यम्' इत्यादिकाला स्वार्थपरता येते असें म्हटलें तर म्ह० वाक्यानें केलेला अनुवाद जर सफल असेल तर त्या वाक्याला स्वार्थपर मानावें असें म्हणावयाचें असेल तर (१०८) 'अग्निर्हिमस्य भेषजम्' इत्यादि वाक्य देखील त्याच वादिविप्रतिपत्तिनिरास इत्यादि प्रयोजनानें

इत्याद्यपि तेनैव प्रयोजनेन सप्रयोजनं स्वार्थपरं च स्यात् । (१०९) तथा च न प्रत्यक्षसिद्धे वादिविप्रतिपत्तिनिरासार्थमन्यापेक्षा, (११०) दृष्टान्ते तु समुदायानुवादेन द्वित्वसंपादनस्योद्देश्यस्यान्यतो लब्धुमशक्यतया (१११) तेन प्रयोजनेन स्वार्थपरत्वस्य वक्तुं शक्यत्वात् । (११२) एतदभिप्रायं च पूर्वोक्तं नयविवेकवाक्यम् । (११३) न च- अनुवादत्वेऽपि नैष्फल्यमात्रम् , न त्वप्रामाण्यम् , याथार्थ्यमेव प्रामाण्यम् , न त्वनधिगतार्थत्वे सति याथार्थ्यमिति- वाच्यम् ; (११४) तात्पर्यविषये शब्दः प्रमाणम् , 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' इत्यभियुक्ताभ्युपगमात् , अन्यथा स्वाध्यायविधिग्रहणानुपपत्तेरुक्तत्वाच्च । (११५) न ह्यन्यतः सिद्धेऽर्थे शास्त्रतात्पर्यम् , अतो न तत्र प्रामाण्यम् । (११६) यदाहुर्भट्टाचार्याः- 'अप्राप्ते शास्त्रमर्थवत्' इति । (११७) ननु-

---

सप्रयोजन म्हणतां येईल आणि स्वार्थपर आहे असेंहि म्हणावें लागेल. परंतु तसें कोणीच मानीत नाही. (१०९) प्रत्यक्षसिद्धपदार्थाला वादिविप्रतिपत्तीच्या निरासाकरितां दुसऱ्या प्रमाणाची अपेक्षा नसते. (११०) आतां विद्वद्वाक्याचा जो दृष्टांत दिला त्याची तऱ्हा निराळी आहे. विद्वद्वाक्याचें उद्देश्य समुदायांचा अनुवाद करून सहा यागांच्या द्वित्वाचें संपादन करणें हें आहे म्ह० त्या वाक्याला सहा यागांचे दोन समुदाय सिद्ध करावयाचे आहेत. आणि तें तर इतर प्रमाणानें लब्धुं अशक्य म्ह० जाणणें अशक्य आहे. म्हणून (१११) त्या द्वित्वसंपादनरूप प्रयोजनामुळें विद्वद्वाक्याला स्वार्थपरत्व वक्तुं शक्य आहे. (११२) याच अभिप्रायानें म्ह० सप्रयोजनानुवाद धरूनच पूर्वीं प्रतिवादीनें मांडलेलें नयविवेकग्रंथांतील वाक्य आहे. म्हणजे आम्हांला नयविवेकाचा विरोध नाही.

(११३) प्रतिवादी— विश्वसत्यत्ववाक्य जरी अनुवाद असलें तरी फार तर निष्फलता येईल, अप्रामाण्य तर येत नाही ना ? यथार्थ असतें तें प्रमाण असतें. प्रामाण्य म्ह० नुसतें याथार्थ्य. प्रामाण्य म्हणजे 'अनधिगतार्थत्वे सति याथार्थ्यम्' नव्हे. म्हणजे ज्याचा अर्थ इतर प्रमाणानें अनधिगत म्ह० अज्ञात असतो आणि जें यथार्थ असतें तें प्रमाण असें नव्हे. 'विश्वं सत्यम्' हें वाक्य अनधिगतार्थ नाही, अधिगतार्थ आहे. परंतु तें यथार्थ आहे. अर्थात् तें प्रमाण आहे, अप्रमाण नव्हे. म्हणून विश्व सत्यच ठरतें. (११४) वादी— तसें नाही. नुसत्या याथार्थ्यानें प्रामाण्य येत नाही. कोणतेंहि वाक्य यथार्थ असलें तरी प्रमाण असतेंच असें नाही. ज्या शब्दाच्या तात्पर्याचा जो विषय असतो त्या विषयाच्या संबंधानेंच तो शब्द प्रमाण असतो. 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' असा शबराचार्यादि अभियुक्तांचा अभ्युपगम आहे. शब्दाला तात्पर्यार्थीं प्रामाण्य असतें असें जर मानलें नाही तर 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' या स्वाध्यायविधीनें बऱ्याच वेदवाक्यांच्या ग्रहणाची अनुपपत्ति येईल म्हणजे स्वाध्यायविधीवरून त्या वेदवाक्यांच्या अध्ययनाकडे पुरुषप्रवृत्ति होणार नाही ही गोष्ट आम्हीं पूर्वीं सांगितलीच आहे. (११५) याचें कारण असें आहे कीं, अन्य प्रमाणानें सिद्ध होणाऱ्या अर्थावर शास्त्राचें तात्पर्य नसतें. म्हणून त्या अर्थीं शास्त्रवाक्याला प्रामाण्य नसतें. (११६) भट्टाचार्य कुमारिलांनीं 'अप्राप्ते शास्त्रमर्थवत्' म्ह० जी गोष्ट इतर प्रमाणांनीं अप्राप्त म्ह० अज्ञात असते त्या गोष्टीचें विधान करण्यानेंच शास्त्राला अर्थवत्ता म्ह० सार्थकत्व येतें असें याचकरितां म्हटलें आहे. एवंच 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि वाक्याचें तात्पर्य विश्वसत्यत्वावर नसल्यानें तात्पर्यविषय नसलेल्या त्या अर्थामुळें सार्थकत्वहि येणार नाही आणि प्रामाण्यहि येणार नाही.

(११७) प्रतिवादी-- 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि वाक्यानें जरी प्रत्यक्षसिद्ध सत्त्वाचा अनुवाद केलेला असला तरी हा अनुवाद 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' यासारखा स्तुतीकरितां नाही, किंवा 'दध्ना जुहोति' याप्रमाणें इतराचें विधान करण्याकरितांहि नाही. 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' हें वाक्य वायुदेवतेचें क्षेपिष्ठत्व म्ह० तीव्रवेगवत्त्व सांगत आहे. पण तें लोकसिद्ध आहे. म्हणून तें वाक्य लोकसिद्धाचा अनुवाद आहे आणि तो अनुवाद 'वायव्यं श्वेतमालभेत भूतिकामः' 'ज्याला भूति म्ह० ऐश्वर्य मिळविण्याची

अयमनुवादः न 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' इत्यादिवत् स्तुत्यर्थः, न वा 'दध्ना जुहोति' इत्यादिवदन्यविधानार्थः, (११८) अनुवाद्यत्वेऽप्यन्यविधानाय प्रमाणानूदितस्य तात्त्विकत्वनियमात्। (११९) न हि 'व्रीहीन् प्रोक्षति' इत्यादावारोपितव्रीह्यादेर्धीः, अनुवाद्यस्यासत्त्वे ह्याश्रयासिद्धौ धर्मधर्मिसंसर्गरूपानुमितिवेद्य इवानुवाद्यविधेयसंसर्गरूपवाक्यार्थो बाधितः स्यात्- (१२०) इति

इच्छा असेल त्यानें वायुदेवतेकरितां श्वेत पशूचें आलभन करावें म्ह० पशुयाग करावा' या वाक्यानें सांगितलेल्या वायुदेवताक श्वेत पशूची स्तुति करण्याकरितां आहे. परंतु विश्वाच्या प्रत्यक्षसिद्धसत्त्वाचा अनुवाद स्तुतीकरितां नाही. 'दध्ना जुहोति' या वाक्यांतील जुहोति हा 'हु' धातु पूर्वीच्या वाक्यानें सांगितलेल्या अग्निहोत्रहोमाचा अनुवाद करीत आहे. आणि तो अनुवाद दधि या इतर पदार्थाचें करणत्वानें विधान करण्याकरितां आहे म्ह० प्राप्त होमाच्या उद्देशानें दधीचें करणत्वानें विधान करण्याकरितां आहे. तसें 'विश्वं सत्यम्' हें वाक्य नाही. (११८) आतां घटकाभर विश्वसत्यत्व अनुवाद्य आहे असें धरलें तरी देखील म्ह० 'विश्वं सत्यम्' हें वाक्य अन्याचें विधान करण्याकरितां विश्वसत्यत्वाचा अनुवाद करीत आहे असें धरलें तरी देखील 'अन्यविधानाय प्रमाणेन अनूदितस्य तात्त्विकत्त्वम्' म्ह० 'इतराचें विधान करण्याकरितां जरी अनुवाद असला तरी तो जर प्रमाणानें असला म्ह० प्रमाणसिद्ध असला तर तो तात्त्विक असतो' असा नियम आहे. म्हणून विश्वाचें सत्यत्व तात्त्विक आहे. (११९) असें पहा कीं- 'व्रीहीन् प्रोक्षति' इत्यादि वाक्यामधील 'व्रीहीन्' या पदावरून जें व्रीहींचें ज्ञान होतें तें सत्य व्रीहींचेंच असतें, आरोपित म्ह० ज्यांच्यावर व्रीहित्वाचा आरोप झाला आहे अशा खोटया व्रीहींचें ज्ञान नसतें. व्रीहींचा अनुवाद-करून प्रोक्षणाचें विधान तें वाक्य करतें. व्रीहि अनुवाद्य आहेत. अनुवाद्यपदार्थ जर नसेलच तर 'अनुवाद्यविधेयसंसर्ग' अशा स्वरूपाचा जो वाक्यार्थ तो बाधित होईल. 'व्रीहीन् प्रोक्षति' हें वाक्य व्रीहि या अनुवाद्याचा प्रोक्षण या विधेयाशीं असलेला संस्कारसंस्कार्यरूपसंसर्ग म्ह० थोडक्यांत संस्कार्यत्वरूप संसर्ग सांगत आहे. अर्थात् वाक्यार्थ संसर्गरूप आहे. कोणी वाक्यार्थ विशिष्टरूपहि मानतात. असो. तर हा संसर्गरूप वाक्यार्थ बाधित होईल. जर व्रीहिरूप संस्कार्य आणि प्रोक्षणरूप संस्कार हे असत् असतील तर त्यांच्या संसर्गाचा बाध झाला, वाक्यार्थ बाधित झाला. 'असतोः संसर्गो नास्ति' असा बाध. उदाहरणार्थ- आश्रयासिद्धि असल्यास धर्मधर्मिसंसर्गरूप जो अनुमितिवेद्य पदार्थ तो बाधित होतो. 'गगनारविन्दं सुरभि, अरविन्दत्वात्' असें अनुमान धरलें. येथें गगनारविन्द म्ह० गगनीयत्वविशिष्ट-अरविन्दत्वविशिष्ट म्ह० आकाशकमळ हा पक्ष. सुरभित्व म्ह० सुगंधीपणा साध्य. या अनुमानामुळें 'गगनारविन्दं सुरभि' इत्याकारक अनुमिति होईल. वेद्य म्ह० वेदनविषय, ज्ञानविषय. आणि अनुमितिवेद्य म्ह० अनुमितिविषय धर्मधर्मिसंसर्ग. 'पर्वतो वह्निमान्' या अनुमितीमधें पर्वत हा धर्मी म्हणून भासत आहे आणि पर्वतत्व हा धर्म म्हणून भासत आहे. धर्मी पर्वतव्यक्ति आणि धर्म पर्वतत्व यांचा संसर्ग समवाय हा 'पर्वतो वह्निमान्' या अनुमितीचा वेद्य आहे. तो बाधित होत नाही. तो तात्त्विक आहे. पर्वतत्वविशिष्ट पर्वत हा आश्रय म्ह० धर्मी प्रत्यक्षसिद्ध आहे म्ह० प्रमाणसिद्ध आहे. येथें आश्रयासिद्धि नाही. 'पक्षे पक्षतावच्छेदकाभाव' म्हणजे आश्रयासिद्धि. 'गगनारविन्दं सुरभि' या अनुमितीमधें अरविन्द हा धर्मी असून पक्षतावच्छेदकधर्म गगनीयत्वविशिष्ट अरविन्दत्व किंवा संक्षेपानें गगनीयत्व हा आहे. पण यांचा संसर्ग नाही. अरविन्दावर गगनीयत्वाचा अभाव आहे म्ह० येथें आश्रयासिद्धि आहे. म्हणून येथें 'गगनारविन्दं सुरभि' इत्याकारक अनुमितीचा वेद्य जो धर्मधर्मिसंसर्ग तो बाधित होतो. तात्पर्य, विश्वसत्यत्व अनुवाद्य असलें तरी तें प्रमाणाचें अनुवाद्य आहे म्हणून तें तात्त्विक आहे. (१२०) वादी--इति चेत्, न. कां तर हा विश्वसत्यत्वाचा अनुवाद अप्राप्त-अन्य-प्राप्त्यर्थ आहे. 'आपो न प्रमिणन्ति' या वाक्यानें ज्ञानाचा निषेध करावयाचा आहे. तो निषेध इतर प्रमाणानें अप्राप्त आहे. देवांना कळेलच असें माणसांना वाटणार. त्या अप्राप्त आणि सत्यत्वाहून अन्य असलेल्या ज्ञाननिषेधाची प्राप्ति व्हावी म्ह० ज्ञानाचा निषेध करतां यावा म्हणून ज्ञानादिविश्वाच्या

चेत्, न, अस्यानुवादस्याप्राप्तान्यप्राप्त्यर्थत्वात्। (१२१) न च प्रमाणानूदितस्य तात्त्विकत्वनियमः, (१२२) स्वप्नाध्याये, शुक्तौ 'नेदं रजतम्' इति वाक्ये च व्यभिचारात्। (१२३) अथ तत्र ज्ञानविषयतया निषेध्यतया चानुवाद इति न तात्त्विकत्वम्, (१२४) तर्हि प्रकृतेऽपि 'नेह नाना' इति निषेधार्थत्वादस्यानुवादस्य न तात्त्विकत्वमिति गृहाण। (१२५) अत एव न वाक्यार्थस्यासत्त्वप्रसङ्गः, तात्पर्यविषयस्य सत्त्वात्। (१२६) अथ- 'किंचन' इत्यनेनैवानुवादस्य कृतत्वात् किमधिकेन? - (१२७) इति चेत्, न, सामान्यतो निषेधस्य हि 'किंचन' इत्यनेन निषेध्यसमर्पणेऽपि विशिष्य निषेधे विशिष्य निषेध्यसमर्पणस्योपयोगात्। (१२८) अथ- निषेधवाक्यस्य न निषेध्य-

---

लोकसिद्ध सत्यत्वाचा 'विश्वं सत्यम्' या वाक्यानें अनुवाद केला आहे. (१२१) प्रतिवादीचें म्हणणें कीं- 'जो प्रमाणानें अनूदित असेल म्ह० ज्याचा अनुवाद प्रमाणसिद्ध असेल तें तात्त्विक असतें' असा नियम आहे. पण तसा नियम नाही. प्रमाणानूदिताच्या तात्त्विकत्वाचा नियम नाही. (१२२) स्वप्नाध्यायावर व्यभिचार येतो आणि शुक्ति समोर असतांना 'नेदं रजतम्' असें उच्चारलेलें जें वाक्य त्याच्यावरहि व्यभिचार येतो. स्वप्नाध्यायामधें असें सांगितलें आहे कीं- "स्वप्नामधें 'वराह एनं हन्ति' म्ह० आपल्यावर रानडुकर चाल करून येतें असें दिसलें किंवा काळमुखी वानर दात खात आपल्यावर रागानें धावून येत आहे असें दिसलें तर आपल्याला मरण लौकर येणार असें समजावें इ०". तात्पर्य, स्वप्नाध्यायामधें स्वप्नांतील पदार्थ उद्देश्य धरून जागृतीमधील इष्टानिष्टफलांचें विधान केलेलें आहे. आणि स्वप्नाध्याय ऋषिप्रणीत असून किंबहुना ऐतरेयारण्यकादि वेदानेंच सांगितलेला असल्यानें प्रमाण आहे. स्वाप्नपदार्थ तर तात्त्विक नसलात, प्रमाणानूदित असूनहि तात्त्विक नसतात. प्रमाणानें अनूदित स्वाप्नपदार्थांवर तात्त्विकत्व हें साध्य नसून प्रमाणानूदितत्व हा हेतु आहे. म्हणून व्यभिचार आला. 'नेदं रजतम्' या वाक्यामधें निषेध विधेय असून इदं उद्देश्य आहे आणि रजत अनुवाद्य आहे, पण तें तात्त्विक नाही. म्हणून 'नेदं रजतम्' या वाक्यावरहि व्यभिचार आला.

(१२३) प्रतिवादी-- स्वप्नाध्यायामधें स्वाप्नपदार्थांचा अनुवाद आहे, परंतु तो ज्ञानविषयतया आहे. म्हणजे वास्तविक स्वाप्नपदार्थ उद्देश्य नसून त्यांचें ज्ञान उद्देश्य आहे आणि त्या ज्ञानाचा विषय स्वाप्नपदार्थ आहे. म्हणून स्वाप्नपदार्थ तात्त्विक नसले तरी दोष येत नाही. मुख्य उद्देश्य जें ज्ञान तें तात्त्विकच आहे. तसेंच 'नेदं रजतम्' यामधें रजताचा अनुवाद आहे पण तो निषेध्यतया आहे, उपादेयत्वानें नाही. म्हणून रजताला तात्त्विकत्व येत नसलें तरी दोष येत नाही. परंतु 'विश्वं सत्यम्' यामधें सत्यत्वाचा अनुवाद ज्ञानविषयत्वानें पण नाही आणि निषेध्यत्वानेंहि नाही. (१२४) वादी— निषेध्यत्वानें अनुवाद असल्यास तात्त्विकत्व नसतें हें जर मान्य असेल तर 'नेह नानाऽस्ति किंचन' या वाक्यांतील 'नाना किंचन' या पदांनीं जो द्वैताचा अनुवाद केला आहे तोहि निषेधाकरितांच आहे. अर्थात् द्वैताचा अनुवाद निषेध्यतयाच आहे. म्हणून द्वैताला तात्त्विकत्व येत नाही हें आपण लक्षांत घ्याल अशी आशा आहे. (१२५) सत्यत्वाचा अनुवाद निषेधाकरितां आहे म्हणूनच 'नेह नाना' या वाक्याच्या अर्थाला असत् मानण्याचा प्रसंग येत नाही. कारण, तात्पर्याचा विषय जो द्वैतनिषेध त्याला सत्यत्वच आहे. म्हणून द्वैतनिषेधरूप वाक्यार्थाला असत्यत्व नाही. (१२६) प्रतिवादी-- निषेधाकरितां निषेध्याचा अनुवाद पाहिजे. पण तो 'नेह नानाऽस्ति किंचन' या वाक्यापैकीं 'किंचन' या पदानें केलाच आहे. मग 'नाना' हें पद किंवा 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि वाक्य अधिक कशाला पाहिजे? (१२७) वादी-- सामान्यरूपानें केलेल्या निषेधाच्या निषेध्याचें समर्पण 'किंचन' असें सामान्यरूपानेंच केलें असलें तरी विशेषरूपानें निषेध करण्याकरितां विशेषरूपानेंच निषेध्याचें समर्पण उपयोगी पडेल. आणि अशा विशेषरूपानें निषेध्यसमर्पण करण्याकरितांच अधिक शब्द आहे.

(१२८) प्रतिवादी-- निषेध्याचें समर्पण करण्याकरितां निषेधवाक्याला निराळ्या वाक्याची अपेक्षा

समर्पकवाक्यान्तरापेक्षा; (१२९) अन्यथा 'न कलञ्जं भक्षयेत्' इत्यादावपि निषेध्यसमर्पणार्थं 'कलञ्जं भक्षयेत्' इत्यादिवाक्यान्तरसापेक्षत्वप्रसङ्गः- (१३०) इति चेत्, न, सर्वत्रापेक्षानियमाभावात्, सति संभवे प्रकृते त्यागायोगात्, (१३१) 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' इत्यादौ वाक्यान्तरप्राप्तस्य निषेधदर्शनाच्च। (१३२) न च तद्वदेव विकल्पापत्तिः, सिद्धे वस्तुनि विकल्पायोगात्, (१३३) ग्रहणाग्रहणवाक्ययोरुभयोरपि मानान्तराप्राप्तविषयत्वेन तुल्यबलत्ववत् (१३४) इह सत्त्वश्रुतेर्मानान्तरप्राप्तविषयत्वेन निषेधश्रुतेश्चाप्राप्तविषयत्वेन तुल्यबलत्वाभावाच्च। (१३५) अत एव निषेधवाक्यप्राबल्यात्तदनुरोधेनेतरन्नीयते।

नसते. (१२९) वाक्यान्तराची अपेक्षा मानली तर 'न कलञ्जं भक्षयेत्- कलञ्ज म्ह० विषारी पाणी दिलेल्या बाणानें मारलेल्या पशूचें मांस खाऊं नये' इत्यादि निषेधवाक्याला देखील 'कलञ्जं भक्षयेत्' अशा एखाद्या निराळ्या वाक्याची अपेक्षा असते असें मानण्याचा प्रसंग येईल. (१३०) वादी-- सगळ्याच निषेधवाक्यांना निषेध्याच्या ज्ञानाकरितां वाक्यान्तराची अपेक्षा असते असा नियम नाही. पण जेथें तसें वाक्यान्तर असेल तेथें अर्थात् 'नेह नाना' या प्रकृतस्थळीं किंवा अशाच दुसऱ्या स्थळीं निषेध्य-समर्पकवाक्याचा त्याग करणें अयुक्त आहे. 'अपेक्षा-नियमाभावात्' या सामासिक पदाचीं अपेक्षा, नियम, अभाव अशीं पोटपदें धरून वरील अर्थ केला आहे. परंतु अपेक्षा, अनियम, अभाव अशीं पोटपदें धरून अर्थ करणें अधिक बरें असें वाटतें. यापक्षीं असा अर्थ- 'वाक्यान्तराची अपेक्षा कोणत्याच निषेध-वाक्याला नसते असा नियम नाही. वाक्यान्तर नसलें तरी चालेल पण असल्यास तें टाकणें योग्य नव्हे' इतकाच फरक. इतर सर्व सारखेंच आहे. (१३१) आणि 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या वाक्यामध्यें 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या वाक्यान्तरानें अतिरात्र नांवाच्या ज्योतिष्टोमामध्यें प्राप्त जो षोडशी नांवाचा सोळावा सोमग्रह त्याचा निषेध केलेला दिसत आहे. येथें निषेध्यसमर्पक वाक्यान्तर आहे. त्याचा त्याग न करतां त्याची अपेक्षा मानाव-याची. त्याचप्रमाणें 'नेह नाना' या निषेधवाक्याला 'नाना' किंवा 'विश्वं सत्यम्' इत्यादिकाची अपेक्षा आहे असें समजावें.

(१३२) प्रतिवादी-- तर मग 'गृह्णाति' 'न गृह्णाति' या स्थळीं जसा षोडशिग्रहणाचा विकल्प सिद्ध होतो तसा 'विश्वं सत्यम्' 'नेह नाना' या स्थळीं देखील विश्वमिथ्यात्वाचा विकल्प मानण्याची आपत्ति येईल. एक वेदवाक्य षोडशिग्रहाचें ग्रहण सांगतें, दुसरें वेदवाक्य षोडशिग्रहाचें ग्रहण करूं नये असें सांगतें. दोन्ही वेदवाक्येंच. एकाला प्रमाण मानून दुसऱ्याला अप्रमाण म्हणण्याची सोय नाही. भावाभावांचा समुच्चय होत नाही. अर्थात् विकल्पच मानावा लागतो. विश्वमिथ्यात्वाचाहि तसाच विकल्प मानावा लागेल. वादी-- विकल्प कर्मामध्यें संभवतो. कर्म हें साध्य असतें, सिद्ध नसतें. परंतु जो पदार्थ सिद्ध असतो, साध्य नसतो, त्याचा विकल्प असणें अशक्य आहे. बाबा आठले, हा कऱ्हाडहून पंढरपूरला पायीं जाईल, मोटारनें जाईल किंवा मुळीं जाणारच नाही हें ठीक आहे. पण लोखंडाचा गोळा हा कदाचित् लोखंड असेल, कदाचित् बर्फ असेल किंवा लाडू असेल हें म्हणणें चुकीचें आहे. (१३३) षोडशिग्रहणाग्रहण-वाक्यांची गोष्ट निराळी आहे. दोन्ही वाक्यांच्या विषयांची म्ह० ग्रहणाची आणि ग्रहणाभावाची प्राप्ति प्रमाणान्तरानें नाही. त्यामुळें दोन्ही वाक्यें तुल्यबल आहेत. म्हणून ग्रहणाग्रहणांचा विकल्प मानणें भाग आहे. (१३४) परंतु प्रकृत उदाहरणीं जगत्सत्यत्व-श्रुतीचा विषय मानान्तरानें प्राप्त आहे, आणि निषेध-श्रुतीचा विषय मात्र मानान्तरानें अप्राप्त आहे. म्हणून 'विश्वं सत्यम्' आणि 'नेह नाना' या दोन वाक्यांना तुल्यबलत्व नाही. हीं वाक्यें तुल्यबल नसल्यामुळें एक प्रबल आणि दुसरें दुर्बल असेंच मानावें लागेल. (१३५) पैकीं 'नेह नाना' या निषेध-वाक्याचा विषय मानान्तरानें अप्राप्त असल्यानें त्याचें प्राबल्य सिद्ध होतें आणि ज्याचा विषय मानान्तरानें

(१३६) अथ– अप्राप्तान्यप्राप्त्यर्थत्वेऽप्यलौकिकस्य ' आपश्च न प्रमिणन्ति ' इत्यादिपदार्थसंसर्गस्य विधेयस्य सत्त्वान्न निषेध्यार्थानुवादकत्वम्– (१३७) इति चेत्, न, तदन्यपरत्वस्य प्रागेवोक्तत्वात् । (१३८) ननु ' यत्तन्न ' इतिनिषेधानुवादलिङ्गाभावान्नानुवादः, (१३९) न, यत्किंचिल्लिङ्गाभावेन लैङ्गिकाभावस्य वक्तुमशक्यत्वात् । (१४०) ननु– तर्हि ' तत्सत्यम् ' इत्याद्यपि ' न सत्तन्नासदुच्यते ' इति, ' असद्वा इदमग्र आसीत् ' इति च निषेधाय (१४१) ' सन् घटः ' ' सद्घटज्ञानम् ' ' सत्सुखस्फुरणम् ' इत्यादिसिद्धब्रह्मसत्त्वानुवादि स्यात्– (१४२) इति चेत्, न, ब्रह्मत्वसामानाधिकरण्येन सत्त्वस्य प्रत्यक्षादिभ्योऽप्राप्तेः (१४३) शून्यवादप्रसङ्गेन तस्य निषेधायोगाच्च, (१४४) ' इदं सर्वं

प्राप्त आहे अशा ' विश्वं सत्यम् ' या वाक्याचें दौर्बल्य ठरतें. म्हणून ' नेह नाना ' या वाक्याच्या अनुरोधानेंच ' विश्वं सत्यम् ' हें इतर वाक्य लावलें पाहिजे.

(१३६) प्रतिवादी— मानान्तरानें अप्राप्त असलेला जो अन्य म्ह० द्वैतनिषेध त्याची प्राप्ति होण्याकरितां म्हणजे सिद्धि होण्याकरितां म्ह० ज्ञान होण्याकरितां जरी द्वैतविषयक वाक्य असलें तरी द्वैतविषयक वाक्यांतील विधेय असलेला जो ' आपश्च न प्रमिणन्ति ' इत्यादि पदांच्या अर्थांचा संसर्ग तो अलौकिक म्ह० मानान्तरानें अप्राप्तच आहे. म्हणून ' विश्वं सत्यम् ' हें वाक्य निषेध्य अर्थाचा अनुवाद करणारें नाही. तात्पर्य, निषेध्य द्वैतसत्यत्व निराळें आणि ' विश्वं सत्यम् 'चें द्वैतसत्यत्व निराळें. (१३७) वादी— खरें सत्यत्व एकच असतें, अनेक नसतात. आणि 'विश्वं सत्यं मघवाना' इत्यादि वाक्यें विश्वसत्यत्वपर नसून देवतास्तुतिपर आहेत ही गोष्ट आम्हीं पूर्वी प्रकरणारंभींच सांगितली आहे. आणि येथें निषेध्यसमर्पकत्व जें सांगितलें तें संभवनीय आहे म्हणून सांगितलें.

(१३८) प्रतिवादी— यत् हें सर्वनाम अनुवादाचें लिंग आहे. ज्या वाक्यामधें यत् हें सर्वनाम असतें तें वाक्य अनुवादक असतें. आणि ' तत् न ' हें निषेधाचें लिंग आहे म्ह० ज्या वाक्यामधें ' तन्न ' असें पदद्वय असेल तें वाक्य निषेधक असतें. परंतु ' विश्वं सत्यम् ' या वाक्यामधें अनुवादाचें लिंग यत्–शब्द नाही, आणि ' नेह नाना ' या वाक्यामधें निषेधलिंगापैकीं तत्–शब्द नाही. तर मग त्या दोन वाक्यांचा अनुवाद्य–अनुवादकभाव आणि निषेध्य–निषेधकभाव कसा जोडतां ? (१३९) वादी— या शंकेमधें काही हंशील नाही. साध्याचीं साधक लिंगें पुष्कळ असतात. त्यांपैकीं एखादें नसलें तरी तेवढ्यानें लैङगिकाचा म्ह० साध्याचा अभाव सिद्ध होतो असें म्हणणें अशक्य आहे. ' घटः पृथिवी, गन्धात्, विशिष्टरसात्, अनित्यरूपात्, रक्तरूपात् ' अशीं मडक्याच्या पृथिवीत्वाचीं साधक लिंगें अनेक आहेत. परंतु काळ्या मडक्याचे ठिकाणीं रक्तरूप हें लिंग नाही. तरीपण तेवढ्यावरून ' मडकें पृथिवी नाही ' असें ठरेल काय ? त्याचप्रमाणें ' विश्वं सत्यम् ' या वाक्यामधें यत्–शब्द नसला आणि ' नेह नाना ' या वाक्यामधें तत्–शब्द नसला तरी त्यांचा अनुवाद्यानुवादकभाव मानतां येतो.

(१४०) प्रतिवादी— तर मग ' तत्सत्यम् ' हें छांदोग्यवाक्य किंवा ' यच्चिकेत सत्यमित्तत् ' हें वाक्य देखील ' न सत्तन्नासदुच्यते ' किंवा ' असद्वा इदमग्र आसीत् ' असा सताचा निषेध करण्याकरितां (१४१) ' सन् घटः, सत् घटज्ञानम्, सत् सुखस्फुरणम् ' इत्यादि प्रत्यक्षानें सिद्ध असलेल्या ब्रह्मसत्त्वाचा अनुवाद करणारें आहे. असें म्हणावें लागेल. 'न सत् तत् ' या वाक्यानें सताचा निषेध केला आहे. ' असद्वा इदम् ' या वाक्यांतील अ–सत् शब्दानें सताचा निषेध केला आहे. निषेधाकरितां सत्त्वाची प्राप्ति पाहिजे. ' सन् घटः ' इत्यादि प्रत्यक्षानें घटादिकाचें सत्त्व सिद्ध आहे. त्या प्रत्यक्षसिद्ध सत्त्वाचा अनुवाद ' तत् सत्यम् ' हें वाक्य करीत आहे. आणि मग ' न सत् तत् ' हें वाक्य त्या सत्त्वाचा निषेध करीत आहे असें म्हणावें लागेल. (१४२) वादी— तसें कांही म्हणावें लागत नाही. ब्रह्मसत्त्व म्ह० ब्रह्मत्वसमानाधिकरणसत्त्व. पण तें सत्त्व प्रत्यक्षादिकावरून ब्रह्मत्वसामानाधिकरण्यानें प्राप्त म्ह० ज्ञात नाही. घटत्वादिकाशीं समानाधिकरणत्वानें तें सत्त्व सिद्ध आहे. (१४३) आतां घटसत्त्व म्ह० ब्रह्मसत्त्वच होय. आणि म्हणून ' सन् घटः ' इत्यादि प्रत्यक्षावरून ब्रह्मसत्त्वच सिद्ध आहे असें धरलें तर त्या ब्रह्मसत्त्वाचा निषेध करणेंच अशक्य आहे. कारण, शून्यवादाचाच प्रसंग येईल. घटसत्त्व निराळें नाहीच आणि ब्रह्मसत्त्वहि नाही. अर्थात् शून्यवाद आला. (१४४) किंच, ' इदं सर्वं यदयमात्मा ' या वाक्यामधें ' यत् ' हें अनु-

यदयमात्मा ' इत्यत्रानुवादलिङ्गसंभवेन कल्पनाच्च । (१४५) एवमानन्दश्रुतेरपि 'अदुःखमसुखं समम्' इति निषेधाय न प्रत्यक्षप्राप्तानन्दानुवादित्वम्, (१४६) दुःखसाहचर्येण सुखस्यापि वैषयिकस्यैव ग्रहणेन तन्निषेधाय ब्रह्मरूपसुखानुवादायोगात् । (१४७) एतच्च सर्वमुक्तं विवरणे- " निष्प्रपञ्चास्थूलादिवाक्यानुसारेण 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादीनि निषेध्यसमर्पकत्वेनैकवाक्यतां प्रतिपद्यन्ते, सुषुप्तौ निष्प्रपञ्चतायां पुरुषार्थत्वदर्शनात् " इति । (१४८) अथ- निष्प्रपञ्चता न पुरुषार्थः, मूर्च्छायां तत्त्वादर्शनात् । (१४९) न च- तदा तदज्ञानमात्रम्, न तु तदभाव इति- वाच्यम्, समं सुषुप्तावपि- (१५०) इति चेत्, न, मूर्च्छायां स्वरूपसुखस्फुरणाभावात् । (१५१) तथा च सूत्रम्- 'मुग्धेऽर्धसंपत्तिः परिशेषात्' (ब्र. सू. ३।२।१०) इति । (१५२) सुषुप्तिमुक्तिकालीननिष्प्रपञ्चतायां स्वरूपसुखानुभवेन तस्याः पुरुषार्थत्वात् । (१५३) तथा च श्रुतिः- 'द्वितीयाद्वै भयं भवति' इति । (१५४) अथ 'तस्मादेकाकी न रमते' इति श्रुतेः सप्रपञ्चताऽपि पुरुषार्थः,

---

वादाचें लिंग आहे हें स्पष्टच आहे. अर्थात् 'विश्वं सत्यं मघवाना' इत्यादि वाक्यामध्येंहि अनुवादलिंग असलेल्या यत्–शब्दासारख्या एखाद्या लिंगाची कल्पना करणें अवास्तव होणार नाही. (१४५) सत्यत्वश्रुति जशी ब्रह्मसत्त्वाची अनुवादक नाही तशी 'आनन्दो ब्रह्म' इत्यादि आनन्दश्रुति देखील 'अदुःखमसुखं समम्' या वाक्यानें सुखाचा निषेध करता यावा म्हणून प्रत्यक्षप्राप्त आनंदाची अनुवादक आहे असें नाही. (१४६) कारण, 'अदुःखं असुखम्' या वाक्यामध्यें दुःखाच्या जोडीला सुख धरलें आहे. म्हणून दुःखाप्रमाणें तें सुख देखील वैषयिकच म्ह० विषयजन्यच धरलें पाहिजे. अर्थात् त्या वैषयिक सुखाचा निषेध करण्याकरितां ब्रह्मसुखाचा अनुवाद करणेंच अशक्य आहे.

(१४७) हा सगळा विषय विवरणग्रंथामध्यें थोडक्यांत मांडलेलाच आहे. विवरणकार म्हणतात— " निष्प्रपंच ब्रह्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या 'अस्थूलमनणु' (बृ. उ. ३।८।८) या वाक्याच्या अनुसारानें पाहतां 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादि वाक्यें 'अस्थूलमनणु' इत्यादि वाक्यानें प्रपंचाचा निषेध करता यावा म्हणून निषेध्याचें समर्पण करणारीं आहेत. म्हणून 'इदं सर्वम्' इत्यादि वाक्यांची 'अस्थूलमनणु' या वाक्याशीं एकवाक्यता आहे. आणि त्यामुळें अस्थूलादिवाक्यानें ब्रह्माची निष्प्रपंचता सिद्ध होते. आणि निष्प्रपंचता पुरुषार्थ आहे ही गोष्ट सुषुप्तीवरून सिद्ध होते ".

(१४८) प्रतिवादी—- निष्प्रपंचता पुरुषार्थ नव्हे. निष्प्रपंचतेमध्यें कसला पुरुषार्थ ? मूर्च्छेमध्यें निष्प्रपंचता असते, पण तिला कोणी पुरुषार्थत्व मानलेलें आढळांत नाही. (१४९) वादी—- मूर्च्छेमधील निष्प्रपंचतेलाहि पुरुषार्थत्व असतेंच, पण त्यावेळीं तिच्या पुरुषार्थत्वाचें ज्ञान नसतें. पुरुषार्थत्वच नसतें असें नाही. प्रतिवादी—- तर सुषुप्तीमध्येंहि सारखेंच. सुषुप्तीमध्येंहि निष्प्रपंचता असते, पण तिचें ज्ञान नसतेंच. पण तिला पुरुषार्थत्वाचा अभाव मानलेला नाही. (१५०) वादी—- इति चेन्न. कारण, मूर्च्छेमध्यें स्वरूपभूतसुखाचें स्फुरण नसतें. (१५१) याविषयीं 'मुग्धेऽर्धसंपत्तिः परिशेषात्' असें सूत्र आहे. मुग्ध म्ह० मूर्च्छा. अर्धसंपत्ति म्ह० झोपेच्या लक्षणांचा अर्धवटपणा. मूर्च्छा ही जागृति नव्हे, स्वप्न नव्हे आणि मरणहि नव्हे. म्हणून परिशेषन्यायानें ही एक निराळीच अवस्था मानली पाहिजे. तथापि तिला तशी लोकप्रसिद्धि नाही म्हणून तिला अर्धसंपत्ति असें अन्वर्थक नांव द्यावें. मूर्च्छा ही अर्धवट मरण आणि अर्धवट झोप अशी एक स्थिति आहे. तात्पर्य, मूर्च्छेमध्यें सुखाचें स्फुरण नाही म्हणून पुरुषार्थत्व नाही. (१५२) परंतु सुषुप्तीमधील (आणि मुक्तीमधील) निष्प्रपञ्चतेमध्यें स्वरूपसुखाचा अनुभव असतो. म्हणून सुषुप्तीमधील निष्प्रपंचतेला पुरुषार्थत्व आहे. (१५३) याविषयीं श्रुति म्हणते कीं— 'दुसरा असला, द्वैत असलें, सप्रपञ्चता असली कीं भय आहे'. अर्थात् निष्प्रपंचताच पुरुषार्थ होय. (१५४) प्रतिवादी—- 'तस्मादेकाकी न रमते' म्ह० एकट्याला करमत नाही अशी श्रुति आहेच. तिच्यावरून

(१५५) न, तस्या दुःखसाधनत्वेन पुरुषार्थत्वायोगात्, (१५६) कर्मकाण्डवदस्याः श्रुतेः अविवेकिपुरुषपरत्वाच्च । (१५७) ननु– 'पृथगात्मानं प्रेरितारं च मत्वा जुष्टस्ततस्तेनामृतत्वमेति ' इति भेदज्ञानस्य मोक्षहेतुत्वश्रवणात् कथं न सप्रपञ्चता पुरुषार्थः ? – (१५८) इति चेत्, न, मतेः पूर्वं ममापि प्रेरकपृथक्त्वदृष्टेः सगुणब्रह्मज्ञानवत् प्रेरकत्वेन ब्रह्मज्ञानस्यापि परंपरयोपकारकत्वात्, (१५९) 'एकधैवानुद्रष्टव्यम् ' इत्यादिवाक्यस्वारस्यादभेदज्ञानस्यैव साक्षात् मोक्षहेतुत्वात् । (१६०) अत एव प्रेरकत्वज्ञानस्य जोषहेतुत्वमुक्तम् । (१६१) तथोत्तरत्रापि– 'वेदविदो विदित्वा लीना ब्रह्मणि तत्परा ये विमुक्ताः ।' (श्वे. उ. ११७) 'तदात्मतत्त्वं प्रसमीक्ष्य देही एकः कृतार्थो भवते वीतशोकः ।' (श्वे. उ. २११४) इत्यभेद एव श्रूयते । (१६२) अतो न भेदज्ञानस्य मोक्षहेतुत्वम् । (१६३) एतेन– 'नेह नाना ' इति श्रुतिरेव 'विश्वं सत्यम् ' इत्यबाध्यत्वरूपबाधनिषेधाय

सप्रपंचता देखील पुरुषार्थ आहे असें ठरतें. (१५५) वादी— सप्रपंचता पुरुषार्थ नाही. कारण, ती दुःखसाधन असल्यानें तिला पुरुषार्थत्व जमत नाही असें 'द्वितीयाद्वै भयं भवति' या श्रुतीवरून ठरतें आहे. (१५६) आणि 'तस्मादेकाकी न रमते ' ही श्रुति कर्मकांडाप्रमाणें अविवेकी पुरुषाला उद्देशून आहे. म्हणून सप्रपंचतेला पुरुषार्थत्व सिद्ध होत नाही. (१५७) प्रतिवादी— 'पृथगात्मानम् ' या श्वेताश्वतर-श्रुतीमधें जीवेश्वरांच्या भेदाचें ज्ञान मोक्षाचें कारण आहे असें सांगितलें आहे. मग सप्रपंचता पुरुषार्थ नाही असें कसें म्हणतां येईल ? त्या श्रुतीचा अर्थ 'आत्म्याला म्ह० परमात्म्याला स्वतःहून म्ह० जीवाहून पृथक्पणानें आणि प्रेरकत्वानें जाणल्यानंतर त्या परमात्म्याच्या संतोषामुळें जीव अमृतत्वाला प्राप्त होतो ' असा आहे. (१५८) वादी— 'मत्वा ' या पदानें सांगितलेल्या मतीच्या पूर्वी म्ह० ब्रह्मसाक्षात्कारापूर्वी प्रेरकाच्या पृथक्त्वाचें ज्ञान जसें सगुणब्रह्माच्या उपासनेला उपकारक आहे तसें ब्रह्मज्ञानाला देखील परंपरेनें माझ्या मतानेंहि उपकारक आहेच. सगुणब्रह्माच्या उपासनेला ब्रह्माच्या प्रेरकत्वाचें आणि जीवाहून पृथक्त्वाचें ज्ञान उपयोगी पडतें. उपासनाबलानें चित्ताची परमशुद्धि आणि एकाग्रता साधतात आणि ईश्वरप्रसादहि होतो. त्यामुळें ब्रह्मसाक्षात्काराची पात्रता येते. हाच परंपरेनें उपकार होय. तात्पर्य, उक्तश्रुतीचा 'आत्मानं पृथक् च प्रेरितारं च मत्वा' असा जरी अन्वय केला तरी आम्हांला बाधक नाही. मात्र पृथक्त्वानें किंवा प्रेरकत्वानें ब्रह्माचें ज्ञान हें परंपरेनें उपकारक आहे, साक्षात् नव्हे. (१५९) 'एकधैवानुद्रष्टव्यम्' इत्यादि वाक्यांच्या स्वारस्यावरून जीवब्रह्माभेद-ज्ञानच साक्षात् मोक्षाचें कारण आहे. (१६०) म्हणूनच प्रेरकत्वाचें ज्ञान जोषाचें कारण आहे असें त्याच श्रुतीनें सांगितलें आहे. मत्वा जुष्टः म्ह० प्रेरकत्वाच्या मननानें परमेश्वर जुष्ट होतो म्ह० संतुष्ट, प्रसन्न होतो. आणि नंतर त्या संतोषामुळें साक्षात्कारानें जीव अमृतत्वाला प्राप्त होतो. किंवा मत्वा म्ह० प्रेरकत्वाच्या मननानें म्ह० प्रेरकब्रह्माच्या उपासनेमुळें उपासक जुष्ट होतो म्ह० शांत होतो आणि त्या अन्तःकरणाच्या शांततेमुळें साक्षात्कारसंपन्न होऊन अमृतत्वाला प्राप्त होतो असा श्रुत्यर्थ. 'पृथगात्मानं० ' या श्रुतीचा आम्ही म्हणतो असाच अर्थ केला पाहिजे. (१६१) कारण, याप्रमाणें श्वेताश्वतरोपनिषदामधें पुढेंहि 'वेदविदः' इत्यादि वाक्य आहे, त्यामधें अभेदच सांगितलेला आहे. म्हणून भेदज्ञानाला मोक्षहेतुत्व नाही. श्रुतीचा अर्थ 'वेदार्थ जाणणारे आणि ब्रह्मतत्पर असे पूर्वीचे महात्मे ज्या आत्मतत्त्वाला जाणून ब्रह्मामधें लीन झाले, विमुक्त झाले, त्याच आत्मतत्त्वाचा साक्षात्कार झाल्यावर तो एकटा देही शोकरहित होऊन कृतार्थ होतो ' असा आहे. (१६२) म्हणून भेदज्ञान मोक्षहेतु नाही.

(१६३) प्रतिवादी— 'विश्वं सत्यम्' यांतील सत्य या शब्दानें अबाध्यत्व सांगितलें आहे. अबाध्यत्व म्ह० बाधाचा निषेध. आणि हा अबाध्यत्वरूपबाधनिषेध सांगण्याकरितां विज्ञानवादीच्या मतानें प्राप्त जो विश्वाचा निषेध म्ह० विश्वाचें बाध्यत्व त्याचा अनुवाद 'नेह नाना ' हीच श्रुति करते असें मानलें तर काय बिघडेल ? तात्पर्य असें कीं, 'विश्वं सत्यम् ' ही श्रुति 'नेन नाना' इत्यादिश्रुतिशेष नसून 'नेह नाना ' हीच श्रुति 'विश्वं

विज्ञानवादिप्राप्तविश्वनिषेधानुवादिनी किं न स्यात्? – इति निरस्तम्। (१६४) भावाभावयोः परस्पर-विरहरूपत्वे समेऽपि भावग्रहो निरपेक्षत्वात् नाभावग्रहमपेक्षते, (१६५) अभावग्रहस्तु सप्रतियोगितया भावग्रहमपेक्षते। (१६६) अतः 'नेति नेति' श्रुतेरेव सत्त्वश्रुत्यपेक्षा, न तु सत्त्वश्रुतेर्नेतिश्रुत्यपेक्षा, अन्यथा अन्योन्याश्रयापत्तेः। (१६७) ननु– उत्सर्गापवादन्यायोऽस्तु। (१६८) यथा हि 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' इति श्रुतिरविशेषप्रवृत्ताऽपि हिंसात्वसामान्यस्य प्रत्यक्षादिप्राप्तत्वान्निषेध्योपस्थितौ नाग्नीषोमीयवाक्यमपि निषेध्यसमर्पणायापेक्षते, (१६९) तथा नेतिनेत्यादिश्रुतिरविशेषप्रवृत्ताऽपि प्रत्यक्षप्राप्तघटादिसत्त्वरूपनिषेध्यमादाय निराकाङ्क्षा सती (१७०) न प्रत्यक्षाप्राप्तधर्माधर्मादि-सत्यत्वबोधिकां 'विश्व सत्यम्' इत्यादिश्रुतिमपि निषेध्यसमर्पणायापेक्षितुमर्हति। (१७१) यत्र तु मानान्तरेण निषेध्यस्याप्राप्तिस्तत्र निषेध्यसमर्पणाय श्रुत्यन्तरमपेक्षत एव, (१७२) यथा षोडशि-ग्रहणाग्रहणयोः। (१७३) मानान्तरेण निषेध्योपस्थितावपि वाक्यापेक्षणे अग्नीषोमीयहिंसाया अपि

सत्यम्' या श्रुतीची शेष आहे असें मानावें. वादी–– इति एतेन निरस्तम्. एतेन म्हणजे विश्वसत्यत्वश्रुति निष्प्रपंचश्रुतिशेष असल्यानें म्हणजे आम्हीं सांगितलेला शेषशेषिभावच युक्त असल्यानें प्रतिवादीनें सांगितलेल्या उलटचा शेषशेषिभावाचा निरास होतो. (१६४) निरासाचें दुसरें कारण असें–– भावाभावांचें परस्पर-विरहरूपत्व म्ह० परस्पराभावरूपत्व जरी सारखेंच आहे म्ह० अभाव हा भावाभावरूप आहे आणि भाव हा अभावाभावरूप आहे, जसें घटाभाव हा घटाचा अभाव आहे आणि घटाभावाचा अभाव हा घटरूप आहे, तथापि भावाच्या ज्ञानाला अभावाच्या ज्ञानाची अपेक्षा नसते. कारण, भाव हा अभावनिरपेक्ष असतो. (१६५) परंतु अभावाच्या ज्ञानाला भावाच्या ज्ञानाची अपेक्षा असते. कारण, अभाव सप्रतियोगी असतो आणि प्रतियोगीच्या ज्ञानावांचून अभावाचें ज्ञान होत नसतें. (१६६) यावरून पाहतां 'नेति नेति' किंवा 'नेह नाना' या श्रुतीलाच विश्वसत्यत्वश्रुतीची अपेक्षा असणार, परंतु सत्यत्वश्रुतीला 'नेति नेति' या श्रुतीची अपेक्षा नसणार. अपेक्षा मानल्यास अन्योन्याश्रयाची आपत्ति येईल. सत्त्वश्रुतीला नेतिनेतिश्रुतीची अपेक्षा आणि नेतिश्रुतीला सत्त्वश्रुतीची अपेक्षा असा अन्योन्याश्रय. नेतिश्रुति अभावबोधक आहे आणि सत्त्वश्रुति भावबोधक आहे. भावाला अभावाची अपेक्षा नाही, पण अभावाला भावाची अपेक्षा आहे.

(१६७) प्रतिवादी–– नेतिश्रुति आणि सत्त्वश्रुति यांच्यामधें उत्सर्गापवादन्याय मानावा. (१६८) 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' हा उत्सर्ग आहे आणि 'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत' हा अपवाद आहे. यांपैकीं उत्सर्गश्रुति अविशेषानें प्रवृत्त आहे म्ह० प्राणि-मात्राच्या हिंसेचा निषेध करीत आहे म्ह० हिंसा-त्वावच्छेदानें हिंसेचा निषेध करीत आहे. तरीपण तिला निषेध्य हिंसेचें समर्पण करण्याकरितां म्ह० निषेध्य हिंसेच्या ज्ञानाकरितां पशुहिंसा सांगणाऱ्या अग्नीषोमीयवाक्याची अपेक्षा नसते. कारण, हिंसात्व-सामान्य प्रत्यक्षादिप्रमाणानें ज्ञात आहे. त्यामुळें प्रत्यक्षादिकानेंच निषेध्याची प्राप्ति आहे. म्हणून उत्सर्गाला अपवादाची अपेक्षा नाही. (१६९) त्याच-प्रमाणें 'नेति नेति' श्रुति अविशेषानें प्रवृत्त आहे म्हणून उत्सर्ग आहे. परंतु प्रत्यक्षानें ज्ञात जें घटादिकाचें सत्त्व तें निषेध्य म्हणून सांपडत आहे म्हणून नेतिश्रुति निराकांक्ष आहे. (१७०) त्यामुळें प्रत्यक्षानुमानांनीं अप्राप्त म्ह० अज्ञात जें धर्माधर्मादिकांचें सत्यत्व त्याची बोधक जी 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि श्रुति, तिची निषेध्यसत्त्वाचें समर्पण करण्याकरितां अपेक्षा नेति-नेतिश्रुतीला नाही. म्हणजे येथेंहि उत्सर्गाला अप-वादाची अपेक्षा नाही. (१७१) आतां जेथें निषेध्याची प्राप्ति प्रमाणांतरानें नसेल तेथें निषेध्याचें ज्ञान करून देण्याकरितां श्रुत्यन्तराची अपेक्षा असतेच. (१७२) जसें षोडशिग्रहणाग्रहणस्थळीं. 'न अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या निषेधकश्रुतीला षोडशिग्रहणाची अपेक्षा आहे. आणि षोडशिग्रहण तर प्रमाणान्तरानें प्राप्त नाही. म्हणून 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या वाक्याची निषेध्यषोडशिग्रहणाचें ज्ञान होण्याकरितां अपेक्षा आहे. (१७३) परंतु जर निषेध्याची उपस्थिति म्हणजे स्मरण प्रमाणान्तरानें प्राप्त असेल आणि तरी देखील

निषिद्धत्वेनाधर्मत्वं स्यात्- (१७४) इति चेत्, मैवम्; अग्नीषोमीयवाक्यस्य निषेधविषयन्यून-विषयत्वेनानन्यशेषतया स्वार्थतात्पर्यवत्त्वेन च न निषेध्यसमर्पणद्वारेण निषेधवाक्यशेषता, (१७५) 'विश्वं सत्यम्' इत्यादेस्तु निषेधविषयसमविषयत्वेन स्वार्थतात्पर्यरहितत्वेन च निषेध्यसमर्पणद्वारेण निषेधवाक्यशेषतोचितैव । (१७६) अत एव प्रत्यक्षाप्राप्तधर्मादिसत्त्वोपस्थापनेन वाक्यसाफल्य-मपि । (१७७) स्वार्थतात्पर्यरहितत्वेन च नाग्नीषोमीयवाक्यतुल्यत्वमित्युक्तम् । (१७८) अतो दृश्यत्वादिहेतोर्धर्माद्यंशेऽपि श्रुत्या न बाधः। (१७९) अथवा व्यावहारिकसत्त्वपरेयं विश्वसत्यत्व-श्रुतिः । (१८०) न च व्यावहारिकसत्त्वे सर्वाविप्रतिपत्तेस्तत्प्रतिपादनवैयर्थ्यम्, (१८१) दशाविशेषे स्वर्गनरकादिसत्त्वप्रतिपादनेन तत्प्राप्तिपरिहारार्थं प्रवृत्तिनिवृत्त्योरेव तत्प्रयोजनत्वात्। (१८२) व्याव-

---

जर वाक्याची अपेक्षा धरली तर अग्नीषोमीयपशूची हिंसा देखील निषिद्ध ठरेल आणि म्हणून ती हिंसा अधर्म ठरेल. परंतु तसें नाही. तात्पर्य, नेतिश्रुति धर्मा-धर्मादिकांच्या संबंधी असलेल्या सत्त्वश्रुतीची बाधक नाही. (१७४) वादी— इति चेन्मैवम्. कारण, अग्नी-षोमीयपशुहिंसावाक्य 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' या निषेधाच्या विषयाहून न्यूनविषयाचें आहे. निषेधाचा विषय यावत् प्राणिहिंसा आहे आणि अग्नीषोमीय-वाक्याचा विषय केवळ अग्नीषोमीयपशूचीच हिंसा आहे. म्हणून अग्नीषोमीयवाक्य 'न हिंस्यात्'-वाक्याचें शेष नाही आणि त्या अग्नीषोमीयवाक्याचें स्वार्थावर तात्पर्य आहे. म्हणून अग्नीषोमीयवाक्याला निषेध्य-समर्पणाच्या द्वारानें निषेधवाक्यशेषत्व येत नाही. (१७५) परंतु 'विश्वं सत्यम्' हें वाक्य निषेधविषय-समविषयक आहे. 'नेति नेति' या निषेधाचा विषय सर्व विश्व आहे आणि 'विश्वं सत्यम्' याचाहि विषय सर्व विश्वच आहे. म्हणून 'नेति नेति' हा निषेध आणि 'विश्वं सत्यम्' हा विधि या दोघांचाहि विषय समानच आहे. तसेंच 'विश्वं सत्यम्' हें वाक्य स्तुतिपर असल्यानें स्वार्थतात्पर्यशून्य आहे. या दोन कारणांमुळें 'विश्वं सत्यम्'–वाक्य निषेध्यसमर्पणाच्या द्वारानें नेतिनेतिवाक्याचें शेष आहे असें मानणेंच उचित आहे. (१७६) विश्वसत्यत्ववाक्याला निषेधशेषत्व अस-ल्यानें आणि निषेधाला निषेध्याच्या ज्ञानाची अपेक्षा असल्यानें प्रत्यक्षानें अज्ञात अशा धर्माधर्मादिकांच्या सत्त्वाचें उपस्थापन म्ह० स्मरण करून दिल्यानें 'विश्वं सत्यम्' या वाक्याला साफल्यहि सिद्ध होतें म्ह० अपेक्षिताचें समर्पण केल्यानें त्याला सार्थक्य येतें, वैयर्थ्य येत नाही. (१७७) परंतु विश्वसत्यत्ववाक्याचें स्वार्थी तात्पर्य नसल्यानें अग्नीषोमीयवाक्याशीं सादृश्य नाही असें आम्हीं सुचविलें आहे. अग्नीषोमीयवाक्याचें स्वार्थी तात्पर्य आहे पण 'विश्वं सत्यम्' या वाक्याचें स्वार्थी तात्पर्य नाही, म्हणून त्या दोन वाक्यांचें सादृश्य नाही. (१७८) 'विश्वं सत्यम्' या श्रुतिवाक्याला स्वार्थ-तात्पर्यरहितत्व म्ह० यथाश्रुतार्थी तात्पर्य नसल्यानें दृश्यत्व, परिच्छिन्नत्व इत्यादि हेतूंचा धर्म–अधर्म इत्यादि अंशामध्येंहि त्या श्रुतीनें बाध होत नाही. घटादिअंशीं प्रत्यक्षानें दृश्यत्वादिहेतूचा बाध नाही आणि धर्मादिक-अंशीं श्रुतीनें बाध नाही.

(१७९) किंवा विश्वसत्यत्वश्रुति व्यावहारिक-सत्त्व सांगते असें धरावें. (१८०) प्रतिवादी— व्यावहारिकसत्यत्वाविषयीं कोणाचीच विप्रतिपत्ति नाही, म्हणजे तें सर्वांनाच मान्य आहे. मग व्याव-हारिकसत्यत्वाचें प्रतिपादन करण्यानें श्रुतीला वैयर्थ्य येईल. (१८१) वादी— वैयर्थ्य येत नाही. दशा-विशेषामधें म्ह० कांही वादी परलोक मानीत नसतात, अर्थात् स्वर्गनरकादिकांच्या सत्यत्वाविषयीं जेव्हां संशय असेल त्यावेळीं स्वर्गनरकादिकांचें व्यावहारिकसत्त्व विश्वसत्यत्वश्रुति सांगते असें समजावें. त्यामुळें स्वर्गप्राप्तीकडे मनुष्याची प्रवृत्ति आणि नरकपरिहारा-करितां पापापासून निवृत्ति हेंच विश्वसत्यत्वश्रुतीचें प्रयोजन आहे. म्हणून ती श्रुति व्यर्थ जात नाही. (१८२) आतां व्यावहारिकसत्त्व म्ह० ब्रह्मज्ञानेतरा-बाध्यत्व म्ह० ब्रह्मज्ञानाहून इतर कोणत्याहि ज्ञानानें बाध न होणें असें समजावें, परंतु सर्वथा अबाध्यत्व नव्हे. कारण, सर्वथा अबाध्यत्वाला मिथ्यात्वबोधकश्रुतीचा

हारिकत्वं च ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वम् , न त्वबाध्यत्वम् , मिथ्यात्वबोधकश्रुतिविरोधात् । (१८३) न चैवं दृढभ्रान्तिजनकत्वात् अत्यन्ताप्रामाण्यापत्तिः , स्वप्नार्थप्रतिपादनवदुपपत्तेः । (१८४) एतावानेव विशेषः- तत् प्रातिभासिकम् , इदं तु व्यावहारिकमिति । (१८५) ननु मिथ्यात्वश्रुतेर्लक्षणया अखण्डचिन्मात्रपरत्वेन सत्त्वबोधनाविरोधित्वमेव, (१८६) न, अखण्डार्थबोधस्य द्वितीयाभाव-बुद्धिद्वारकत्वेन जगत्सत्यत्वविरोधित्वात् । (१८७) न च प्रपञ्चसत्यत्वश्रुतेरप्रामाण्यप्रसङ्गः , अतत्त्वावेदकत्वस्यावान्तरतात्पर्यमादायेष्टत्वात् । (१८८) परमतात्पर्येण तु तत्त्वावेदकत्वं सर्वश्रुतीनामपि समम् । (१८९) प्रातिभासिकव्यावृत्तस्य व्यावहारिकस्य तद्वतितत्प्रकारकत्वादिरूपस्य निराकर्तुमशक्यत्वात् आसां व्यावहारिकं प्रामाण्यमव्याहतमेव । (१९०) 'असद्वा इदमग्र आसीत्' इत्यादि-श्रुत्यनुरोधेनापि 'तत्सत्यम्' इत्यादिश्रुतिर्न ब्रह्मणि व्यावहारिकसत्त्वपरा, ब्रह्मणो व्यवहारातीतत्वात्, (१९१) तस्यापरमार्थत्वेन च निरधिष्ठानतया शून्यवादापत्तेः, किंचित्तत्त्वमगृहीत्वा च

विरोध आहे. (१८३) प्रतिवादी-- विश्वसत्यत्वश्रुति व्यावहारिकसत्त्वपर मानल्यास म्ह० ती श्रुति विश्वाचें व्यावहारिकसत्यत्व सांगते असें धरल्यास ती श्रुति पक्की भ्रान्ति उत्पन्न करते असें मानावें लागेल. कारण, विश्वाला वास्तविक सत्यत्व नसून श्रुति तसें सांगते असें तुम्ही म्हणणार. अर्थात् त्या श्रुतीला अत्यंत अप्रामाण्याचो आपत्ति येणार. वादी-- स्वप्नांतील पदार्थांचें प्रतिपादन करणाऱ्या स्वप्नाध्यायादिकांना जसें अप्रामाण्य न येतां प्रामाण्य उपपन्न होतें तसेंच विश्वसत्यत्वश्रुतीचें समजावें. (१८४) त्यामधें विशेष एवढाच कीं, स्वप्नार्थाचें सत्यत्व प्रातिभासिक असतें आणि विश्वाचें सत्यत्व व्यावहारिक असतें.

(१८५) प्रतिवादी--'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि विश्वमिथ्यात्वबोधकश्रुतीचें अखंडचैतन्यावर तात्पर्य आहे आणि ती श्रुति लक्षणेनें चैतन्याचें सत्यत्व सांगते, आणि 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि श्रुति प्राधान्यानेंच सत्यत्व सांगते. म्हणून त्या दोन श्रुतींमधें विरोधच नाही. (१८६) वादी-- अविरोधित्व नाही. अखण्डार्थबोध द्वितीयाभावबुद्धिद्वारक असल्यामुळें जगत्सत्यत्वाशीं विरोध येतो. 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि श्रुति अखंडार्थाचा बोध करून देतेच, परंतु द्वितीयाच्या म्ह० द्वैताच्या अभावाचें ज्ञान अखंडार्थाच्या बोधाचें द्वार आहे म्ह० द्वितीयाभावाचा बोध झाल्यावांचून अखंडार्थाचा बोध होणार नाही. आणि द्वितीयाभावबोधाचा जगत्सत्यत्वाशीं विरोध आहे. म्हणून त्या दोन श्रुतींमधें विरोध येतोच. (१८७) प्रतिवादी--मिथ्यात्वश्रुतीच्या अनुसारानें विश्वसत्यत्वश्रुतीच्या विषयाचा जर बाध केला तर प्रपंचसत्यत्वश्रुतीला अप्रामाण्य मानण्याचा प्रसंग येईल. वादी-- अवांतरतात्पर्य धरून 'विश्वं सत्यम्' इत्यादि श्रुतीला अतत्त्वावेदकत्वरूप अप्रामाण्य आलें तरी तें इष्टच आहे. (१८८) वस्तुतः परमतात्पर्यानें तत्त्वावेदकत्व सगळ्या श्रुतींना सारखेंच असतें. सगळ्याच श्रुति तत्त्वाचें निरूपण करतात. सगळ्या श्रुतींचें परमतात्पर्य एकमेवाद्वितीय अशा तत्त्वावरच असतें. परंतु अतत्त्वावेदकत्वहि अवांतरतात्पर्यानें क्वचित् मानावें लागतें. (१८९) तरीपण विश्वसत्यत्वश्रुतीला व्यावहारिकप्रामाण्य येतेंच. प्रातिभासिक असलेल्या शुक्तिरजतादिकांना न जुळणारें जें तद्वतितत्प्रकारकत्वरूप व्यावहारिकप्रामाण्य त्याचें निराकरण तर अशक्य आहे. अर्थात् विश्वसत्यत्वश्रुतीचें व्यावहारिकप्रामाण्य मानण्याला व्याघात म्ह० विरोध मुळींच येत नाही. एवंच प्रपंचश्रुतीला अप्रामाण्य येत नाही. (१९०) 'असद्वा इदमग्र आसीत्' इत्यादि श्रुतीच्या अनुरोधानें विचार केला तरी 'तत्सत्यमित्याचक्षते' इत्यादि श्रुति ब्रह्माचें व्यावहारिकसत्यत्वच सांगते असें म्हणतां येणार नाही. ब्रह्म तर व्यवहारातीत आहे. मग त्याला व्यावहारिकसत्यत्व कसें मानतां येईल ? (१९१) आणि जर तें ब्रह्म परमार्थभूत नसेल तर विश्वाला कोणीच अधिष्ठान नाही असें म्हणावें लागेल. अर्थात् शून्यवादाचा प्रसंग येईल. विश्व मिथ्या म्हणून नाही आणि त्याचें अधिष्ठानहि नाही. तसेंच कांहीतरी

बाधानुपपत्तेः। (१९२) अत एव सत्यत्वश्रुतिविरोधेन मिथ्यात्वश्रुतिरेवान्यपरेत्यपि न, (१९३) बहुविधतात्पर्यलिङ्गोपेतत्वेन मिथ्यात्वश्रुतेरनन्यपरतया प्रबलत्वात्, (१९४) वैदिकतात्पर्यविषयस्य च तात्त्विकत्वनियमेन तात्पर्यज्ञापकानामपि लिङ्गानामर्थतथात्व एव पर्यवसानात्। (१९५) सत्त्वश्रुतिवाक्यस्थपदानां चान्यपरत्वान्न सत्त्वे तात्पर्यलिङ्गाशङ्का। (१९६) ननु– यदि सत्त्वश्रुतिः प्रत्यक्षप्राप्तार्थत्वान्न स्वार्थपरा, तर्हि मिथ्यात्वश्रुतिरपि तद्विरुद्धार्थत्वात् स्वार्थपरा न स्यात्, (१९७) तत्प्राप्तितद्विरोधयोस्तात्पर्याभावहेत्वोरुभयत्रापि समत्वात्– (१९८) इति चेत्, न, प्रत्यक्षापेक्षया चन्द्राधिकपरिमाणबोधकागमस्येव मिथ्यात्वबोधकागमस्यापि बलवत्त्वेन प्रत्यक्षप्राप्तानुवादिसत्त्वश्रुत्यपेक्षयाऽपि बलवत्त्वात्, (१९९) अन्यथोभयोरपि अप्रामाण्यापत्तेः। (२००) तदुक्तं संक्षेपशारीरके– 'अतत्परा तत्परवेदवाक्यैर्विरुध्यमाना गुणवाद एव।' (सं. शा. ३।२८३) इति। (२०१) अत एवानन्यशेषमिथ्यात्वश्रुतिविरोधात् न प्रत्यक्षागृहीतत्रिकालाबाध्यत्वरूपसत्यत्वपरा जगत्सत्यत्वश्रुतिरित्युक्तम्।

सत्य तत्त्व न धरल्यास श्रुतीनें सांगितलेला बाधहि उपपन्न होणार नाही. म्हणून ब्रह्माचें व्यावहारिकसत्यत्व न मानतां पारमार्थिकसत्यत्वच मानलें पाहिजे. (१९२) सत्यत्वश्रुतीशीं विरोध येत असल्यानें मिथ्यात्वश्रुतीच अन्यपर मानावी हें प्रतिवादीचें विधानहि याचकरितां ठीक नाही. (१९३) 'अद्वितीयम्' इ० मिथ्यात्वश्रुति सहा प्रकारच्या तात्पर्यलिंगांनीं युक्त असल्यानें तिला अन्यपरत्व नसून तिचें स्वार्थीं तात्पर्य आहे. म्हणून ती विश्वसत्यत्वश्रुतीपेक्षां प्रबळ आहे. (१९४) आणि वैदिकवाक्यांच्या महातात्पर्याचा जो विषय असतो तो तात्त्विक असतो असा नियम असल्यानें तात्पर्याचीं ज्ञापक जीं उपक्रमोपसंहारादि लिंगें त्यांचें पर्यवसान अर्थाच्या तथात्वावर म्ह० खऱ्या अर्थावर म्ह० परमार्थतः सत्य अशा ब्रह्मावरच असतें. (१९५) आणि 'विश्वं सत्यम्' इ० सत्त्वश्रुतीमधील पदें अन्यपर म्ह० देवतास्तुतिपर आहेत. त्यामुळें विश्वसत्यत्वाचीं साधक अशीं तात्पर्यलिंगें असतील अशी शंका देखील येऊं शकत नाही. एकंदरीत मिथ्यात्वश्रुति अन्यपर नाही, परंतु जगत्सत्यत्वश्रुति अन्यपर आहे. म्हणून मिथ्यात्वश्रुतीचा अर्थ बदलतां येत नाही.

(१९६) प्रतिवादी-- जगत्सत्यत्वश्रुति जर प्रत्यक्षप्राप्त अर्थाची असल्यानें स्वार्थपर नसेल तर मिथ्यात्वश्रुतिदेखील प्रत्यक्षविरुद्ध अर्थाची असल्यानें स्वार्थपर मानतां येणार नाही. (१९७) वाक्याचें स्वार्थावर तात्पर्य नाही असें ठरविणारीं कारणें दोन असतात– वाक्यार्थाची प्रमाणान्तरानें प्राप्ति हें एक, आणि वाक्यार्थाचा प्रमाणांतराशीं विरोध हें दुसरें. पैकीं पहिलें कारण जर जगत्सत्यत्वश्रुतीवर येत असेल तर दुसरें कारण जगन्मिथ्यात्वश्रुतीवर येतें. एवंच दोन्ही श्रुतींवर तात्पर्याभावहेतु सारखेच येतात. सत्त्वश्रुतीचें तात्पर्य जर सत्यत्वावर नसेल तर मिथ्यात्वश्रुतीचेंहि तात्पर्य मिथ्यात्वावर नाही असेंच ठरतें. (१९८) वादी-- इति चेन्न. कारण, जसें प्रत्यक्षानें चन्द्राचें परिमाण टीचभर दिसतें पण ज्योतिःशास्त्र त्यापेक्षां कितीतरी पटीनें अधिक परिमाण सांगतें. आणि प्रत्यक्षापेक्षां चन्द्राचें अधिक परिमाण सांगणारा आगम बलवान् असतो. तसेंच प्रत्यक्षानें प्राप्त असलेल्या सत्यत्वाचा अनुवाद करणाऱ्या सत्त्वश्रुतीपेक्षां मिथ्यात्वबोधक आगम बलवान् आहे. (१९९) मिथ्यात्वबोधक आगम बलवान् न मानल्यास दोन्ही श्रुति अप्रमाण मानण्याची आपत्ति येईल. (२००) याविषयीं संक्षेपशारीरकामध्यें सांगितलें आहे कीं– जी श्रुति तत्पर नसेल अर्थात् अन्यार्थपर असेल ती तत्पर अशा वेदवाक्याशीं विरुद्ध असल्यानें गुणवादरूपच मानली पाहिजे. (२०१) म्हणूनच आम्हीं पूर्वीं 'अन्यशेष नसलेल्या मिथ्यात्वश्रुतीशीं विरोध येत असल्यानें जगत्सत्यत्वश्रुति प्रत्यक्षानें ज्ञात नसलेल्या त्रिकालाबाध्यत्वरूप सत्यत्वाची प्रतिपादक नाही' असें

(२०२) अद्वैतश्रुतेश्च प्राबल्ये निरवकाशत्वतात्पर्यवत्त्वादिकमेव प्रयोजकम्, न निषेधवाक्यत्वम् । (२०३) एतेन– निषेधवाक्यत्वेन प्राबल्ये किति तद्धिते वृद्धिविधायकात् 'किति च' (पा. सू. ७।२। ११८) इति सूत्रात्सामान्यतो गुणवृद्धिनिषेधकं 'क्ङिति च' (पा. सू. १।१।५) इति सूत्रं बलवत्स्यात्, (२०४) अग्नीषोमीयवाक्याद्हिंसावाक्यं षोडशिनो ग्रहणवाक्यादग्रहणवाक्यं 'सत्यं ज्ञानम्' इत्यादिवाक्यात् 'असद्वा इदमग्र आसीत्' इत्यादिवाक्यं च बलवत्स्यात्– इत्यपास्तम्, (२०५) सामान्य-

---

सांगितलें आहे. (२०२) श्रुतीच्या प्राबल्याचें प्रयोजक निरवकाशत्व, तात्पर्यवत्त्व, अन्यशेषत्व नसणें असें असतें. पण निषेधवाक्यत्व हें प्राबल्याचें प्रयोजक नव्हे. आणि निरवकाशत्वादिक तर अद्वैतश्रुतीलाच जमतें. म्हणून सत्त्वश्रुतीपेक्षां अद्वैतश्रुतीच प्रबळ आहे. (२०३) एतेन अपास्तं म्ह० निषेधवाक्यत्व हें आम्ही प्राबल्याचें प्रयोजक मानीत नाहीं म्हणून पुढील शंकेचा निरास होतो. शंका अशी– निषेधवाक्यत्वानें प्राबल्य मानल्यास म्ह० प्राबल्याचें प्रयोजक निषेधवाक्यत्व मानल्यास अनेक ठिकाणीं अडचण येते. १ कित् तद्धित पुढें असल्यास वृद्धीचें विधान करणाऱ्या 'किति च' या सूत्राहून सामान्यतः गुणवृद्धींचा निषेध करणारें 'क्ङिति च' हें सूत्र प्रबल ठरेल. वस्तुतः तें प्रबळ नाही. ज्या तद्धित नांवाच्या प्रत्ययांना 'क्' हा इत् म्ह० अनुबंध जोडला असेल तो प्रत्यय पुढें असल्यास प्रातिपदिकांतील अचांपैकीं पहिल्या अचाला वृद्धि करावी असें 'किति च' हें सूत्र सांगतें. हल या शब्दापुढें 'हलसीरात् ठक्' (पा. सू. ४।३।१२४) या सूत्रानें ठ म्ह० इक हा प्रत्यय लावला. तो कित् आहे म्हणून हल + ठक् = हल + इक = हल् + इक = हाल् + इक = हालिक असा शब्द बनतो. 'क्ङिति च' हें सूत्र असें सांगतें कीं, गित्, कित् किंवा ङित् अशा प्रत्ययाच्या निमित्तानें इकाचे स्थानीं म्ह० इ उ ऋ लृ यांचे स्थानीं गुण किंवा वृद्धि करूं नये. अर्थात् हें सूत्र निषेध करणारें आहे. (२०४) २ अग्नीषोमीयवाक्यापेक्षां अहिंसावाक्य प्रबळ ठरेल. 'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत' हें अग्नीषोमीयवाक्य होय, आणि 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि' हें वाक्य अहिंसावाक्य होय. वास्तविक अहिंसावाक्यापेक्षां अग्नीषोमीयवाक्य निरवकाश असल्यानें प्रबळ आहे. परंतु अहिंसावाक्य निषेधवाक्य असल्यानें प्रबळ ठरेल. ३ षोडशिग्रहाच्या ग्रहणाच्या वाक्यापेक्षां म्ह० 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' या वाक्यापेक्षां अग्रहणवाक्य म्ह० 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' हें वाक्य प्रबळ ठरेल. वस्तुतः तीं दोन्ही निरवकाश असल्यानें समबल आहेत. ४ 'सत्यं ज्ञानम्' इत्यादिवाक्यापेक्षां 'असद्वा इदमग्र आसीत्' इत्यादि वाक्य सत्त्वाचा निषेध करणारें आहे म्हणून प्रबल ठरेल. वस्तुतः तें प्रबल नाही. असो. तर निषेधवाक्यत्व हेंच प्राबल्याचें प्रयोजक अद्वैती मानतात असें गृहीत धरून एका प्रतिवादीनें आमच्यावर अडचणी दिल्या आहेत. परंतु आम्ही निषेधवाक्यत्व हें मुळीं प्राबल्याचें प्रयोजक मानीतच नाही. म्हणून ही शंका अस्थानीं आहे. (२०५) प्रतिवादीनें दिलेल्या चार उदाहरणांमधें सामान्यविशेषभाव, उत्सर्गापवादभाव असे विशेष असल्यामुळें सावकाशत्वनिरवकाशत्वरूप बळाचें म्ह० प्राबल्याच्या कारणाचें वैपरीत्य सिद्ध होतें. विशेषवाक्य किंवा अपवादवाक्य हीं बलिष्ठ ठरतात. सामान्यवाक्य किंवा उत्सर्गवाक्य विपरीत म्ह० दुर्बळ ठरतात. निरवकाशत्व हें बल आहे आणि सावकाशत्व हें बलविपरीत आहे. 'क्ङिति च' आणि 'न हिंस्यात्' हीं वाक्यें सामान्यनियमात्मक असून 'किति च' आणि 'अग्नीषोमीयं पशुम्' हीं विधायक वाक्यें विशेषरूप किंवा अपवादात्मक आहेत. त्यामुळें निषेधवाक्यांना सावकाशत्वरूपबलवैपरीत्य आहे. बल म्ह० प्राबल्य. त्याच्याशीं वैपरीत्य म्ह० प्राबल्याभाव. तात्पर्य, निषेधवाक्यें सावकाश आहेत. कित् तद्धित सोडला तरी कित् ङित् गित् असे अनेक प्रत्यय 'क्ङिति च' या निषेधसूत्राला जागा आहे. तसेंच विहित पशुहिंसा सोडली तरी हिंसानिषेधाला पुष्कळ अवकाश सांपडतो. म्हणून दोन्ही निषेधवाक्यांचें सावकाशत्वरूपप्राबल्यवैपरीत्य दिसून येतें आणि उलट 'किति च' या वृद्धिविधायक सूत्राला आणि पशुहिंसाविधायक वाक्याला निरवकाशत्वरूप बळ दिसून येतें. एवंच निरवकाशत्व हें प्राबल्यप्रयोजक

विशेषभावादिना सावकाशत्वनिरवकाशत्वादिरूपबलवैपरीत्यात्, (२०६) 'विश्वं सत्यम्' इत्यादेस्तु व्यावहारिकसत्त्वविषयतया अन्यशेषतया च सावकाशत्वादेः प्रागुक्तत्वात्। (२०७) तस्मान्न सत्त्वश्रुतिविरोधः। (२०८) नापि 'असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम्।... एतां बुद्धिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः' (भ. गी. १६।८,९) इत्यादिस्मृतिविरोधः, (२०९) सद्विविक्तत्ववादिनो मम जगत्यसद्वैलक्षण्याङ्गीकारेण तत्प्रतिपादकस्मृतिविरोधाभावात्। (२१०) ननु- 'नाभाव उपलब्धेः। वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' (ब्र. सू. २।२।२८,२९) इति सूत्रद्वयेन जगतः पारमार्थिकसत्त्वबोधनेन विरोधः। (२११) न चानेन शून्यवादिनिरासार्थेनासद्वैलक्षण्यमात्रप्रतिपादनान्न विरोधः, (२१२) अर्थक्रियाकारित्वलक्षणस्यासद्वैलक्षण्यस्य शून्यवादिमतेऽपि सत्त्वेन तन्मतनिरासार्थत्वानुपपत्तेः, (२१३) निषेधाप्रतियोगित्वरूपस्यासद्वैलक्षण्यस्य त्वयाऽप्यनङ्गीकारात्, (२१४) असद्वैलक्षण्यमात्रस्य साधने सूत्रे स्वप्नवैलक्षण्योक्त्ययोगाच्च, (२१५) व्यावहारिकसत्यत्वमात्रेण स्वप्न-

---

असून सावकाशत्व हें प्राबल्यविरोधी म्ह० दौर्बल्य-प्रयोजक आहे. आतां षोडशिवाक्यें समबल आहेत म्हणून तें उदाहरणच होऊं शकत नाही. 'असद्वा इदमग्र आसीत्' हें निषेधवाक्य अर्थवाद आहे आणि 'सत्यं ज्ञानमनन्तम्' हें वाक्य ब्रह्माचें लक्षण सांगणारें आहे म्हणून विधिवाक्य आहे. म्हणून 'सत्यं ज्ञानम्' या वाक्याचें विधित्व हें बळ आणि 'असद्वै' या वाक्याचें अर्थवादत्व हें प्राबल्याचें प्रतिबंधक आहे असें दिसून येतें. तात्पर्य, प्राबल्याचें प्रयोजक निषेधवाक्यत्व नसून निरवकाशत्व, विधित्व अशा रितीचें असतें. (२०६) आतां 'विश्वं सत्यम्' या वाक्याचें पाहूं. 'विश्वं सत्यम्' इत्यादिक वाक्य व्यावहारिकसत्यत्वविषयक आहे आणि अन्यशेष आहे म्हणून त्याच्या प्राबल्याचें प्रतिबंधक असलेलें सावकाशत्व किंवा अन्यशेषत्व दिसून येतें हें आम्हीं आतांच पूर्वी सांगितलें आहे. (२०७) तथा च सत्त्वश्रुति दुर्बल असल्यानें तिचा विरोध मिथ्यात्वश्रुतीला नाही.

(२०८) 'असत्यमप्रतिष्ठं ते' किंवा 'एतां दृष्टिमवष्टभ्य' इत्यादि स्मृतीशीं देखील मिथ्यात्वश्रुतीचा विरोध नाही. (२०९) कारण, मिथ्यात्व म्हणजे सद्विविक्तत्व अशा मताचा मी आहे. परंतु जग हें असद्विलक्षण आहे असें मी मानतों. आणि स्मृति तरी जग सद्विलक्षण असून असद्विलक्षण आहे असेंच सांगत आहे. म्हणून स्मृतिविरोध नाही.

(२१०) प्रतिवादी— स्मृतीशीं विरोध नसला तरी 'नाभाव उपलब्धेः', 'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' या दोन सूत्रांशीं विरोध येतो. कारण, या दोन सूत्रांनीं जगाचें पारमार्थिकसत्यत्व प्रतिपादिलें आहे. (२११) वादी— विरोध येत नाही. तीं सूत्रें शून्यवादाचा निरास करण्याकरितां आहेत. शून्यवादी जगाचें असत्त्व मानतो. आणि सूत्रें असद्वैलक्षण्य सांगतात. एवंच सूत्रें जगाचें पारमार्थिकसत्यत्व सांगत नसल्यानें विरोध येत नाही. (२१२) प्रतिवादी— सूत्रें असद्वैलक्षण्य सांगत असलीं तरी तें असद्वैलक्षण्य म्हणजे अर्थक्रियाकारित्व होय असें म्हणतां येईल. आणि शून्यवादी तर अर्थक्रियाकारित्वरूप असद्वैलक्षण्य मानतोच. तर मग शून्यमताचा निरास सूत्रें करतात असें कसें म्हणतां येईल? (२१३) आतां निषेधाप्रतियोगित्व म्ह० निषेधप्रतियोगित्वाभावरूप असद्वैलक्षण्य तीं सूत्रें सांगतात, पण शून्यवादी तसलें वैलक्षण्य मानीत नाही म्हणून तीं सूत्रें शून्यवादनिरासार्थ आहेत असें म्हणतां येईल. परंतु निषेधप्रतियोगित्वाभावरूप असद्वैलक्षण्य शून्यवादी मानीत नाही तसें तुम्ही देखील मानीत नाही. अर्थात् सूत्रविरोध येतोच. (२१४) आतां जर वादी म्हणेल कीं, 'तीं सूत्रें सामान्यतः असताहून वैलक्षण्य सांगतात, पण त्याचें विशेष स्वरूप सूत्रें सांगत नाहीत. म्हणून सूत्रविरोध नाही'. परंतु तेंहि शक्य नाही. कारण, दुसऱ्या सूत्रामधें दृश्य जगाचें स्वप्नाहून वैलक्षण्य सांगितलें आहे तें अयुक्त ठरेल. (२१५) शिवाय, 'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' या सूत्रामधें व्यावहारिकसत्यत्व हेंच स्वप्नाहून जगाचें वैलक्षण्य सांगितलें आहे. आणि तें तर शून्यवादीप्रमाणें

वैलक्षण्यस्य त्वयाऽप्यङ्गीकारात्, (२१६) असद्वैलक्षण्यमात्रस्य तन्मतेऽपि सत्त्वाच्च। (२१७) तदुक्तं बौद्धैः– 'द्वे सत्त्वे समुपाश्रित्य बुद्धानां धर्मदेशना' – (२१८) इति चेत्, न, सूत्रार्थानवबोधात्। (२१९) तथाहि– सद्रूपात् ब्रह्मणो जगत्सर्गं वदतः समन्वयस्य सर्वमसदित्यनुमानेन विरोधसंदेहे (२२०) 'न सन्नासन्न सदसन्न न चानुभयतत्त्वकम्। विमतं तर्कपीडयत्वान्मरीचिषु यथोदकम्॥' इति ब्रह्मसाधारण्यान्निस्तत्त्वतायां प्राप्तायां सूत्रेण परिहारः। (२२१) सतो ब्रह्मणो नाभावः न शून्यत्वम्, उपलब्धेः सत्त्वेन प्रमाणात् प्रतीतेः; (२२२) तथा च किंचित्परमार्थसदवश्यं शून्यवादिनाऽपि स्वीकार्यम्, (२२३) अन्यथा बाधस्य निरवधिकत्वप्रसङ्गादिति सूत्रार्थः। (२२४) स च न प्रपञ्चमिथ्यात्वविरोधी। (२२५) तथा चोक्तम्– 'बाधितोऽपह्नवो मानैर्व्यावहारिकमानता। मानानां तात्त्विकं किंचिद्वस्तु नाऽऽश्रित्य दुर्भणा॥' इति। (२२६) नापि स्वप्नवैधर्म्योक्त्ययोगः, तस्याः 'विमतं निस्तत्त्वम्, तर्कपीडयत्वात्, मरुमरीचिकाजलवत्' इत्यनुमाने बाध्यत्वप्रमाणागम्यत्व-

---

तुम्हीं देखील मानलेलें आहेच. (२१६) वादी म्हणेल कीं, स्वप्नाहून जगाचें वैलक्षण्य कोणतें? तर असद्वैलक्षण्य. पण तें सांगण्याकरितां सूत्र नको आहे. शून्यवादी तें मानतोच. (२१७) याविषयीं बौद्धांनीं सांगितलें आहे– सत्त्वाचे प्रकार दोन, असद्वैलक्षण्य आणि व्यावहारिकसत्यत्व. हे दोन्ही प्रकार आवश्यकतेप्रमाणें स्वीकारून बुद्धांचा धर्मोपदेश असतो. (२१८) वादी— प्रतिवादीचा हा सगळा आक्षेप अगदींच फोल आहे. प्रतिवादीला ब्रह्मसूत्रांचा अर्थ मुळीं कळलेलाच नाही. (२१९) त्या अधिकरणाचा अर्थ असा आहे– सद्रूपब्रह्मापासून जगताची उत्पत्ति होते असें सांगणारा वेदान्तवाक्यांचा समन्वय हा त्या अधिकरणाचा विषय आहे. त्या समन्वयाचा 'सर्वं असत्' या बौद्धानुमानाशीं विरोध आहे कीं नाही असा संशय. (२२०) 'विमतं मरीचिषु उदकम्' म्ह० किरणांवर दिसणारें पाणी म्ह० मृगजळ हा पक्ष. हें मृगजळ 'सत् नाही, असत् नाही, सत् आणि असत् असें उभयात्मक नाही आणि अनुभयतत्त्वाचें म्ह० सत्‌हि नव्हे आणि असत्‌हि नव्हे अशा स्वरूपाचें पण तें नाही' हें साध्य. तर्कपीडयत्व हा हेतु. मृगजळाचा तर्कानें बाध होतो म्हणून तें मृगजळ निस्तत्त्व म्ह० शशशृंगासारखें मानावें. आतां हा मृगजळाचा न्याय ब्रह्माकडेहि सारखाच लागूं पडतो. म्हणून ब्रह्महि निस्तत्त्व आहे. एवंच वेदान्तसमन्वय बौद्धतर्कविरुद्ध आहे असा पूर्वपक्ष. असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां 'नाभाव उपलब्धेः' या सूत्रानें त्याचा परिहार केला आहे. (२२१) सूत्रामध्यें षष्ठ्यन्त सत्पदाचा अध्याहार करावा. सताचा म्ह० ब्रह्माचा अभाव नाही म्ह० शून्यत्व नाही. कां? तर उपलब्धेः म्ह० श्रुति आणि सदनुमान या प्रमाणांवरून ब्रह्माची अस्तित्वानें प्रतीति येते म्हणून. (२२२) तात्पर्य, शून्यवादीला देखील कांहीतरी परमार्थसत् असें अवश्य मानावयास पाहिजे. (२२३) न मानल्यास बाध निरवधिक असतो असें मानण्याचा प्रसंग येईल. कांहीतरी स्थिरपदार्थ धरल्यावांचून इतरांचा बाध करतां येत नाही. निषेध हा प्राप्तिसापेक्ष असतो. अर्थात् 'सर्वं असत्' हें अनुमान चुकीचें आहे. आतां जें कांहीतरी परमार्थसत् मानावयाचें तेंच ब्रह्म होय असें श्रुतीवरून सिद्ध होतें. असा सूत्राचा शब्दार्थ आणि गोलार्थ आहे. हें सूत्र जगताचें पारमार्थिकसत्त्व सांगत नसून बाधावधिभूत अशा ब्रह्माचें पारमार्थिकसत्त्व सांगत आहे. (२२४) आणि हा सूत्रार्थ तर प्रपंचाच्या मिथ्यात्वाशीं विरोधी नाही. (२२५) याविषयीं शास्त्रदर्पणामध्यें म्हटलें आहे– 'विश्वाचा अपह्नव म्ह० अत्यंत असत्त्व तर प्रत्यक्षादिप्रमाणांनीं बाधित होतें. त्या प्रमाणांना प्रामाण्य तर मानलें पाहिजे. तर तें व्यावहारिकप्रामाण्य मानलें पाहिजे. परंतु कांहीतरी तात्त्विक वस्तूचा आश्रय केल्यावांचून प्रमाणांचें व्यावहारिकप्रामाण्य सांगणें अशक्य आहे'. एवंच या शास्त्रदर्पणवचनावरून आम्हीं सूत्रार्थ केला तोच ठीक आहे असें ठरतें. (२२६) प्रतिवादी— 'नाभाव उपलब्धेः' या सूत्रामध्यें जर केवळ असताहून वैलक्षण्यच सांगावयाचें असेल तर 'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' या सूत्रामध्यें वस्तुजाताला

दोषजन्यत्वाद्युपाधिप्रदर्शनपरत्वात्। (२२७) विज्ञानवादनिराकरणपरेणापि नानेन सूत्रेण विरोधः। (२२८) रूपादिरहितब्रह्मजगदुपादानत्वप्रतिपादकसमन्वयस्य नीलाद्याकारं विज्ञानं साधयता अनुमानेन विरोधसंदेहे- (२२९) 'स्वप्नधीसाम्यतो बुद्धेर्बुद्ध्याऽर्थस्य सहेक्षणात्। तद्भेदेनानिरूप्यत्वाज्ज्ञानाकारोऽर्थ इष्यताम्॥', (२३०) 'विमता धीः न ज्ञानव्यतिरिक्तालम्बना, धीत्वात्, स्वप्नधीवत्'। (२३१) विपक्षे च ज्ञानाभानेऽप्यर्थभानप्रसङ्गो बाधकः। (२३२) न हि भिन्नयोरश्वमहिषयोः सहोपलम्भनियमोऽस्ति। (२३३) तस्मान्न ज्ञानातिरिक्तं सत्- इति प्राप्ते परिहारसूत्रम्- 'नाभाव उपलब्धेः' इत्यादि। (२३४) 'बाधेन सोपाधिकताऽनुमाने उपायभावेन सहोपलम्भः। सारूप्यतो

जें स्वप्नवैधर्म्य म्ह० स्वप्नाहून वैलक्षण्य सांगितलें आहे तें अयुक्त मानावें लागेल. वादी— स्वप्नवैधर्म्य सांगितलें तें व्यर्थ जात नाही. 'विमतं निस्तत्त्वम्, तर्कपीड्यत्वात्, मरुमरीचिकाजलवत्' या बौद्धानुमानावर बाध्यत्व, प्रमाणागम्यत्व, दोषजन्यत्व, निरुपाख्यत्व असे उपाधि दाखविण्याकरितां तें स्वप्नवैधर्म्य सांगितलें आहे. शून्यवादीचें म्हणणें 'ज्याचा तर्कानें बाध होतो तें निस्तत्त्व असतें, जसें मृगजळ. विश्वहि तर्कपीडित आहे म्हणून तें निस्तत्व आहे' असें आहे. यामधील तर्कपीड्यत्व या हेतूला बाध्यत्व हा उपाधि. जें निस्तत्त्व असतें तें बाध्य असतें, जसें मृगजळ. परंतु जें तर्कपीड्य असतें तें बाध्य असतेंच असें नाही, जसें ब्रह्म. इतर उपाधि असेच बसवावे.

(२२७) 'नाभाव उपलब्धेः', 'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' हीं दोन सूत्रें शून्यवादाचें निराकरण करणारीं आहेत असें धरून त्यांच्याशीं आमच्या विधानाचा विरोध नाही असें दाखविलें. आतां जरी हीं सूत्रें विज्ञानवादाचें निराकरण करणारीं आहेत असें धरलें तरी या सूत्रांशीं आमच्या विधानाचा विरोध नाहीच. (२२८) रूपादिरहित ब्रह्म जगताचें उपादानकारण आहे असें प्रतिपादन करणारा वेदान्तवाक्यांचा समन्वय हा विषय. 'विज्ञानच स्वतः नीलाकार पीताकार पटाकार घटाकार असतें' असें सिद्ध करणाऱ्या विज्ञानवादीच्या अनुमानाशीं वेदान्तसमन्वय विरुद्ध आहे कीं नाही असा संदेह म्ह० संशय. (२२९) नीलादि पदार्थ बुद्धीसहवर्तमानच म्ह० ज्ञानाबरोबरच भासतात. म्हणून ज्ञानाहून भिन्नपणानें नीलादिक अर्थाचें निरूपण करता येत नाही. म्हणून नीलादि अर्थ हा ज्ञानाचाच आकार आहे असें समजावें. स्वप्नांतील ज्ञानाशीं जागृतीमधील ज्ञानाचें साम्य असल्यानें ही गोष्ट सिद्ध होते. म्हणजे स्वप्नांतील पदार्थच दृष्टान्त. (२३०) पूर्वपक्षाचें अनुमान असें— जागृतीमधील धी म्ह० ज्ञान हा पक्ष. ज्ञानव्यतिरिक्तालंबनत्वाभाव साध्य. जागृतीमधील ज्ञानाचें आलंबन म्ह० विषय स्वतः ज्ञानाहून निराळा असा नसतो अशी प्रतिज्ञा. धीत्व म्ह० ज्ञानत्व हा हेतु. जें जें ज्ञान तें तें स्वभिन्नविषयक नसतें, जसें स्वप्नज्ञान. (२३१) जर ज्ञानाला स्वातिरिक्तविषयत्व मानलें तर ज्ञान भासलें नाही तरी अर्थ भासतो असें मानण्याचा प्रसंग येतो. आणि तोच प्रसंग विपक्षाचा बाधक आहे. तो प्रसंग न यावा म्हणून ज्ञानाला स्वभिन्नविषयकत्व मानतां येत नाही. (२३२) अत्यंत भिन्न असलेल्या दोन पदार्थांचा सहोपलंभनियम नसतो. उपलंभ म्ह० ज्ञान. सहोपलंभ म्ह० एकाचवेळीं दोन्ही भासणें. अश्व आणि महिष म्ह० घोडा आणि रेडा हे अत्यंत भिन्न आहेत. तर त्यांचें ज्ञान एकक्षणावच्छेदानेंच व्हायला पाहिजे असा नियम नाही. कदाचित् होईलहि, पण नियम नसतो. ज्ञान आणि त्याचा विषय यांच्या सहोपलंभाचा मात्र नियम आहे. म्हणून त्यांच्यामधें भेद मानतां येत नाही. (२३३) तस्मात् ज्ञानाहून निराळा सत्पदार्थ नाही. असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला. या पूर्वपक्षाचा परिहार करण्याकरितां 'नाभाव उपलब्धेः' इत्यादि सूत्रें आहेत. (२३४) सिद्धांत असा— 'अनुमाने बाधेन सह सोपाधिकता'. विज्ञानवादीच्या अनुमानावर बाध आणि सोपाधिकत्व हे दोन दोष येतात. घटाचें ज्ञान घटाहून भिन्न असतें हें प्रत्यक्षसिद्ध आहे म्हणून बाध. आणि बाध्यत्व हा उपाधि आहे. जें ज्ञान स्वभिन्नविषयक नसतें तें

बुद्धितदर्थभेदः स्थूलार्थभङ्गे भवतोऽपि तुल्यः ॥ '। (२३५) सूत्रार्थस्तु– नाभावः ज्ञानातिरिक्तस्यार्थस्य नासत्त्वम्, किंतु व्यवहारदशाऽबाध्यार्थक्रियाकारित्वरूपं सत्त्वमेव । (२३६) उपलब्धेः ज्ञानातिरेकेण प्रमाणैरुपलब्धेः। (२३७) स्वप्नवैधर्म्योक्तिः बाध्यत्वाद्युपाधिप्रदर्शनाय । (२३८) तेन बाधात् सोपाधिकत्वाच्च पूर्वानुमानं दुष्टमित्यर्थः। (२३९) तस्मान्नैवमपि विरोधशङ्का। (२४०) तदुक्तम्– 'तस्मान्न ज्ञानाकारोऽर्थः, किंतु बाह्यः । (२४१) स चार्थक्रियाकारित्वसत्त्वोपेतोऽपि अद्वैतश्रुतिवशात् ब्रह्मणि कल्पितो न परमार्थसन् (२४२) इति सिद्धान्तस्य सुगतमताद्भेदः' इति। (२४३) उक्तं चाऽऽत्म-

---

बाध्य असतें, जसें स्वप्नज्ञान, अशी साध्यव्यापकता. पण जें जें ज्ञान असतें तें बाध्य असतेंच असें नाही, जसें जागृतीमधील घटाचें प्रमाज्ञान, अशी साधनाव्यापकता. 'उपायभावेन सहोपलम्भः'. विषय ज्ञानाचा उपाय असतो. विषय असतो म्हणून त्याचें ज्ञान होतें. उपाय–उपेयांचा प्रायः सह उपलंभ असतो म्ह० त्यांचें एकाचवेळीं भान होतें. म्हणून ज्ञान आणि विषय यांचा सहउपलंभ असतो. पण तेवढ्यावरून त्यांचें एकत्व सिद्ध होत नाही. उपायोपेयभाव त्यामुळें सिद्ध होईल. विज्ञानवादीच्या मतानें स्थूलार्थाचा भंग होत असला म्ह० सौत्रांतिकमताप्रमाणें स्थूल म्ह० अवयविद्रव्य मानावयाचें नसलें तरी बुद्धि म्ह० ज्ञान आणि तदर्थ म्ह० ज्ञानाचा विषय यांचें सारूप्य असतें, त्यामुळें एकरूपता दिसली तरी वस्तुतः भेदच विज्ञानवादीला मानला पाहिजे. (२३५) आतां सूत्रार्थ असा– न अभावः म्ह० ज्ञानातिरिक्त अर्थाचें असत्त्व मानतां येत नाही म्ह० ज्ञानाचा विषय ज्ञानाहून निराळा नाही असें म्हणतां येत नाही, तर बाह्यार्थाचें पृथक् अस्तित्व मानलें पाहिजे. या अस्तित्वाचें म्ह० सत्त्वाचें स्वरूप व्यवहारदशाबाध्य–अर्थक्रियाकारित्व असें आहे. व्यवहारामधें बाध न होणें हें एक आणि अर्थक्रियाकारित्व हें दुसरें. घटादि पदार्थांचा व्यवहारदशेमधें बाध होत नाही आणि घटादिकांमुळें जलाहरणादि अर्थक्रिया होत असते. (२३६) ज्ञानातिरिक्त अर्थाचें असत्त्व कां नाही? तर उपलब्धि आहे म्हणून म्ह० प्रत्यक्षादिप्रमाणांनीं घटादिविषयांचें ज्ञानाहून भिन्नत्वानें ज्ञान होतें म्हणून. (२३७) 'वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत्' या दुसऱ्या सूत्रामधें जागृतीमधील पदार्थांचें स्वप्नवैधर्म्य सांगितलें आहे, स्वप्नांतील पदार्थांपेक्षां जागृतीमधील पदार्थ विलक्षण असतात असें सांगितलें आहे. तें बाध्यत्व, प्रमाणागम्यत्व इत्यादि उपाधि सांगण्याकरितां आहे. जें ज्ञानातिरिक्तार्थालम्बन नसतें तें बाध्य असतें, जसें स्वप्नज्ञान, अशी साध्यव्यापकता. जी धी असते ती बाध्य असतेच असें नाही, जशी जागृतीमधील घटधी, अशी साधनाव्यापकता. जागृतीमधील घटादिक प्रमाणगम्य आहेत, परंतु स्वप्नांतील पदार्थ प्रमाणगम्य नाहीत. बाध म्ह० पक्षावरील साध्याभाव. (२३८) एवंच 'नाभावः' या अधिकरणाचा इत्यर्थ असा झाला कीं– "बाध येत असल्यानें आणि सोपाधिकत्व येत असल्यानें 'धीः न ज्ञानातिरिक्तालम्बना' हें विज्ञानवादीचें अनुमान दुष्ट आहे". (२३९) तस्मात् हें अधिकरण जरी विज्ञानवादाचें निराकरण करण्याकरितां आहे असें धरलें तरी आमच्या सिद्धान्ताला सूत्रविरोध येत नाही. (२४०) याविषयीं म्हटलें आहे– "घटादि पदार्थ हा ज्ञानाचा आकार नव्हे, तर तो पदार्थ ज्ञानाहून बाह्य म्ह० बाहेरचा म्ह० भिन्न आहे. (२४१) आतां हा विषय जरी अर्थक्रियाकारित्वरूप सत्त्वानें उपेत म्ह० युक्त आहे म्ह० घटादिपदार्थ पाणी आणणें इ० अर्थक्रिया करणारा आहे तरी तो 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि अद्वैतश्रुतीवरून ब्रह्मावर कल्पित आहे, तो परमार्थसत् नाही असा आमचा सिद्धान्त आहे. (२४२) या आमच्या सिद्धान्ताचा माध्यमिकसिद्धान्ताहून मोठाच विशेष आहे. कल्पिताचें अधिष्ठान माध्यमिक मानीत नाही आणि आम्ही मानतों, हाच तो विशेष". (२४३) आत्मतत्त्वविवेक नांवाच्या उदयनाचार्यप्रणीत ग्रंथामधें– "ग्राह्यभेदं अवधूय धियो वृत्तिर्नास्ति. ग्राह्य म्ह० ग्रहणविषय म्ह० ज्ञानाचा विषय. धी म्ह० ज्ञान. विषयाचा ज्ञानाहून जो भेद आहे त्याला धुडकावून लावल्यास म्ह० भेद न मानल्यास

तत्त्वविवेके- 'न ग्राह्यभेदमवधूय धियोऽस्ति वृत्तिस्तद्बाधने बलिनि वेदनये जयश्रीः । नो चेदनित्यमिदमीदृशमेव विश्वं तथ्यं तथागतमतस्य तु कोऽवकाशः ॥' इति । (२४४) धर्मिग्राहकमानबाधश्च प्रागेव परिहृत इति शिवम् ।

इति आगमबाधोद्धारः ।

ज्ञानाची अर्थावर विषयतासंबंधानें जी वृत्ति प्रसिद्ध आहे ती जमणार नाही. उदा०- 'घटाचें ज्ञान'. घट हा ज्ञानाचा विषय आहे. ज्याचें ज्ञान तो ज्ञानाचा विषय होय. आणि ज्याचा विषय तो विषयी. घट हा विषय आणि ज्ञान हें विषयी. घट आणि ज्ञान यांचा विषयविषयिभाव संबंध. ज्ञानाचा घटाशीं विषयता हा संबंध आणि घटाचा ज्ञानाशीं विषयिता हा संबंध. विषयता हा संबंध असून ज्ञान आणि घट हे संबंधी आहेत. 'ज्ञानाचा' यांतील 'चा' या षष्ठीच्या प्रत्ययानें ज्ञानाचा घटाशीं विषयता हा संबंध सुचविला आहे. ज्ञान हें पद आधींचें असल्यानें तें विशेषण आहे आणि घट हें पद पुढील असल्यानें तें विशेष्य आहे. आणि ज्ञानरूपविशेषणाचा घटरूपविशेष्याशीं विषयता हा संबंध आहे. 'ज्ञानाचा विषय घट' म्ह० विषयतासंबंधानें ज्ञानविशिष्ट घट. ज्ञान घटावर विषयता संबंधानें राहतें. म्हणून ज्ञानाची अर्थावर विषयतासंबंधानें वृत्ति असते. ही त्यांचा भेद मानल्यावांचून जमत नाही. एवंच ज्ञान आणि विषय यांचा भेद मानल्यावांचून ज्ञानाची अर्थावरील वृत्ति म्ह० राहणें जमणार नाही म्हणून भेद आहे. 'तद्बाधने बलिनि वेदनये जयश्रीः'. बौद्धमताचा बाध करण्याच्या कामांत वैदिकसिद्धान्त प्रबळ आहे. वादामध्यें जयश्री वैदिकसिद्धान्ताच्या गळ्यांतच माळ घालणार. 'नो चेत्' वैदिकसिद्धान्त न मानल्यास. 'अचिन्त्यं इदं ईदृशमेव विश्वं तथ्यम्'. हें सगळें विश्व अचिन्त्य म्ह० अनिर्वचनीय असलें तरी पारमार्थिकसत्यच मानावें लागेल. विश्व कल्पित आहे असें म्हणावयाचें असेल तर अधिष्ठान ब्रह्म मानलें पाहिजे. आतां जर ब्रह्म मानावयाचें नसेल तर विश्वाला कल्पित म्हणतां येणार नाही. आतां जर विश्व स्वरूपतः असून कल्पित नाही तर तें तात्त्विकच असलें पाहिजे असें निगमन निघतें. आतां इकडे ब्रह्म आणि तिकडे तात्त्विकत्व अशी स्थिति असतां 'तथागतमतस्य तु कोऽवकाशः' तथागताच्या म्ह० बौद्धाच्या मताला पाय टेकायला जागा कोठें आहे ? त्याला जागाच नाही म्ह० तें सिद्ध होत नाही" असें म्हटलें आहे. तात्पर्य, आमचा कोणत्याहि बौद्धमताशीं कांही संबंध नाही.

(२४४) आतां 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' या मिथ्यात्वानुमानावर धर्मिग्राहकमानबाध हा दोष कोणी आणील. तो असा- धर्मी म्ह० विशेष्य किंवा पक्ष. ग्राहक म्ह० ज्ञानजनक. धर्मिग्राहक म्ह० विशेष्याचें किंवा पक्षाचें ज्ञान ज्याच्यामुळें होतें असें. मान म्ह० प्रमाण. बाध म्ह० विशेषणाचा किंवा साध्याचा अभाव. धर्मिग्राहकमानबाध म्ह० ज्या प्रमाणानें धर्मीचें ज्ञान होतें त्याच प्रमाणानें प्रतिपक्षानें सांगितलेल्या धर्माच्या अभावाचें ज्ञान होतें. अद्वैती म्हणतो 'विश्वं मिथ्या'. या प्रतिज्ञावाक्यामध्यें विश्व उद्देश्य, धर्मी किंवा पक्ष असून मिथ्यात्व हें विधेय, धर्म किंवा साध्य आहे. उद्देश्याचें ज्ञान असल्यावांचून त्याच्या उद्देशानें विधान करतां येणार नाही. अर्थात् विश्वाचें ज्ञान आहे. हें विश्वज्ञानच धर्मिग्राहक प्रत्यक्षात्मक मान होय. या विश्वज्ञानावरून विश्वाचें तात्त्विकत्व सिद्ध होतें. अद्वैतीनें सांगितलेल्या मिथ्यात्व या साध्याचा किंवा धर्माचा अभाव सिद्ध होतो. याप्रमाणें 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानावर धर्मिग्राहकमानबाध हा दोष येतो. परंतु या दोषाचा परिहार आम्हीं पूर्वीच केला आहे. तो लक्षांत घ्यावा अशी विनंती. इति शिवम् .

प्र. ३२ – असतः साधकत्वोपपत्तिः

(१) ननु- सत्त्वसाधकानां मिथ्यात्वसाधकानुमानेभ्यः प्राबल्यम् ; (२) मिथ्यात्वसाधकप्रतिज्ञाद्युपनीतपक्षादीनां मिथ्यात्वाबोधने सर्वमिथ्यात्वासिद्धिः , (३) तद्बोधने परस्परव्याहतिराश्रयासिद्ध्यादिकं च- (४) इति चेत्, न, मिथ्यात्वसाधकप्रतिज्ञाद्युपनीतपक्षादीनां मिथ्यात्वबोधनेऽपि व्याहत्यभावात्, (५) प्रतिज्ञादिभिस्तेषां त्रिकालाबाध्यत्वरूपसत्त्वाप्रतिपादनात् । (६) ननु- साधकत्वान्यथानुपपत्त्या परमार्थसत्त्वमायाति, परमार्थसत एव साधकत्वात् , साधकतायाः प्राक्सत्त्वघटितत्वात् ; (७) न तु धीमात्रविषयत्वम् , अपरोक्षधीविषयत्वम् , सत्त्वेन तादृशधीविषयत्वं वा

प्र. ३२

(१) प्रतिवादी-- मिथ्यात्व सिद्ध करणाऱ्या अनुमानांपेक्षां सत्त्व सिद्ध करणारीं अनुमानें प्रबळ आहेत. (२) आतां मिथ्यात्व सिद्ध करणाऱ्या प्रतिज्ञादिक अवयवांनीं उपनीत म्ह० स्मरण करून दिलेले जे पक्ष, साध्य इ० पदार्थ त्यांच्या मिथ्यात्वाचें ज्ञान जर मिथ्यात्वानुमानावरून होत नसेल तर अर्थातच सर्व विश्वाचें मिथ्यात्व त्या अनुमानानें सिद्ध होत नाही. (३) आतां जर मिथ्यात्वानुमानावरून पक्षसाध्यादिकांच्या मिथ्यात्वाचें ज्ञान होत असेल तर परस्परव्याघात, आश्रयासिद्धि, बाध आणि स्वरूपासिद्धि असे दोष येणार. प्रतिज्ञेवरून मिथ्यात्वाचें, हेतुवाक्यावरून हेतूचें आणि उदाहरणावरून व्याप्तीचें अबाध्यत्व लक्षांत येणार आणि त्याच प्रतिज्ञादिकांनीं युक्त असलेल्या अनुमानानें सर्वांचें मिथ्यात्व म्ह० बाध्यत्व लक्षांत येणार. म्हणून परस्परव्याघात आला. पक्षावरील पक्षतावच्छेदकधर्म, साध्य आणि हेतु यांचा अभाव मिथ्यात्वानुमितीमधें भासणार म्हणून क्रमानें आश्रयासिद्धि, बाध आणि स्वरूपासिद्धि हे दोष आले. एवंच 'इकडे आड आणि तिकडे विहीर' अशी वादीची स्थिति आहे. (४) वादी-- इति चेन्न. आडहि नाही आणि विहीरहि नाही. मिथ्यात्व सिद्ध करणाऱ्या प्रतिज्ञादिक अवयवांनीं उपस्थित होणाऱ्या पक्ष, साध्य, हेतु इ० पदार्थांच्या मिथ्यात्वाचें ज्ञान मिथ्यात्वानुमानानें होतेंच, परंतु व्याघात येत नाही. (५) प्रतिज्ञादिक अवयव पक्षसाध्यादिकांचें त्रिकालाबाध्यत्वरूप सत्त्व सांगत असतील तर व्याघातादिक दोष येतील. पण प्रतिज्ञा, हेतु इ० अवयव पक्षसाध्यादिकांच्या त्रिकालाबाध्यत्वरूप सत्यत्वाचें प्रतिपादन करीत नाहीत. पक्षसाध्यादिकांना व्यावहारिकसत्यत्व असलें कीं मिथ्यात्वानुमानाचें काम भागतें. मिथ्यात्वानुमानाला त्रिकालाबाध्यत्वाची आवश्यकताच नाही.

(६) प्रतिवादी-- अनुमानाच्या मिथ्यात्वसाधकत्वाची उपपत्ति पक्षादिकांना परमार्थसत्यत्व मानल्यावांचून लागत नाही. म्हणून अर्थापत्तीवरून पक्षादिकांचें परमार्थसत्यत्व येतें म्ह० सिद्ध होतें. परमार्थसतालाच साधकत्व असूं शकतें. कारण, साधकता ही प्राक्सत्त्वघटित आहे. साधकतेच्या लक्षणामधें प्राक्सत्त्वाचा प्रवेश असतो. साधकता म्ह० सिद्धिनिरूपितकारणता. आणि कारणता म्ह० 'अनन्यथासिद्धत्वे सति कार्यपूर्ववर्तित्वम्'. जें कार्याच्या पूर्वी अवश्य असतें तें कारण. एवंच प्राक्सत्त्व म्ह० कार्याच्या पूर्वी असणें हा अंश कारणाच्या म्ह० साधकतेच्या लक्षणामधें असतो. म्हणून सतालाच साधकता, असताला नव्हे. (७) नुसतें धीमात्रविषयत्व, अपरोक्षधीविषयत्व किंवा सत्त्वेन तादृशधीविषयत्व म्ह० सत्त्वेन अपरोक्षधीविषयत्व हें साधकतेचें प्रयोजक म्हणतां येत नाही. धीमात्र म्ह० ज्ञानसामान्य म्ह० परोक्ष, अपरोक्ष, संशय, निश्चय, प्रमा, अप्रमा असें कोणतेंहि ज्ञान. यांपैकीं परोक्षज्ञान सोडून अपरोक्षज्ञान धरलें. त्यामुळें अपरोक्षधीविषयत्व हें दुसरें झालें. सत्त्वेन अपरोक्षज्ञानविषयत्व हें तिसरें आहे. सत्त्वेन म्ह० सत्त्वप्रकारक. हें अपरोक्षज्ञानाचें विशेषण आहे. म्ह० सत्त्वप्रकारक अशा अपरोक्षज्ञानाचें विशेष्यतारूप विषयत्व असा अर्थ झाला. 'सन् घटः' इत्याकारकज्ञान धरूं या. तर हें ज्ञान सत्त्वप्रकारक घटविशेष्यक आहे आणि घट सत्त्वप्रकारकज्ञानविशेष्य आहे. जें सत्त्वप्रकारकज्ञानविशेष्य असतें तें साधक असतें

साधकताप्रयोजकम्, (८) तुच्छे नित्यातीन्द्रिये चातिव्याप्त्यव्याप्तिभ्याम्। (९) तत्त्वेन ज्ञानमपि न तत्र प्रयोजकम्, (१०) वह्नित्वेनाज्ञातेऽपि वह्नौ दाहकत्वदर्शनात्, (११) वह्नित्वेन ज्ञातेऽपि गुञ्जापुञ्जे तददर्शनाच्च। (१२) नापि त्रिचतुरकक्ष्यास्वबाधिता सत्त्वप्रतीतिस्तन्त्रम्, (१३) आत्मनो गौरत्वेनानित्यत्वस्य नभसो नैल्येन स्पर्शवत्त्वस्य चाऽऽपत्तेः, (१४) 'गौरोऽहम्' 'नीलं

असेंहि म्हणतां येत नाही. (८) या तिहींपैकीं धीमात्रविषयत्व म्ह० ज्ञानविषयत्व साधकताप्रयोजक मानलें तर तुच्छावर अतिव्याप्ति येते. तुच्छपदार्थ विकल्प नांवाच्या ज्ञानाचा विषय असतो. त्यामुळें त्याला साधकता मानावी लागेल. आतां दुसरें किंवा तिसरें धरलें तर तुच्छावर अतिव्याप्ति येणार नाही. परंतु गुरुत्व इत्यादिक नित्य अतींद्रिय पदार्थावर अव्याप्ति येईल. गुरुत्व, धर्म, अधर्म असे कांही गुण कोणत्याहि इंद्रियानें कळत नाहीत. अतींद्रिय म्ह० इंद्रियांच्या पलीकडे असलेलें म्ह० इंद्रियांच्या आटोक्यांत नसलेलें, इंद्रियजन्यज्ञानाविषय. अतींद्रिय असलेलें गुरुत्वादिक व्यवहारसाधक असतें, पण त्याला अपरोक्षधीविषयत्व किंवा सत्त्वप्रकारकापरोक्षधीविषयत्व नाही. साधकता आहे पण सांगितलेला धर्म म्ह० साधकताप्रयोजक नाही म्हणून अव्याप्ति. (९) शंका—तत्त्वानें ज्ञान हें प्रयोजकतेचें साधक मानावें. तत्त्वानें म्ह० जो पदार्थ ज्या स्वरूपाचा असेल त्या स्वरूपानें. गुरुत्व हें अतींद्रिय आहे असें जर कळलें तर कांहीएक व्यवहार साधेल. म्हणून तत्त्वेन ज्ञानं हें प्रयोजक धरावें. तत्त्वेन ज्ञानं म्ह० तत्त्वप्रकारक ज्ञान म्ह० धर्मितावच्छेदकधर्मप्रकारकज्ञान. एवंच तत्त्वेन ज्ञानविषयता हें साधकताप्रयोजक मानावें. घटाचें घटत्वानें ज्ञान झाल्यास घट जलाहरणादिव्यवहाराचा साधक होतो. प्रतिवादी—तत्त्वेन ज्ञानविषयत्व देखील साधकतेचें प्रयोजक होत नाही. (१०) वह्नि जरी वह्नित्वानें कळला नाही म्ह० वह्नित्वप्रकारकज्ञानविषयतया वह्नि जरी भासला नाही म्ह० विस्तव हा 'विस्तव' म्हणून कळला नाही तरी तो चटका दिल्यावांचून राहणार नाही. अग्नि अग्नित्वानें कळला नाही तरी तो दाहसाधक असतो. ज्ञानविषयता नसून साधकता आहे. एवंच व्यतिरेक नाही. (११) उलट रानामधें वेलींवर काळमुखी गुंजांचे गुच्छ म्ह० पुंज असतात. गुंजापुंज असतांना 'अयं वह्निः' हे निखारे आहेत असें वह्नित्वानें ज्ञान झालें. गुंजांचा पुंजका वह्नित्वप्रकारकज्ञानविषय आहे, पण तो दाहसाधक नाही. त्याचें दाहकत्व त्वचेला कळत नाही. एवंच अन्वय नाही. वह्नित्वप्रकारकज्ञानविषयता नसली तरी खऱ्या वह्नीचे ठिकाणीं दाहकता असते म्हणून व्यतिरेकाचा व्यभिचार आला, आणि वह्नित्वप्रकारकज्ञानविषयता असली तरी गुंजापुंजाला दाहकता नसते म्हणून अन्वयाचा व्यभिचार आला. एवंच गुंजापुंजावर अतिव्याप्ति आणि वह्नीवर अव्याप्ति येते. (१२) शंका—तीन-चार कोटचा होईपर्यंत जिचा बाध होत नाही अशी सत्त्वप्रतीति म्ह० सत्यत्वाचें ज्ञान हें साधकतेचें तंत्र म्ह० प्रयोजक मानावें. कक्षा किंवा कक्ष्या म्ह० देवडी, टप्पा, कोटी. सत्त्वप्रतीति कांही तरी बळकट असावी. निदान ३-४ कोटचांना तरी ती टिकावी. तशी ती प्रतीति असल्यास साधकताप्रयोजक मानावी. प्रतिवादी—हेंहि साधकतेचें तंत्र नाहीं. (१३) सत्त्वप्रतीति तंत्र मानल्यास गोरेपणावरून आत्म्याचें अनित्यत्व मानावें लागेल आणि निळेपणामुळें आकाशाला स्पर्शगुणयुक्तत्व मानावें लागेल. जें गौर असतें तें अनित्य असतें, जशी हळद. या व्याप्तीवरून गौरत्व हें अनित्यत्वाचें प्रयोजक ठरतें. 'गौरोऽहम्' म्ह० मी गोरा आहे या प्रतीतीवरून आत्म्याचें गौरत्व सिद्ध आहे. या गौरत्वामुळें आत्म्याचें अनित्यत्व मानण्याचा प्रसंग येतो. जो नीलरूपवान् असतो तो स्पर्शवान् असतो, जसा कोळसा. या व्याप्तीवरून नीलत्व हें स्पर्शाचें तंत्र ठरतें. 'नीलं नभः' या चाक्षुषप्रतीतीवरून आकाशाचा निळेपणा सिद्ध आहे. तर आतां या नैल्यामुळें आकाशाचा स्पर्श होतो, आकाशाच्या ठिकाणीं स्पर्श हा गुण आहे असें मानणें भाग पडेल. (१४) 'गौरोऽहम्' किंवा 'नीलं नभः' इत्यादिक प्रतीतीचा देखील दोनचारदां 'भवति—न भवति' होईपर्यंत बाध होत नसतोच. एवंच गौरत्वादिकावर 'त्रिचतुरकक्षासु अबाधितसत्त्वप्रतीतिविषयत्व' आलें. पण त्यामुळें आत्म्याचें अनित्यत्व सिद्ध होणार नाही आणि आकाशाचें नीलत्वहि सिद्ध होणार नाही. म्हणून तें लक्ष्य नाही,

नभः ' इत्यादिप्रतीतावपि त्रिचतुरकक्ष्यास्वबाधात्, (१५) यौक्तिकबाधस्य त्वन्मते प्रकृतेऽपि भावात्– (१६) इति चेत्, न, यादृश्या बुद्ध्या तव नभोनैल्यादिधीव्यावृत्तया घटादौ सत्त्वसिद्धिः, तादृग्बुद्धिविषयत्वस्यैव साधकत्वे तन्त्रत्वात्। (१७) अत एव ' लोकप्रसिद्धिस्तन्त्रम् ' इतीष्टसिद्ध्युक्तमप्युक्ताभिप्रायेण सम्यगेव। (१८) एवं त्रिचतुरकक्ष्यास्वबाधिता वादिप्रतिवादिप्राश्निकादीनां सत्त्वबुद्धिस्तन्त्रमित्युपपन्नमेव, (१९) गुञ्जापुञ्जस्य वह्नित्वे आत्मनो गौरत्वे नभसो नीलत्वे च तादृग्बुद्धिविषयत्वस्य तवाप्यसंप्रतिपत्तेः, अन्यथा तेषामपि तत्र सत्त्वसिद्धिप्रसङ्गात्। (२०) अथ– यादृश्या शब्दे क्लृप्तदोषरहितया बुद्ध्या तव ब्रह्मणि सत्त्वसिद्धिः, तादृश्या प्रत्यक्षे क्लृप्तदोषरहितया मम जगति सत्त्वसिद्धिरस्तु, साधकतुल्यत्वात्– (२१) इति चेत्, न, ब्रह्मसत्त्वबुद्धिवत् जगत्सत्त्वबुद्धे-

---

अतिव्याप्ति आली. (१५) शंका— ' गौरोऽहम् ' इत्यादि ज्ञानाचा बाध दोनतीन कक्षांपर्यंत प्रत्यक्षसिद्ध नसला तरी युक्तिसिद्ध बाध पहिल्या कोटीलाच सिद्ध होऊं शकतो. 'अहम्' तिन्ही अवस्थेमधें आहे पण गोरेपणा जागृतीमधें आणि फार तर स्वप्नामधें आहे. म्हणून गौरत्व आत्म्याला नाही. यामुळें गौरत्वादिकाला अबाधितप्रतीतिविषयत्व येत नाही. प्रतिवादी— यौक्तिकबाध तुमच्या मतावरहि येतोच. मिथ्यात्वानुमानांतील पक्षादिकांवरहि यौक्तिकबाध येतोच. एवंच यौक्तिकबाधाचें नांवच काढूं नका. एवंच परमार्थसतालाच साधकत्व असतें. म्हणून साधकतावच्छेदक परमार्थसत्त्वच होय. (१६) वादी— मिथ्यात्वानुमानाचे घटक जे पक्ष, साध्य इ० पदार्थ त्यांचें साधक दृश्यत्व आहे. पण दृश्यत्वनिष्ठसाधकतेचें प्रयोजक कोण असा प्रश्न आहे. आम्ही म्हणतों कीं– प्रतिवादीच्या मताप्रमाणें घटादिकांवर सत्त्वाची सिद्धि जसल्या ज्ञानानें होत असेल तसल्याच ज्ञानाचें विषयत्व साधकत्वाचें तंत्र समजावें. अर्थात् तें घटादिसत्यत्वसाधकज्ञानविषयत्व आकाशाच्या निळेपणावर किंवा आत्म्याच्या गोरेपणावर येतां कामा नये. घटादिसत्त्वसाधक ज्ञान नभोनैल्यादिधीव्यावृत्त पाहिजे म्ह० ज्या ज्ञानानें घटाचें सत्त्व सिद्ध होईल तसल्या ज्ञानानें आकाशाचें नीलत्व इ० सिद्ध होतां कामा नये. तात्पर्य, ज्या ज्ञानानें घटाचें सत्त्व कळून येतें त्याच ज्ञानानें घटाची व्यवहारसाधकताहि कळून येईल. (१७) म्हणूनच इष्टसिद्धिकारानें ' साधकतेचें प्रयोजक लोकप्रसिद्धि आहे ' असें जें म्हटलें आहे तें ठीकच आहे. लोकप्रसिद्धिशब्दाचा अभिप्राय वर सांगितल्याप्रमाणें सत्त्वसाधकबुद्धिविषयत्व असाच आहे. (१८) याप्रमाणें वादी, प्रतिवादी, प्राश्निक म्ह० मध्यस्थ, प्राड्विवाक आणि सभ्य यांच्या निदान तीनचार ' भवति– न भवति ' होईपर्यंत जिचा बाध होत नाही अशी सत्त्वप्रकारकबुद्धि साधकतेची प्रयोजक आहे हें म्हणणें उपपन्न आहे. (१९) आतां गुंजापुंजाचें वह्नित्व, आत्म्याचें गौरत्व आणि आकाशाचें नीलत्व यांना तादृशबुद्धिविषयत्व तुम्हांलाहि मान्य करतां येणार नाही. तादृशबुद्धिविषयत्व म्ह० नभोनैल्यादिविलक्षण आणि कांही कक्षांपर्यंत अबाधित अशी जी बुद्धि तद्विषयत्व होय. असलें विषयत्व तुम्हांलाहि मानतां येणार नाही. अन्यथा म्ह० मानल्यास गुंजापुंज, आत्मा आणि आकाश यांच्या वह्नित्व, गौरत्व आणि नीलत्व यांनाहि सत्यत्व सिद्ध होण्याचा प्रसंग येईल.

(२०) प्रतिवादी— वैदिक शब्द निर्दोष असतो म्ह० भ्रम, प्रमाद, लुच्चेपणा इत्यादि दोष त्याच्या ठिकाणीं नसतात. वेदजन्यज्ञानहि निर्दोषच असतें. आणि तसल्या निर्दोषशब्दजन्यज्ञानानें ब्रह्माच्या ठिकाणचें सत्यत्व कळून येतें. प्रत्यक्षप्रमाणाच्या ठिकाणीं देखील भ्रमादि दोष नसणें शक्य आहे. आणि प्रत्यक्षप्रमाणानें होणारें ज्ञानहि दोषरहितच असणार. तर ज्या प्रकारच्या दोषरहित अशा शब्दजन्यबुद्धीनें तुमच्या मताप्रमाणें ब्रह्माच्या ठिकाणचें सत्त्व सिद्ध होतें त्याच प्रकारच्या दोषरहित अशा प्रत्यक्षजन्यबुद्धीनें जगताच्या ठिकाणीं माझ्या मतानें सत्त्व सिद्ध होईल. कारण, दोहोंकडे साधकप्रमाणाचें दोषराहित्य तुल्यच आहे. जर निर्दोष अशा शाब्दज्ञानानें सत्त्व सिद्ध होतें तर निर्दोष अशा प्रत्यक्षज्ञानानें घटादिकांचें सत्त्व सिद्ध व्हायला अडचण कां असावी ? (२१) वादी— अडचण नसावी, पण आहे त्याला काय करणार ?

रबाधितत्वाभावात्, (२२) त्रिकालाबाध्यत्वरूपस्य सत्त्वस्य प्रत्यक्षाविषयताया उक्तत्वाच्च । (२३) न च- बुद्धिविषयत्वस्य तन्त्रत्वे वह्नित्वेनाज्ञातस्य वह्नेरदाहकत्वप्रसङ्गः, (२४) अमृतत्वेन ज्ञातस्य च विषस्य संजीवकत्वप्रसङ्ग इति- वाच्यम्, (२५) वह्नौ तादृग्बुद्धिविषयत्वस्येश्वरादि-साधारणस्य सत्त्वात्, (२६) विषे संजीवकत्वप्रसङ्गस्य नभोनैल्यादितुल्यत्वात् । (२७) वस्तु-तस्तु- ज्ञाताज्ञातसाधारणं व्यावहारिकं सत्त्वमेव साधकत्वे तन्त्रम्; तच्च ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वमेव; (२८) तच्च न मिथ्यात्वघटितम्, अत्यन्ताबाध्ये ब्रह्मज्ञानबाध्ये च तुल्यत्वात् । (२९) अत एव नेदं परमार्थसत्त्वव्याप्यम् । एवं च परमार्थसत्त्वस्य साधकतायामतन्त्रत्वेन तदभावेऽपि न साधक-तानुपपत्तिः । (३०) एतेन- व्यावहारिकत्वं ब्रह्मज्ञानबाध्यत्वं वा, व्यावहारिकविषयत्वे सति सत्त्वं वा, सत्त्वेन व्यवहारमात्रं वा? (३१) नाऽऽद्यः, मिथ्यात्वसिद्धेः प्राक् तदसिद्ध्या अन्योन्या-

---

ब्रह्माच्या सत्त्वाचें शाब्दज्ञान बाधित होत नाही, पण जगाच्या सत्त्वाचें ज्ञान बाधित होतें. जगत्सत्यत्व-ज्ञानाला अबाधितत्व नाही हीच अडचण. (२२) शिवाय, सत्त्वाचें स्वरूप त्रिकालाबाध्यत्व म्ह० तिन्ही काळीं बाध न होणें हें आहे. आणि तें तर प्रत्यक्ष-विषयच नाही. कारण, भूत-भविष्यकाळ प्रत्यक्षाला विषय होत नाहीत हें आम्हीं पूर्वी सांगितलेंच आहे. तात्पर्य, क्लृप्तदोषरहितबुद्धिविषयत्व हेंहि साधकतेचें प्रयोजक नाही, तर घटादिसत्त्वसाधकबुद्धिविषयत्व हेंच प्रयोजक मानणें बरें.

(२३) प्रतिवादी— तुम्हीं म्हणतां तसलें बुद्धि-विषयत्व जर साधकताप्रयोजक मानलें तर वह्नित्वानें ज्ञात नसलेल्या वह्नीला दाहकत्व मानतां येणार नाही. कारण, तेथें विशिष्टबुद्धिविषयत्व हें प्रयोजक नाही. (२४) आणि उलट अमृतत्वानें ज्ञात झालेल्या विषाला संजीवकत्व म्ह० मेलेल्यालाहि जिवंत करण्याचें सामर्थ्य मानावें लागेल. कारण, तेथें प्रयोजक आहे. (२५) वादी— त्याचें असें आहे कीं- वह्नीच्या ठिकाणीं नभोनैल्यादिव्यावृत्तबुद्धिविषयत्व जीवनिरूपित नसलें तरी ईश्वरनिरूपित किंवा योगिनिरूपित असें असतेंच म्ह० जरी जीवाला वह्नि हा वह्नित्वानें कळला नाही तरी ईश्वराला किंवा योग्याला तो कळतो. म्हणून उक्तबुद्धिविषयत्व मानल्यास अव्याप्ति-अतिव्याप्तिरूप अडचण येत नाही. (२६) परंतु विषाला संजीवकत्व मानण्याचा प्रसंग येत नाही. कारण, विषाचें अमृतत्व हें नभोनैल्यादिकांसारखेंच आहे. एवंच विषामृतत्वव्यावृत्त असेंच बुद्धिविषयत्व धरावें लागेल. (२७) वास्तविक पाहतां व्यावहारिक-सत्त्वच साधकतेचें प्रयोजक मानणें योग्य. मग तें ज्ञात असो किंवा अज्ञात असो. ज्ञात-अज्ञातसाधारण असें व्यावहारिकसत्त्वच प्रयोजक मानावें. व्यावहारिक-सत्त्व म्ह० ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्व होय. ब्रह्माहून इतर पदार्थाच्या ज्ञानानें ज्याचा बाध होत नाही तें सत् आणि तादृशबाधाभाव म्ह० सत्त्व. (२८) या ब्रह्म-ज्ञानेतराबाध्यत्वरूप सत्त्वाचें घटक मिथ्यात्व नाही म्ह० या सत्त्वामधें मिथ्यात्वाचा प्रवेश नाही. आतां मिथ्यात्वानें घटित नसलेलें ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वरूप सत्त्व अत्यंत अबाध्य अशा ब्रह्माकडे आणि ज्याचा ब्रह्मज्ञानानें बाध होतो अशा पृथिव्यादि जगाकडे सारखेंच लागूं पडतें म्हणून हेंच प्रयोजक धरावें. (२९) ब्रह्मज्ञानबाध्य असलेल्या जगाकडेहि लागूं पडलें पाहिजे. म्हणूनच हें ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वरूप व्याव-हारिकसत्त्व परमार्थत्वाचें व्याप्य असें धरावयाचें नाही. परमार्थत्वव्याप्य असें धरल्यास तें जगाकडे लागूं पडणार नाही. एवंच परमार्थसत्त्व साधकतेचें प्रयोजक नसल्यानें मिथ्यात्वानुमानांतील पक्षसाध्यादिकांना पार-मार्थिकसत्त्व नसलें तरी त्यांना मिथ्यात्वसाधकता अनुपपन्न नाही म्ह० परमार्थसत्य नसले तरी साधक असतात.

(३०) शंका— व्यावहारिकसत्त्वच साधकताप्रयो-जक मानावें असें वादीचें म्हणणें, पण व्यावहारिकत्व म्ह० काय? ब्रह्मज्ञानबाध्यत्व, व्यावहारिकविषयत्वे सति सत्त्व म्ह० व्यावहारिकविषयत्वविशिष्ट सत्त्व, किंवा सत्त्वानें व्यवहारमात्र म्ह० सत्त्वप्रकारकव्यवहारविषयत्व या तिहींपैकीं तुम्ही कोणतें घेणार? (३१) पैकीं ब्रह्मज्ञानबाध्यत्व हें पहिलें धरतां येणार नाही.

श्रयात्। (३२) नापि द्वितीयः, तस्यास्माकं मिथ्यात्वा(?त्व)विरोधित्वेनेष्टत्वात्। (३३) न तृतीयः, सत्त्वाभावे साधकत्वानुपपत्तेरिति- निरस्तम्, (३४) उक्तनिरुक्तेरदुष्टत्वात्। (३५) न च- हेत्वादीनां व्यावहारिकसत्त्वे साध्यस्यापि व्यावहारिकसत्त्वमेव स्यात्, (३६) अनुमितिविषयसाध्यस्य परामर्शविषयहेतुना समानसत्ताकत्वनियमादिति- वाच्यम्, (३७) दृश्यत्ववन्मिथ्यात्वस्यापि व्यावहारिकत्वेन समानसत्ताकत्वस्येष्टत्वात्, (३८) समानसत्ताकत्वनियमासिद्धेश्च, धूलीपटले धूमभ्रमादपि वह्न्यनुमितिप्रमादर्शनात्, (३९) गन्धव्याप्यपृथिवीत्वप्रमातोऽपि गन्धप्रागभावावच्छिन्ने घटे पक्षे बाधास्फूर्तिदशायामनुमितिभ्रमदर्शनाच्च। (४०) मिथ्यात्वस्य मिथ्यात्वेऽपि तत्त्वावेदकश्रुतिवेद्यत्वोपपत्तिः, (४१) सत्त्वेन सत इव मिथ्यात्वेन मिथ्याभूतस्यापि प्रमाणगम्यत्वाविरोधात्,

---

कारण, मिथ्यात्व सिद्ध होण्यापूर्वीं तें ब्रह्मज्ञानबाध्यत्व असिद्ध असल्यानें अन्योन्याश्रय येतो. मिथ्यात्वामुळें ब्रह्मज्ञानबाध्यत्व सिद्ध होणार आणि ब्रह्मज्ञानबाध्यत्वामुळें मिथ्यात्व सिद्ध होणार. म्हणून ब्रह्मज्ञानबाध्यत्व हें प्रयोजक नाही. (३२) व्यावहारिकविषयत्वे सति सत्त्व म्ह० व्यावहारिकज्ञानविषयत्वविशिष्टसत्त्व हें दुसरेंहि धरतां येत नाही. तें मिथ्यात्वाशीं विरोधी नसल्यानें आम्हांला इष्ट आहे. व्यावहारिकविषयत्व असलें तरी मिथ्यात्व असूं शकतें म्हणून तें मिथ्यात्वाशीं विरोधी नाही. (३३) आतां सत्त्वेन व्यवहारविषयत्व हेंहि साधकताप्रयोजक म्हणून धरतां येत नाही. सत् नसूनहि सत्त्वानें व्यवहार होऊं शकेल, पण तें स्वतः असत् असेल. पण त्याला जर सत्त्वच नाही तर साधकत्व कसें उपपन्न होणार? वादी-- एतेन निरस्तम्. या शंकेचा निरास पूर्वींच्या युक्तीनें होतो. (३४) शंकाकारानें मांडलेल्या तीन पक्षांपैकीं कोणताच पक्ष आम्ही स्वीकारीत नाही. आम्हीं जी साधकताप्रयोजकाची निरुक्ति म्ह० निर्वचन केलें तें दोषरहितच आहे. त्यावांचून इतर पक्ष आम्ही स्वीकारीत नाही. ज्ञात-अज्ञातसाधारण ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वरूप सत्त्व हेंच आम्हीं प्रयोजक मानलें आहे.

(३५) प्रतिवादी— हेतु, व्याप्ति, दृष्टांत यांची सत्ता जर व्यावहारिक असेल तर मिथ्यात्व या साध्याची सत्ता देखील व्यावहारिकच मानावी लागेल. (३६) कारण, साध्य हेतूशीं समानसत्ताक असतें असा नियम आहे. अनुमिति हें कार्य असून तिचें कारण परामर्श आहे. अनुमितीचा विषय साध्य असून परामर्शाचा विषय हेतु आहे. आणि कार्यकारणांची सत्ता समान असणें योग्यच आहे. (३७) वादी-- दृश्यत्व या हेतूला जशी व्यावहारिकसत्ता आहे तशी मिथ्यात्व या साध्यालाहि व्यावहारिकसत्ता आहेच. एवंच हेतु-साध्यांना समानसत्ताकत्व असणें आम्हांला इष्टच आहे. (३८) परंतु हेतुसाध्यांचें समानसत्ताकत्व असलेंच पाहिजे असा नियम सिद्ध होत नाही. कारण, धुळीच्या लोटावर धूमाचा भ्रम झाला आणि 'वह्निव्याप्यधूमवान् अयम्' असा भ्रमात्मक परामर्श झाला तरी क्वचित् वह्नीची प्रमात्मक अनुमिति झालेली दिसते. (३९) आणि उलट प्रमात्मक परामर्शामुळें भ्रमात्मक अनुमिति झालेली दिसते. पृथिवीत्व हें गन्धाचें व्याप्य आहे असें व्याप्तीचें प्रमाज्ञान झालें आहे. गन्धाच्या प्रागभावाचा आश्रय जो उत्पत्तिक्षणचा घट तो पक्ष असून त्याच्यावर बाधाचें ज्ञान झालेलें नाही. अशा स्थितीमधें 'उत्पत्तिक्षणचा घट गन्धवान् आहे' अशी भ्रमात्मक अनुमिति झालेली दिसते. एवंच दृश्यत्वादि हेतु व्यावहारिकसत्ताक असले तरी तात्त्विकसत्ताक मिथ्यात्वाची अनुमिति व्हायला अडचण नाही. (४०) आतां जरी साध्य असलेलें मिथ्यात्व तात्त्विक न मानतां मिथ्याच मानलें तरी 'तें मिथ्या असलेलें मिथ्यात्व तत्त्वावेदक म्ह० खरी वस्तुस्थिति सांगणाऱ्या श्रुतीवरून कळतें' या विधानाची उपपत्ति ठीक लागते. (४१) प्रमाणानें सत्यपदार्थाचें सत्यत्वानें ज्ञान होणें आणि प्रमाणानेंच मिथ्या पदार्थाचें मिथ्यात्वानें ज्ञान होणें यांत विरोध कांहीच नाही. सत्याचें सत्यत्व आणि मिथ्याचें मिथ्यात्व दोन्ही

(४२) एकांशे तत्त्वावेदकत्वाभावेऽपि अंशान्तरे तत्त्वावेदकत्वोपपत्तेः । (४३) ननु- व्यावहारिकत्वं साधकतायामतन्त्रम्, अज्ञानादिसाधके परमार्थसति साक्षिणि तदभावात्- (४४) इति चेत्, न, ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वस्यात्यन्ताबाध्येऽपि सत्त्वस्योक्तत्वात्, (४५) त्रैविध्यविभागे पारमार्थिकव्यावृत्त-व्यावहारिकत्वनिरुक्तावपि जनकतायां तत्साधारण्येऽप्यदोषात् । (४६) वस्तुतस्तु साक्ष्यप्यज्ञानोपहित एवाज्ञानादिसाधकः ; स च व्यावहारिक एव, अनुपहितेन परमार्थसदाकारेण तस्यासाधकत्वात् । (४७) एवं च व्यावहारिकसत्त्वमेव सर्वत्र साधकतायां प्रयोजकमिति स्थितम् । (४८) यथा चाज्ञानोपहितस्य साक्षित्वेऽपि नाऽऽत्माश्रयादिदोषस्तथोक्तं दृश्यत्वहेतूपपादने प्राक्, अग्रे

प्रमाणगम्य असूं शकतात. (४२) 'सर्वं ब्रह्म' हें एकच वाक्य सर्व या एका अंशीं तत्त्वावेदक नसेल तर मिथ्यात्वाचेंच बोधक असेल, पण ब्रह्म या दुसऱ्या अंशीं तें वाक्य तत्त्वावेदक असेल. विश्वाचें मिथ्यात्व सांगून ब्रह्माचें तात्त्विकत्व एकाच वाक्यानें सांगणें उपपत्तीला धरूनच आहे.

(४३) प्रतिवादी— व्यावहारिकत्व हें साधकतेचें तंत्र मानतां येत नाही. कारण, साक्षी अज्ञान, अन्तःकरण, वृत्ति इत्यादिकांचा साधक असून परमार्थसत्य आहे. म्हणून त्याच्या ठिकाणीं व्यावहारिकत्व नाही. साधक पारमार्थिक आणि साध्य व्यावहारिक असें मानणें अयुक्त आहे. (४४) वादी— इति चेन्न. व्यावहारिकत्व म्ह० ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्व होय. आणि तें अत्यंत अबाध्य अशा पदार्थावरहि असूं शकतें हें पूर्वी आम्हीं सांगितलें आहे. एवंच साध्य व्यावहारिक आणि साधक साक्षीहि व्यावहारिक म्ह० ब्रह्मज्ञानेतराबाध्य असें मानणें अयुक्त नाही. ज्याचा मुळींच बाध होत नाही त्याचा ब्रह्मज्ञानाहून इतरानेंहि बाध होणार नाही हें स्पष्टच आहे. (४५) आतां त्रैविध्यविभाग-(सत्तात्रैविध्योपपत्ति)प्रकरणामधें पारमार्थिकव्यावृत्त म्ह० पारमार्थिकावर न बसणाऱ्या अशा व्यावहारिकत्वाची निरुक्ति करावयाची असली तरी प्रकृत जनकता म्ह० सिद्धिजनकता म्ह० साधकता सांगतेवेळीं म्ह० साधकतेचें प्रयोजक सांगतेवेळीं तत्साधारण्य म्ह० पारमार्थिकसाधारणत्व म्ह० पारमार्थिकावरहि बसणारें असें व्यावहारिकत्व सांगितलें तरी कांही दोष नाही. अवांतर मार्ग बदलला तरी मुख्य ध्येयामधें बदल झाला नाही. पारमार्थिक, व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक अशी तीन प्रकारची सत्ता आहे इत्यादि विवरण करीत असतां व्यावहारिकत्वाची व्याख्या 'निष्प्रकारकज्ञानबाध्यत्व' अशी करावयाची आहे. पारमार्थिक पदार्थ बाध्यच नसतो अर्थात् निष्प्रकारकज्ञानबाध्यहि नसतोच. म्हणून निष्प्रकारकज्ञानबाध्यत्वरूप व्यावहारिकत्व पारमार्थिकव्यावृत्त आहे, पारमार्थिकसाधारण नाही. परंतु प्रकृतस्थळीं व्यावहारिकत्वाची व्याख्या ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्व अशी केली आहे. आणि हें पारमार्थिकव्यावृत्त नाही, पारमार्थिकसाधारण आहे. तात्पर्य, दोन ठिकाणीं व्यावहारिकत्वाची व्याख्या भिन्न स्वरूपाची आहे हें खरें, तथापि कांहीच दोष नाही.

(४६) वास्तविक साक्षी अज्ञानोपहितच असतो, आणि तो अज्ञानोपहित साक्षीच अज्ञान—अन्तःकरणादिकांचा साधक असतो. अर्थात् तो साक्षी व्यावहारिक म्ह० व्यावहारिकसत्तावान् असाच असतो. अनुपहितरूपानें म्ह० सर्वथा उपाधिसंबंधानें शून्य अशा रूपानें अर्थात् परमार्थसत्यरूपानें तो कोणाचाच साधक नाही. एवंच साध्यहि व्यावहारिक आणि साधकहि व्यावहारिकच झालें. म्हणून हेतु, साध्य समानसत्ताक असतात असें मानलें तरी अडचण नाही. (४७) तात्पर्य, अज्ञानादिकाची साधकता असो किंवा मिथ्यात्वादिकाची साधकता असो, साधकतेचें प्रयोजक म्हटलें तर तें व्यावहारिकसत्त्वच असावयाचें ही गोष्ट पक्की ठरली. कारण, साध्यसाधकभाव व्यावहारिकच असतो. (४८) आतां अज्ञानोपहितचैतन्यालाच साक्षित्व मानलें आणि अज्ञानोपहित साक्षीच अज्ञानाचा साधक म्हटला तरी आत्माश्रयादिक दोष येत नाहीत हें दृश्यत्वहेतूचें उपपादन करीत असतां पूर्वी सांगितलेंच आहे आणि पुढेंहि सांगूं.

शंका— व्यावहारिक किंवा प्रातिभासिक परंतु तुच्छव्यावृत्त असें सत्त्व जर साधक मानलें तर स्वप्नामधें केलेले धर्माधर्म व्यावहारिकस्वर्गनरकांचे साधक

च वक्ष्यते । (४९) यत्र च यत्साधकं व्यावहारिकम्, तत्र तद्व्यावहारिकम्; यत्र तु साधकं प्रातीतिकम्, तत्र फलमपि तथैव, न तु व्यावहारिकमिति सर्वविधिप्रतिषेधादिव्यवहारासंकरः। (५०) अत एव– लोकस्यापि व्यतिक्रमे विचारस्य यादृच्छिकबाधात् भ्रान्तत्वापत्तिरित्युदयनोक्तमपि– निरस्तम्, (५१) व्यावहारिकसत्त्वेन लोकमर्यादानतिक्रमात् । (५२) भट्टाचार्यवचनानि विरुद्धत्वेन भासमानानि सत्त्वत्रैविध्यनिरूपणायामविरोधेन व्याख्यास्यन्ते । (५३) तस्मात् पक्षादिसर्वमिथ्यात्वसाधनेऽपि न व्याहतिः ।

इत्यसतः साधकत्वोपपत्तिः ।

प्र. ३३ – असतः साधकत्वाभावे बाधकम्

(१) ननु– सत्त्वापेक्षया तुच्छविलक्षणत्वादेर्गौरवकरत्वेन साधकत्वे कथं तन्त्रत्वम्?– (२) इति चेत्, न, त्रिकालबाधविरहरूपस्य सत्त्वस्य लघुत्वाभावात्, (३) जात्यादिरूपस्य

असतात असें मानावें लागेल. वादी— तसें मानावें लागत नाही. त्याचा नियम असा आहे कीं– (४९) ज्या कार्याचें जें साधक व्यावहारिक असेल त्या साधकानें तें कार्य व्यावहारिक असें उत्पन्न केलें जाईल. आणि ज्या कार्याचें साधक प्रातीतिक म्ह० प्रातिभासिक असेल त्या साधकाचें तें फळ प्रातीतिक असें उत्पन्न होईल, व्यावहारिक नाहीं होणार. एवंच प्रातिभासिक धर्माधर्म व्यावहारिक स्वर्गनरकांचे साधक होणार नाहीत. एवंच कोणत्याहि विधिनिषेधादिक व्यवहारामधें घोटाळा होण्याचा प्रसंग येत नाही.

(५०) अत एव उदयनोक्तमपि निरस्तम्. यावरून उदयनाचार्यांनीं केलेल्या विधानाचाहि निरास होतो हें लक्षांत ठेवावें. उदयनाचार्यांचें विधान असें– 'लोकाचाहि व्यतिक्रम केल्यास विचाराचाहि यदृच्छेनें बाध होईल. त्यामुळें विचार करणारा भ्रांतिष्ट आहे असें मानावें लागेल'. लोकसिद्ध व्यवहार लक्षांत घेऊनच विचार केला पाहिजे. लोकसिद्ध व्यवहार चुकीचा मानून जर विचार करावयाचा असेल तर केलेला विचारहि चुकीचा कशावरून नसेल ? अर्थात् विचाराचाहि कदाचित् बाध होईल. आणि त्यामुळें विचार करणारा वेडा ठरेल. (५१) हें आचार्यांचें विधान निरस्त होतें. कारण, आम्हीं साधकतेचें प्रयोजक व्यावहारिकसत्त्वच मानलें आहे. त्यामुळें लोकमर्यादेचें अतिक्रमण आम्हीं मुळींच केलेलें नाही.

(५२) आतां कुमारिलभट्टाचार्यांचीं तर्कपादांतील कांही वचनें आमच्या विधानाला विरुद्ध आहेत असे भासतें. परंतु तीं वस्तुतः विरुद्ध नाहीत असें 'सत्त्वत्रैविध्यनिरूपणा (सत्तात्रैविध्योपपत्तिः)' या प्रकरणामधें त्रिविध सत्तेचें निरूपण करण्याच्या वेळीं आम्हीं दाखवूं, त्या वचनांची अविरोधानें व्याख्या करूं म्ह० त्या वाक्यांची व्याख्या अशी करून दाखवूं शकूं कीं त्यामुळें तीं वाक्यें विरुद्ध नाहीत हें लक्षांत येईल.

(५३) तस्मात् पक्ष, साध्य, हेतु इत्यादि मिथ्यात्वानुमानांतील सर्व पदार्थहि इतर विश्वाप्रमाणें मिथ्या आहेत असें त्या अनुमानानेंच सिद्ध होत असलें तरी विश्वाचें मिथ्यात्व मानण्यामधें व्याघात इ० दोष येत नाहीत हें सिद्ध झालें.

प्र. ३३

(१) प्रतिवादी— सत्त्वाला साधकता मानण्यापेक्षां तुच्छविलक्षणत्व, व्यावहारिकत्व इत्यादिकांना साधकत्व मानावयाचें तर फार गौरव येतें. तर मग तुच्छविलक्षणत्वादिकाला साधकताप्रयोजक कसें मानतां येणार ? (२) वादी— इति चेन्न. सत्त्व तरी कोठें लघु आहे ? त्रिकालबाधविरह म्ह० कालत्रयीं बाध न होणें हें सत्त्वाचें स्वरूप आहे. म्हणून त्याला तुच्छविलक्षणत्वादिकापेक्षां लघुत्व नाही. (३) शिवाय, सत्त्व हें जाति किंवा कालसंबंध अशा स्वरूपाचेंच धरलें तर त्याचा मिथ्यात्वाशीं विरोध नाही. जगाला

तस्य मिथ्यात्वाविरोधित्वात्, (४) उभयसिद्धे सद्विविक्ते साधकत्वदर्शनेन पारमार्थिकसत्त्वस्य साधकत्वाप्रयोजकत्वाच्च । (५) तथाहि– प्रतिबिम्बे बिम्बसाधकत्वं तावदस्ति । तस्य बिम्बात्मना सत्त्वेऽपि प्रतिबिम्बाकारेणासत्त्वात् परमार्थसत्त्वं न साधकत्वे प्रयोजकम् । (६) एवं स्वप्नार्थस्यासतोऽपि भाविशुभाशुभसूचकत्वम् । (७) यद्यपि तत्रत्यदर्शनस्यैव सूचकत्वम्, 'पुरुषं कृष्णं कृष्णदन्तं पश्यति' (ऐ. आ. ३।२।४) इत्यादिश्रुतिबलात्; (८) तथापि दर्शनमात्रस्यातिप्रसक्तत्वेन विषयोऽप्यवश्यमपेक्षणीय एव । (९) एवं स्फटिकलौहित्यस्य उपाधिसंनिधानसाधकत्वं च । (१०) न च– लौहित्यं स्फटिके न मिथ्या, किंतु धर्ममात्रप्रतिबिम्ब इति न पृथगुदाहरणमिति– वाच्यम्, (११) धर्मिभूतमुखादिनैरपेक्ष्येण तद्धर्मभूतरूपादिप्रतिबिम्बादर्शनात्, (१२) प्रतिबिम्बस्याव्याप्यवृत्तित्वनियमेन लौहित्यस्य स्फटिके व्याप्यवृत्ति(त्व)प्रतीत्ययोगाच्च । (१३) लौहित्ये स्फटिकस्थत्वारोपे तस्य प्रतिबिम्बत्वम्, स्फटिके लौहित्यारोपे तु तस्य मिथ्यात्वमिति विवेकः । (१४) 'स्फटिकमणेरिवोपधाननिमित्तो लोहितिमा' इति लोहितिम्नो मिथ्यात्वं दर्शितं प्रतिबिम्ब-

---

सत्त्व असलें तरी मिथ्यात्वहि आहेच. (४) सद्विविक्त म्ह० सद्भिन्न म्ह० प्रमाणसिद्धभिन्न हें साधक असतें असें दिसून येतें. आणि तें सद्विविक्त तुम्हांआम्हां दोघांनाहि मान्य आहे. म्हणून त्यालाच साधकत्व मानावें. रज्जुसर्प सद्विविक्त आहे आणि तो भीति, पलायन यांचा साधक असतो. यावरून पारमार्थिकसत्त्व साधकतेचें प्रयोजक नाही असें ठरतें. (५) असें पहा कीं– प्रतिबिंब हें बिंबाचें साधक म्ह० ज्ञापक असतें हें प्रसिद्धच आहे. पण तें पारमार्थिक नसतें. आतां प्रतिबिंब हें बिंबरूपच असतें, बिंब सत्य असतें आणि प्रतिबिंबहि बिंबरूपानें सत्य असतें हें खरें, परंतु तें प्रतिबिंब प्रतिबिम्बरूपानें असत्च असतें. म्हणून परमार्थसत्त्व हें साधकत्वाचें प्रयोजक नाही. (६) प्रतिबिंबाप्रमाणें स्वप्नांतील पदार्थहि असत्च असतो. पण तो पुढें होणाऱ्या शुभ किंवा अशुभ फलाचा सूचक असतो. (७) आतां 'पुरुषं कृष्णं कृष्णदन्तं पश्यति स एनं हन्ति' या ऐतरेयारण्यकश्रुतीवरून स्वप्नांतील पदार्थ शुभाशुभसूचक नसून त्यांचें दर्शनच सूचक असतें हें खरें, (८) तरीपण नुसतें दर्शन सूचक म्हटलें तर कोणतेंहि दर्शन सूचक असतें असें मानण्याचा अतिप्रसंग येईल. म्हणून त्या दर्शनाबरोबर त्याचा विषय देखील अवश्यमेव धरला पाहिजे. 'काळ्या दातांच्या काळ्या कभिल्ल पुरुषाचें दर्शन मरणसूचक असतें, पांढऱ्या हत्तीचें दर्शन शुभसूचक असतें' अशा रीतीनें विशिष्टविषयासह दर्शन सूचक असतें असेंच म्हटलें पाहिजे. अर्थात् दर्शनावच्छेदक विषय असत् असला तरी सूचक असतो असेंच ठरतें. (९) स्वाप्नपदार्थाप्रमाणें स्फटिकाचा भ्रमानें दिसणारा तांबडेपणाहि असत् असून तो जपाकुसुमादिक उपाधीचें सांनिध्य दाखवितो. स्फटिक तांबडा दिसला त्यावरून त्याच्याजवळ तांबड्या वर्णाचा एखादा पदार्थ असावा अशी कल्पना येते. म्हणून असत्हि साधक असतें असें ठरतें.

(१०) प्रतिवादी— स्फटिकाच्या ठिकाणीं जो रक्तिमा दिसतो तो मिथ्या नसतो, तर केवळ स्फटिकामधें जपाकुसुमाच्या रक्तत्वधर्माचें प्रतिबिंब असतें. म्हणून स्फटिकाच्या लौहित्याचें उदाहरण निराळें देतांच येत नाही. (११) वादी— इति न च वाच्यम्. नुसत्या धर्माचें प्रतिबिंब नसतेंच. धर्मी असलेला जो मुख इत्यादि पदार्थ त्याच्या नैरपेक्ष्यानें म्ह० धर्मिभूतमुखादिकाची मुळींच अपेक्षा न धरतां त्या धर्मीच्या नुसत्या रूपादिधर्माचें प्रतिबिंब कधींच दिसायचें नाही. (१२) आणि 'प्रतिबिंब अव्याप्यवृत्ति असतें' असा नियम असल्यानें स्फटिकाच्या ठिकाणीं लोहितत्वाची प्रतीति व्याप्यवृत्तित्वानें येणें अशक्य आहे. (१३) येथें असें लक्षांत ठेवावयाचें कीं– जेव्हां लौहित्याच्या ठिकाणीं स्फटिकस्थत्वाचा आरोप असेल तेव्हां स्फटिकामधें लौहित्य या धर्माचें प्रतिबिंब असतें, आणि जेव्हां स्फटिकावर लौहित्याचा आरोप असेल तेव्हां त्या लौहित्याला मिथ्यात्व असतें. (१४) प्रतिबिंबाला सत्यत्व मानणारे पंचपादिकाकार पद्मपादाचार्य म्हणतात कीं— 'स्फटिकाचा लोहितिमा म्ह० रक्तवर्ण जसा उपाधिनिमित्तानें असतो तसें

सत्यत्ववादिभिः पञ्चपादिकाकृद्भिः । (१५) एवं रेखातादात्म्येनाऽऽरोपितानां वर्णानामर्थसाधकत्वम् । (१६) न च- रेखास्मारिता वर्णा एवार्थसाधका इति- वाच्यम् , (१७) आशैशवम् 'अयं ककारः , अयं गकारः ' इत्यनुभवात् अभेदेनैव स्मरणात् । विवेके सत्यपि दृढतरसंस्कारवशात् नाऽऽरोपनिवृत्तिः । (१८) अत एव 'ककारं पठति लिखति च ' इति सार्वलौकिको व्यवहारः , (१९) वर्णारोपितदीर्घह्रस्वत्वादीनां च 'नगः, नागः' इत्यादावर्थविशेषप्रत्यायकत्वम् । (२०) न च- वर्णेष्वनारोपितध्वनिसाहित्यं तदभिव्यक्तिरूपं वा दैर्घ्यं प्रत्यायकम् , एवं ह्रस्वत्वादिकमपीति- वाच्यम् , (२१) ध्वनीनामस्फुरणेऽपि 'दीर्घो वर्णः ' इत्यादिप्रत्ययात् । (२२) ननु- आरोपितेन वर्णदैर्घ्यादिना कथं तात्त्विकार्थसिद्धिः ? न ह्यारोपितेन धूमेन तात्त्विकवह्निसिद्धिः- (२३) इति चेत् , न ।

आत्म्याचें कर्तृत्व उपाधिनिमित्त आहे '. यावरून पंचपादिकाकारांनीं लोहितिमा मिथ्या असतो असें सुचविलें आहे. (१५) आणखी एक उदाहरण- रेघोटयांच्या ठिकाणीं अकारादिवर्ण आरोपित असतात. पण ते अर्थाच्या ज्ञानाचे साधक असतात. जे अ क च ट इ० वर्ण लिहिले जातात त्या केवळ ठराविक वळणाच्या रेघोटया असतात. पण त्या रेघोटयांवरून अर्थ लक्षांत येतो. यावरून असत्हि साधक असतें असेंच धरलें पाहिजे.

(१६) प्रतिवादी— रेघोटया अकारादिवर्णांचें स्मरण करून देतात आणि ते वर्ण अर्थसाधक म्ह० अर्थाचें ज्ञान करून देणारे असतात. आरोपित वर्ण अर्थसाधक नसतात तर सत्य वर्णच अर्थसाधक असतात. रेघोटया केवळ वर्णांचें स्मरण करून देतात. (१७) वादी— रेघोटयांवरून वर्णांचें स्मरण होत असेल, परंतु लहानपणापासून 'हा क' 'हा ग' असा अनुभव असल्यानें रेघोटयांशीं अभेदानेंच वर्णांचें स्मरण होत असतें. मोठेपणीं रेघोटी आणि वर्ण यांचा भेद कळतो. परंतु तेवढयानें 'हा क आहे, हा ग आहे' असें शिकतेवेळीं रेघोटया म्हणजेच 'क, ग' असा जो दृढतर संस्कार झालेला आहे, अर्थात् रेघोटयांच्या ठिकाणीं जो वर्णांचा आरोप झालेला आहे त्याची निवृत्ति होत नाही. (१८) आणि म्हणूनच "मुलगा 'क' उच्चारतो आहे आणि लिहितो आहे " असाच व्यवहार होत असतो हें सर्व लोकामध्यें प्रसिद्ध आहे.

(१९) आणखी एक उदाहरण- 'नगः , नागः' इत्यादि स्थळीं वर्णाच्या ठिकाणीं आरोपित असलेल्या ह्रस्वत्व, दीर्घत्व इत्यादिकांना विशिष्ट अर्थाच्या ज्ञानाचें जनकत्व असतें. एवंच असताला साधकत्व असतें. नगशब्दांतील नकारापुढें 'अ' ह्रस्व आहे तर नगशब्दाचा अर्थ पर्वत किंवा वृक्ष असा होतो. आतां तोच 'अ' जर दीर्घ असला तर नाग म्ह० फणीवाला सर्प किंवा हत्ती असा अर्थ होतो. (२०) प्रतिवादी— दीर्घत्व हा धर्म ध्वनीचा आहे, आणि वर्णांच्या ठिकाणीं ध्वनीचा आरोप नसतो. पण दीर्घत्वधर्माच्या ध्वनीचा वर्णाला सहभाव असणें म्हणजेच वर्णाचें दीर्घत्व होय. आणि तें दीर्घत्व विशिष्ट अर्थाचा प्रत्यय आणून देतें. किंवा दीर्घत्व हा वर्णाचा स्वतःचाच धर्म असतो. पण विशिष्ट ध्वनीचें साहचर्य वर्णाला लाभलें म्हणजे मग तें वर्णगतदैर्घ्य अभिव्यक्त होतें. आणि मग तें दीर्घत्व अर्थाचा प्रत्यय आणून देतें. असेंच ह्रस्वत्व, प्लुतत्व, सानुनासिकत्व इत्यादिकांचें समजावें. (२१) वादी— इति न च वाच्यम्. कारण, ध्वनीचें स्फुरण म्ह० ज्ञान नसलें तरी देखील 'हा वर्ण दीर्घ आहे, हा ह्रस्व आहे' अशी प्रतीति येते. म्हणून दीर्घत्वादिकांचा वर्णांवर आरोपच धरला पाहिजे.

(२२) प्रतिवादी— ह्रस्वत्व, दीर्घत्व इत्यादि धर्म वर्णांवर आरोपित आहेत असें धरल्यास त्या आरोपित वर्णदैर्घ्यादिकामुळें तात्त्विक अर्थाची सिद्धि कशी होईल बरें ? पर्वतावरील आरोपित धूमामुळें तात्त्विक वह्नीची सिद्धि होत नसते. (२३) वादी— तुम्हांला आरोपितत्व-अनारोपितत्वाशीं काय करायचें आहे ? आरोपितत्व अनारोपितत्व हें कांही साधकतेचें प्रयोजक नाही. साधकतेचें प्रयोजक साधकतावच्छेदकरूपवत्त्व हें आहे. ज्या धर्मामुळें साधकता येते तो धर्म

साधकतावच्छेदकरूपवत्त्वमेव साधकतायाः प्रयोजकम्, न त्वारोपितत्वमनारोपितत्वं वा । (२४) धूमाभासस्य त्वसाधकत्वं साधकतावच्छेदकरूपव्याप्त्यभावात्, नाऽऽभासत्वात् । (२५) अनाभासत्वग्रहश्च तत्र बहुलोर्ध्वतादिग्रहणवद्व्याप्तिग्रहणार्थमेवापेक्षितः । (२६) तदुक्तं वाचस्पतिमिश्रैः– 'यथा सत्यत्वाविशेषेऽपि चक्षुषा रूपमेव ज्ञाप्यते, न रसः, तथैवासत्त्वाविशेषेऽपि वर्णदैर्घ्यादिना सत्यं ज्ञाप्यते, न तु धूमाभासादिना' इति । (२७) दृष्टं हि मायाकल्पितहस्त्यादेः रज्जुसर्पादेश्च भयादिहेतुत्वं सवितृसुषिरस्य च मरणसूचकत्वं शङ्काविषस्य च मरणहेतुत्वम् । (२८) ननु- तत्र शङ्केव भयमुत्पाद्य धातुव्याकुलतामुत्पादयतीति सैव मरणहेतुः, न तु शङ्कितं विषमपि । (२९) एवं सवितृसुषिरमायाकल्पितगजादीनामपि ज्ञानमेव तत्तदर्थक्रियाकारि, न त्वर्थोऽपि । (३०) तथा च सर्वत्रोदाहृतस्थलेषु ज्ञानमेव हेतुः, तच्च स्वरूपतः सत्यमेव । (३१) अन्वयव्यतिरेकावपि ज्ञानस्यैव कारणतां ग्राहयतः । न हि संनिहितं सर्पमजानानो बिभेति । (३२) न च- अर्थानवच्छिन्नस्य ज्ञानस्य हेतुत्वेऽतिप्रसङ्गादर्थावच्छिन्नमेव ज्ञानं हेतुः, तथा

साधकतेचा प्रयोजक समजावा. (२४) धूमाभास म्ह० आरोपित धूम साधक नसतो हें खरें, परंतु धूमाचें साधकतावच्छेदक व्याप्ति असते. आणि ती आरोपितावर नसते. म्हणून धूमाभास साधक नसतो. पण तो 'आभास असतो म्हणून साधक नसतो' असें नाही. (२५) धूमाच्या अनाभासत्वाचा ग्रह म्ह० धूम आरोपित नाही असें ज्ञान असावें लागतें. परंतु त्या अनाभासत्वाच्या ग्रहाचा उपयोग व्याप्तिज्ञान होण्यालाच असतो. धूर खूब असला, धुराचा झोत खालून वर सारखा जात असला तर हा धूरच आहे असा निश्चय होऊन व्याप्तिग्रह होतो. तसेंच अनारोपितत्वाच्या ज्ञानाचें आहे. (२६) याविषयीं वाचस्पतिमिश्रांनीं म्हटलें आहे– 'चक्षु सत्य आहे, रूप सत्य आहे आणि रसहि सत्य आहे. पण चक्षूनें रूपाचेंच ज्ञान होत असतें, रसाचें होत नाही. तसेंच वर्णाचें दीर्घत्व असत् आहे आणि आरोपित धूमहि असत् आहे, परंतु वर्णाचें दैर्घ्य सत्याचें ज्ञान करून देतें पण धूमाभास वह्नीचें ज्ञान करून देत नाही'. (२७) मायेनें कल्पिलेला हत्ती किंवा वाघ आणि भ्रमानें भासणारा रज्जुसर्प हे सगळे असत्य असून भयादिजनक असतात. सूर्यमंडळामधें दिसलेलें छिद्र असत्य असून सत्य अशा मरणाचें सूचक असतें. आणि विषाबद्दल शंका आली तरी तें शंकित विष मरणाचें कारण ठरतें. या गोष्टी आपण पाहत आलों आहों. तात्पर्य, असत्‌हि साधक असतें. (२८) प्रतिवादी–– विषादिकांचे दृष्टांत लागू पडत नाहीत. विषाच्या उदाहरणामधें असें आहे कीं– शंकित विष मरणाचें कारण नसतें. तर विषाची शंका मनामधें भीति उत्पन्न करते आणि वातपित्तकफ या धातूंना व्याकुळ (विषम) करून सोडते. आणि अशा रितीनें विषशंकाच मरणाला कारण होते, विष नव्हे. (२९) तसेंच सवितृमंडळामधील छिद्र किंवा मायाकल्पित हत्ती यांचें ज्ञानच ती ती भय इत्यादि अर्थक्रिया घडवून आणतें, सवितृसुषिरादि पदार्थ नव्हेत. (३०) तात्पर्य, तुमच्या सगळ्या उदाहरणांमधें ज्ञानच त्या त्या परिणामाचें कारण आहे, विषय नव्हेत. आणि तें ज्ञान तर स्वरूपानें सत्य आहे, असत् नव्हे. (३१) आतां जरी मरण इत्यादि परिणामांचे अन्वयव्यतिरेक पाहिले तरी त्यांच्यावरून ज्ञानच कारण ठरतें. साप अगदीं पायाजवळ असला तरी जर त्याचें ज्ञान नसेल तर माणूस भीत नाही. उलट दोरी असली तरी सापाचें ज्ञान झाल्यास माणूस भितो. असेंच इतर उदाहरणांचेंहि आहे. (३२) वादी–– अर्थानें अनवच्छिन्न असें ज्ञान म्ह० कोणताच विषय न धरतां नुसतें ज्ञान अर्थक्रियेचें कारण मानल्यास अतिप्रसंग येईल म्ह० घटाचें ज्ञानहि ज्ञान असल्यामुळें तें भयजनक होईल. म्हणून नुसतें ज्ञान न धरतां अर्थावच्छिन्न ज्ञान म्ह० सविषयक ज्ञानच अर्थक्रियेचें कारण मानलें पाहिजे. अर्थात् ज्ञानाप्रमाणें विषयहि अर्थक्रियाजनक आहे असें ठरतें.

चार्थोऽपि हेतुरेवेति- वाच्यम्, (३३) अर्थावच्छिन्नस्य ज्ञानस्य हेतुत्वेऽपि अवच्छेदकस्यार्थस्य ताटस्थ्येनाहेतुत्वोपपत्तेः, (३४)१ घटावच्छिन्नस्य तदत्यन्ताभावतद्ध्वंसादेर्घटदेशकालभिन्नदेशकालादित्वेऽप्यवच्छेदकस्य घटस्य तदभाववत्, (३५)२ घटेच्छाब्रह्मज्ञानयोर्घटज्ञानवेदान्तसाध्यत्वेऽपि घटब्रह्मणोस्तदभाववत्, (३६) ३ घटप्रागभावस्य घटं प्रति जनकत्वेऽपि घटस्याजनकत्ववत्, (३७) ४ विशेषादर्शनस्य भ्रमं प्रति जनकत्वेऽपि विशेषदर्शनस्य तदभाववत्, (३८) ५ विहिताकरणस्य प्रत्यवायजनकत्वेऽपि विहितकरणस्य तदभाववत्, (३९) ६ स्वर्गकामनायाः यागजनकत्वेऽपि स्वर्गस्य तदजनकत्ववत्, (४०) ७ अतीतादिस्मृत्यादेर्दुःखादिजनकत्वेऽप्यतीतादेस्तदजनकत्ववत्, (४१)८ असद्विषयकपरोक्षज्ञानस्य तद्व्यवहारहेतुत्वेऽप्यसतस्तदभाववत्, (४२)९ चिकीर्षितघटबुद्धेर्घटहेतुत्वेऽपि घटस्य तदहेतुत्ववत्, (४३) १० ब्रह्म-

---

(३३) प्रतिवादी-- न च इति वाच्यम्. अर्थावच्छिन्न ज्ञान कारण असलें तरी ज्ञानाचा अवच्छेदक जो अर्थ म्ह० विषय तो अर्थक्रियेच्या संबंधानें तटस्थ म्ह० उदासीन असतो. म्हणून विषयाला कारणत्व नसून ज्ञानालाच कारणत्व मानलें पाहिजे. तात्पर्य, विषय हा उपलक्षणतया ज्ञानाचा अवच्छेद करतो, विशेषणतया नव्हे. म्हणून ज्ञानच अर्थक्रियासाधक असतें, विषय नव्हे. (३४) हा मुद्दा सिद्ध करणारीं उदाहरणें अनेक आहेत. घटावच्छिन्न जो तदत्यन्ताभाव किंवा तद्ध्वंस म्ह० घटात्यन्ताभाव किंवा घटध्वंस यांचे देशकाल घटाच्या देशकालांहून भिन्न असले तरी अवच्छेदक जो घट त्याचे देशकाल घटाच्या देशकालांहून भिन्न नसतात. अवच्छेदकाला तदभाव असतो म्ह० घटदेशकालभिन्नदेशकालत्व नसतें. अवच्छिन्न अत्यंताभाव भिन्नदेशकालाचा असला तरी अवच्छेदक घट भिन्नदेशकालाचा नसतो. ज्यावेळीं ज्याठिकाणीं घटात्यंताभाव असतो त्यावेळीं त्याठिकाणीं घट नसतो. म्हणून घटात्यन्ताभावाचे देशकाल आणि घटाचे देशकाल एक नसतात. त्याचप्रमाणें ध्वंसाचें समजावें. (३५) 'घट माझें इष्ट सिद्ध करणारा आहे – घटो मदिष्टसाधनम्' असें ज्ञान झालें तर घटाची इच्छा होते म्ह० घटेच्छा घटज्ञानसाध्य आहे, पण इच्छाविषय घट घटज्ञानसाध्य नाही. किंवा ब्रह्माचें ज्ञान वेदान्तांवरून होतें म्ह० ब्रह्मज्ञान वेदान्तसाध्य आहे, पण ज्ञानाचा विषय जें ब्रह्म तें वेदान्तसाध्य नाही. ब्रह्म स्वतःसिद्ध आहे. (३६) घटावच्छिन्न प्रागभाव म्ह० घटाचा प्रागभाव घटाचा जनक असतो, पण प्रागभावाचा अवच्छेदक घट घटाचा म्ह० स्वतःचा जनक नसतो. कार्यमात्राच्या साधारणकारणामध्यें प्रागभाव धरलेला आहे. म्हणून हेंहि उदाहरण जमतेंच. (३७) विशेषादर्शन म्ह० विशेषधर्माच्या ज्ञानाचा अभाव म्ह० विशेषज्ञानावच्छिन्न अभाव भ्रमाचा जनक असतो, पण अभावाचें अवच्छेदक विशेषज्ञान भ्रमाचें जनक नसतें. (३८) विहिताचें अकरण म्ह० धर्मशास्त्रानें मनुष्याला जो धर्म आचरावयास सांगितलेला असतो तो न करणें म्ह० विहितकरणावच्छिन्न अभाव हा प्रत्यवायाचा जनक असतो, पण अभावाचें अवच्छेदक जें विहिताचें करणें तें प्रत्यवायाचें जनक नसतें. प्रत्यवाय म्ह० पाप किंवा पुढें होणारें दुःख. (३९) स्वर्गाची इच्छा म्ह० स्वर्गावच्छिन्न कामना यज्ञजनक म्ह० स्वर्गेच्छूला यज्ञ करण्याकडे प्रवृत्त करणारी असते, पण कामनेचा अवच्छेदक स्वर्ग यज्ञाचा जनक नसतो. (४०) भूतकालीन पदार्थाचें स्मरण किंवा भविष्यकालीन पदार्थाची कल्पना म्ह० भविष्यकालीनपदार्थावच्छिन्न कल्पना दुःखाची किंवा सुखाची जनक असते, पण अवच्छेदक असलेला भूतकालीन किंवा भविष्यकालीन पदार्थ सुखदुःखजनक नसतो. (४१) असत्पदार्थाचें परोक्षज्ञान म्ह० असत् पदार्थानें अवच्छिन्न परोक्षज्ञान असत्पदार्थाच्या व्यवहाराचें जनक असतें, पण अवच्छेदक असत्पदार्थ व्यवहाराचा जनक नसतो. (४२) चिकीर्षित घट म्ह० जो घट उत्पन्न करण्याचें मनांत आणलें आहे त्या घटाचें ज्ञान म्ह० चिकीर्षितघटावच्छिन्न ज्ञान घटाचें कारण असतें, पण अवच्छेदक घट घटाचें कारण नसतो. (४३) ब्रह्माचें ज्ञान म्ह० ब्रह्मावच्छिन्न ज्ञान ब्रह्माच्या अज्ञानाचें निवर्तक असतें, पण ज्ञानावच्छेदक ब्रह्म ब्रह्माच्या म्ह० स्वतःच्या अज्ञानाचें निवर्तक नाही. ब्रह्म हें अज्ञान

ज्ञानस्य तदज्ञाननिवर्तकत्वेऽप्युदासीनस्वभावस्य ब्रह्मणस्तदभाववत्, (४४) ११ ब्रह्माज्ञानस्य जगत्परिणामिकारणत्वेऽपि ब्रह्मणस्तदभाववच्च । (४५) न च– तथापि मिथ्यार्थे ज्ञानव्यावर्तकताऽस्तीत्यसतोऽपि हेतुत्वमिति– वाच्यम् ; (४६) न हि व्यावृत्तिधीहेतुत्वं व्यावर्तकत्वम् , किंतु व्यावृत्तिधीहेतुधीविषयत्वमेव, सत्यपि दण्डे तदज्ञाने व्यावृत्त्यज्ञानात् । (४७) अथावच्छेदकस्य मिथ्यात्वे अवच्छिन्नस्यापि तन्नियमः, (४८) न, तुच्छज्ञाने तुच्छवैलक्षण्ये च तुच्छत्वस्य, (४९) प्रातिभासिकाद्वैलक्षण्ये प्रातिभासिकत्वस्य, (५०) पञ्चमप्रकारायामात्मस्वरूपभूतायां वा अनिर्वचनीयाज्ञानस्य निवृत्तौ चतुर्थप्रकारानिर्वचनीयत्वस्य, (५१) पारमार्थिकात्मस्वरूपे तद्भिन्ने वा अनृतद्वैतस्याभावेऽनृतत्वस्य चादर्शनात् । (५२) तत्रावच्छेदकानामसदादीनां ताटस्थ्येऽत्रापि तथाऽस्तु–

किंवा अज्ञाननिवृत्ति या दोघांविषयीं उदासीन आहे. ब्रह्म त्या दोघांचाहि आधार आहे किंवा दोघांचाहि आधार नाही. (४४) ब्रह्माचें अज्ञान म्ह० ब्रह्मावच्छिन्न अज्ञान जगताचें परिणामिकारण म्ह० उपादानकारण आहे, पण अज्ञानावच्छेदक ब्रह्म परिणामिकारण नाही. अज्ञान म्ह० अविद्या जगाचें परिणामिकारण असून ब्रह्म जगाचें विवर्तकारण आहे. याप्रमाणें ११ उदाहरणें दिलीं. या सर्वांमधें अवच्छिन्नाला हेतुत्व असलें तरी अवच्छेदकाला हेतुत्व, नसतें असें दिसतें. (४५) वादी— उदाहरणें पुष्कळ दिलीं असलीं तरी अवच्छिन्नाप्रमाणें अवच्छेदकालाहि साधकता मानावी लागेल. मिथ्यापदार्थ स्वज्ञानाची इतरज्ञानाहून व्यावृत्ति करतोच. यावरून मिथ्या पदार्थाला म्ह० असतालाहि साधकत्व असतें असेंच ठरतें. असताला साधकत्व असतें कीं नाही हा मुख्य प्रश्न आहे. (४६) प्रतिवादी— न च इति वाच्यम्. मिथ्यापदार्थ ज्ञानाचा व्यावर्तक असतो असें तुम्ही म्हणता. पण व्यावर्तकत्व म्ह० काय ? व्यावृत्तिधीहेतुत्व हें कांही व्यावर्तकत्व नव्हे. जें व्यावृत्तीच्या म्ह० भेदाच्या ज्ञानाचें कारण असतें तें व्यावर्तक असें नव्हे. कारण, दण्ड असला तरी जर त्याचें ज्ञान नसेल तर स्वरूपतः असलेल्या त्या दण्डावरून दण्डी पुरुषाच्या व्यावृत्तीचें ज्ञान होत नाही. तर व्यावर्तकत्व म्ह० व्यावृत्तिधीहेतुधीविषयत्व होय. व्यावृत्ति म्ह० इतराहून भेद. व्यावृत्तिधी म्ह० भेदाचें ज्ञान. या व्यावृत्तिधीला हेतुभूत जी धी म्ह० ज्ञान, त्याचा जो विषय असतो तो व्यावर्तक होय. ज्याच्या ज्ञानानें व्यावृत्तीचें ज्ञान होतें तो व्यावर्तक, पण ज्याच्या योगानें व्यावृत्तीचें ज्ञान होतें तो व्यावर्तक असें नव्हे. आतां जर पुरुषाजवळच्या दण्डाचें ज्ञान झालें तर अदण्डी पुरुषाहून दण्डी पुरुषाच्या व्यावृत्तीचें म्ह० भेदाचें ज्ञान होतें. तात्पर्य, असताला व्यावर्तकता नसून असताच्या ज्ञानालाच खरी व्यावर्तकता आहे. (४७) वादी— पण अवच्छेदक जर मिथ्या असेल तर अवच्छिन्न ज्ञानहि मिथ्याच असलें पाहिजे असा नियम धरायला नको कां ? (४८) प्रतिवादी— नको. त्या नियमाला बाधक उदाहरणें पुष्कळ आहेत. त्यावरून अवच्छेदक मिथ्या असलें तरी अवच्छिन्न मिथ्या नसतें असें दिसून येतें. १ तुच्छज्ञानाला तुच्छत्व दिसत नाही. शशशृंग तुच्छ असलें तरी शशशृंगाचें विकल्परूप ज्ञान तुच्छ नसतें म्ह० अवच्छेदक असलेल्या तुच्छाला तुच्छत्व असलें तरी तुच्छावच्छिन्न ज्ञानाला तुच्छत्व नसतें. २ घट तुच्छविलक्षण आहे. घटावर तुच्छवैलक्षण्य आहे. येथें अवच्छेदकीभूत तुच्छाला तुच्छत्व असलें तरी तुच्छावच्छिन्नवैलक्षण्याला तुच्छत्व नसतें. (४९) ३ शुक्तिरजतादिक प्रातिभासिक असलें तरी घटावरील प्रातिभासिकवैलक्षण्य म्ह० प्रातिभासिकाहून भिन्नपणा प्रातिभासिक नसतो. (५०) ४ अनिर्वचनीय अशा अज्ञानाची निवृत्ति पांचव्या प्रकारची धरा किंवा आत्मस्वरूपभूतच धरा, पण त्या अनिर्वचनीय अशा अज्ञानाच्या निवृत्तीवर चौथ्या प्रकारचें अनिर्वचनीयत्व नसतें. अज्ञान अनिर्वचनीय पण अज्ञाननिवृत्ति अनिर्वचनीय नाही. (५१) ५ द्वैत अनृत असलें तरी द्वैताचा अभाव अनृत नसतो. मग तो द्वैताभाव पारमार्थिक–आत्मस्वरूपभूत माना नाहीतर आत्मभिन्न माना. पण द्वैताभाव अनृत नसतो. या उदाहरणांवरून अवच्छेदक मिथ्या असलें तरी अवच्छिन्न मिथ्या नसतें असें दिसून येतें. (५२) वादी— या उदाहरणांतील अवच्छेदक असलेले असत्, प्रातिभासिक, अज्ञान, द्वैत

(५३) इति चेत्, अत्रोच्यते- यदुक्तं ताटस्थ्यलक्षणमुपलक्षणत्वमेव सर्वत्रावच्छेदकस्येति, तन्न, विशेषणत्वे संभवत्युपलक्षणत्वायोगात्, विशेषणत्वबाधपूर्वकत्वादुपलक्षणत्वकल्पनायाः । (५४) अन्यथा 'दण्डी प्रैषानन्वाह' 'लोहितोष्णीषा ऋत्विजः प्रचरन्ति' इत्यादावपि वेदे दण्डलौहित्यादेरुपलक्षणत्वात्तदभावेऽपि अनुष्ठानप्रसङ्गः, (५५) 'सर्वादीनि सर्वनामानि' (पा. सू. १।१।२७) इत्यत्र सर्वशब्दस्य सर्वनामसंज्ञा न स्यात्, (५६) 'जन्माद्यस्य यतः' (ब्र. सू. १।१।२) इत्यत्र जन्मनो ब्रह्मलक्षणत्वं न स्यात्, विशेषणार्थत्वेन तद्गुणसंविज्ञानबहुव्रीहिसंभवेऽप्युपलक्षणार्थत्वेनातद्गुण-

---

हे पदार्थ ताटस्थ्यानें म्ह० उपलक्षणतयाच अवच्छेदक आहेत, विशेषणतया नव्हेत. त्यामुळें आमचा नियम बिघडत नाही. प्रतिवादी-- जर असदादिकांना तटस्थत्वानें अवच्छेदकत्व मानावयाचें असेल तर पूर्वीच्या रज्जुसर्पादिकालाहि तटस्थत्वानेंच अवच्छेदकत्व मानावें. 'तत्र ताटस्थ्ये अत्रापि तथा'.

(५३) वादी-- या सगळ्या आक्षेपावर उत्तर द्यावयाचें आहे. प्रथमतः असें. तुमचें शेवटचें म्हणणें असें कीं, सर्व ठिकाणीं अवच्छेदकाला ताटस्थ्य म्ह० उपलक्षणत्वच मानावें. परंतु तसें मानतां येत नाही. कारण, विशेषणत्व संभवत असतां उपलक्षणत्व मानणें अयुक्त आहे. जर विशेषणत्वाचा बाध होत असेल तरच उपलक्षणत्वाची कल्पना करावयाची असते असा नियम आहे. (५४) सर्वत्र उपलक्षणत्वच धरलें तर 'दण्डी प्रैषानन्वाह – दण्डयुक्त मैत्रावरुणानें प्रैष म्हणावे', 'लोहितोष्णीषा ऋत्विजः प्रचरन्ति – श्येन, इषु इत्यादि अभिचारयागामधें तांबडें मुंडासें धारण करणाऱ्या ऋत्विजांनीं अनुष्ठान करावें' इत्यादिक वैदिक विधिवाक्यामधें दंड, तांबडें मुंडासें इत्यादि पदार्थांना देखील उपलक्षणत्वच मानावें लागेल आणि अर्थात् दण्डादिक पदार्थ नसतांनाहि अनुष्ठान करण्याचा प्रसंग येईल. पशुयागामधें किंवा अग्निष्टोमामधें बऱ्याच ठिकाणीं अध्वर्यु मैत्रावरुणाला प्रैष देतो आणि मैत्रावरुण होता इत्यादिकांना प्रैष देतो. त्यांपैकीं मैत्रावरुणाला 'दण्डी प्रैषानन्वाह' हें वाक्य सांगतें कीं, त्याच्याजवळ उंबराचा दंड असावा. आतां या दण्डाला जर उपलक्षणत्व मानलें तर प्रैषाचें अनुवचन करण्याच्यावेळीं दंड नसला तरी चालेल, त्याच्यापूर्वी केव्हांतरी दंड असला म्हणजे झालें असें मानावें लागेल. पण वास्तविक प्रैषानुवचनाच्यावेळीं मैत्रावरुणापाशीं दंड असला पाहिजे असा विधिवाक्याचा अभिप्राय आहे. दंडाला विशेषणत्व मानलें तरच त्या विधिवाक्याला सार्थकता येणार आहे. म्हणून दंडाला उपलक्षणत्व न मानतां विशेषणत्वच मानलें पाहिजे. असेंच लोहित उष्णीषाचें समजावें. (५५) अवच्छेदकाला शक्यतों विशेषणत्वच मानलें पाहिजे याविषयीं दोन उदाहरणें दिलीं. आतां तिसरें– 'सर्वादीनि सर्वनामानि' असें पाणिनिसूत्र. सर्व हा शब्द ज्यांच्या आरंभीं आहे असे सर्व, विश्व, उभ, उभय इत्यादि शब्दांना सर्वनाम अशी संज्ञा आहे असें हें सूत्र सांगतें. या सूत्रांतील सर्व हा शब्द सर्वादि या बहुव्रीहीच्या प्रधान अर्थाचें विशेषण आहे. पण त्याला जर उपलक्षणत्व मानलें तर सर्वादि हा बहुव्रीहि अतद्गुणसंविज्ञान मानावा लागेल आणि त्यामुळें सर्व या शब्दाला सर्वनाम ही संज्ञा होणार नाही, विश्व, उभ, उभय इत्यादिकांना सर्वनामसंज्ञा होईल. वास्तविक सर्वशब्दालाहि सर्वनामसंज्ञा व्हायला पाहिजे आहे आणि तद्गुणसंविज्ञानबहुव्रीहिच धरावयास पाहिजे. अर्थात् सर्वशब्दाला उपलक्षणत्व न मानतां विशेषणत्वच धरलें पाहिजे. (५६) चौथें उदाहरण– 'जन्माद्यस्य यतः' या सूत्रामधें जगताच्या जन्माला ब्रह्माचें लक्षणत्व सांगितलें आहे तें येणार नाही. जन्माला विशेषणार्थत्व म्ह० विशेषणत्व मानून जन्मादि या शब्दाचा तद्गुणसंविज्ञानबहुव्रीहि संभवतो. तरीपण उपलक्षणार्थत्व मानल्यास अतद्गुणसंविज्ञानबहुव्रीहिच स्वीकारण्याचा प्रसंग येईल. तत्पुरुषसमास उत्तरपदार्थप्रधान असतो, पण बहुव्रीहि अन्यपदार्थप्रधान असतो. 'चक्रपाणि' हा बहुव्रीहि समास आहे. चक्रं पाणौ यस्य सः चक्रपाणिः. पण यस्य कस्य ? तर विष्णोः. चक्रपाणि विष्णु होय. चक्र आणि पाणि हे दोन्ही पदार्थ विष्णूचीं विशेषणें आहेत. विष्णु हें पद चक्रपाणीचें विशेष्य आहे म्ह० प्रधान आहे. पण विष्णु हें पद 'चक्रपाणि' या सामासिक-

संविज्ञानबहुव्रीहिस्वीकारप्रसङ्गात्। (५७) एवम् 'असिपाणयः प्रवेश्यन्ताम्' इत्यादिलौकिकप्रयोगेऽपि। (५८) प्रतिबिम्बादिज्ञानानां जनकत्वे च विशेषणतया प्रतिबिम्बादीनामपि जनकत्वे बाधकाभावात् नोपलक्षणत्वपक्षो युज्यते। उदाहृतस्थलेषु सर्वत्र बाधकमस्त्येवेति विशेषः। (५९) तथाहि– प्रथमे घटदेशकालौ गृहीत्वा तद्भिन्नदेशकालत्वं तदत्यन्ताभावादौ ग्राह्यम्; घटस्यापि तत्संबन्धे तद्देशकाल-

---

पदामधें नाही. चक्रपाणि या समासाच्या अर्थामधें विष्णु या अन्यपदाचा अर्थ प्रधान म्ह० विशेष्य आहे. हा अन्यपदार्थप्रधानबहुव्रीहि दोन प्रकारचा असतो– तद्‌गुणसंविज्ञान आणि अतद्‌गुणसंविज्ञान. तत् म्ह० प्रधानभूत अन्यपदार्थ विशेष्य. गुण म्ह० विशेषण. तद्‌गुण म्ह० समासार्थाचें विशेषण. जन्मादि या पदाचा समासार्थ जन्मस्थितिभंग हा आहे. आणि त्या समासार्थाचा जन्म हा गुण म्ह० विशेषण आहे. संविज्ञान म्ह० ज्ञान. ज्या बहुव्रीहीमधें तद्‌गुणाचें संविज्ञान असतें तो तद्‌गुणसंविज्ञानबहुव्रीहि होय. जन्मादि हा तद्‌गुणसंविज्ञान आहे. म्हणून जन्मादि म्हणजे जन्मस्थितिभंग. येथें जर अतद्‌गुणसंविज्ञान मानला तर जन्मादि या शब्दाचा स्थितिभंग इतकाच अर्थ होईल, जन्म त्यांत सांपडणार नाही. 'जक्षित्यादयः षट्' या पाणिनिसूत्रामधें जक्षित्यादि हा अतद्‌गुणसंविज्ञानबहुव्रीहि आहे. 'जक्ष्' इत्यादि सात धातूंना 'अभ्यस्त' अशी संज्ञा हें सूत्र सांगतें. पण सूत्रामधें 'जक्षित्यादयः षट्' असें म्हटलें आहे. ज्या बहुव्रीहीमधें तद्‌गुणाचें संविज्ञान नसतें त्याला अतद्‌गुणसंविज्ञान म्हणावयाचें. जक्षित्यादिशब्दानें जक्ष् धातु सोडून इतर सहा धातु धरावयाचे आणि 'जक्षितिश्च सप्तमः' जक्ष् धातु सातवा धरावयाचा. जक्षित्यादिशब्दामधें जर तद्‌गुणसंविज्ञान धरला तर जक्षितीला विशेषणत्व मानतां येईल, पण त्याचा षट् या पदानें बाध होतो. म्हणून जक्षितीला उपलक्षणत्व मानून अतद्‌गुणसंविज्ञानबहुव्रीहि धरावयाचा आहे. परंतु जन्मादि या पदामधें जन्माला विशेषणत्व मानण्यांत बाधक नाही म्हणून विशेषणत्वच मानून तद्‌गुणसंविज्ञानबहुव्रीहि धरावयाचा आहे. (५७) दोन वैदिक आणि दोन वेदाच्या अंग–उपांगांमधील उदाहरणें दिलीं. आतां एखादें लोकसिद्ध उदाहरण पाहूं. 'असिपाणयः प्रवेश्यन्ताम्' इत्यादि लोकसिद्ध प्रयोग आहेत. तेथेंहि वरच्या सारखेंच समजावें. 'तरवारवाल्यांना आंत पाठवा' असें हें वाक्य सांगतें. प्रश्न असा कीं– तरवारवाल्यांना तरवारीसकट आंत पाठवावयाचें कीं तरवारी देवडीवरच ठेऊन नुसत्या त्या माणसांना आंत पाठवावयाचें? उत्तर असें कीं– आंत कांही लाडू खाण्याकरितां पंगत मांडलेली नाही. आंत लढावयाचें आहे. तरवारी देवडीवर ठेवल्यास आंत गेल्यावर लढणार कशाच्या बळावर? तात्पर्य, असिपाणि हा तद्‌गुणसंविज्ञानच धरावयाचा आणि असि म्ह० तरवार हें विशेषणच धरावयाचें, उपलक्षण नव्हे. (५८) या पांच उदाहरणांवरून सिद्ध होणारा न्याय लक्षांत घेतल्यास आम्हीं पूर्वी जीं प्रतिबिंबादिकांचीं उदाहरणें दिलीं त्यांमधील प्रतिबिंबादिकांच्या ज्ञानांना जनकत्व असून विशेषणविधया ज्ञानावच्छेदक असलेल्या प्रतिबिंबादिकांनाहि जनकत्व मानण्याला बाधक नाही, म्हणून तेथें विशेषणत्वपक्षच योग्य आहे, उपलक्षणत्वपक्ष योग्य नाहीं. आणि तुम्हीं दिलेल्या सगळ्या उदाहरणांमधें साधकतावच्छेदक असे जे धर्म आहेत त्यांना साधकता मानण्याला बाधक निश्चित आहे. हा तुमच्या–आमच्या उदाहरणांमधें विशेष आहे. (५९) आतां हा विशेष कसा तें प्रतिवादीचीं पूर्वीचीं सगळीं उदाहरणें घेऊन दाखवावयाचें. उदाहरण पहिलें– घटाच्या देशकालांचें ज्ञान झाल्यानंतर घटाच्या अत्यंताभावाचे किंवा ध्वंसाचे देशकाल घटाच्या देशकालांहून भिन्न असतात हें कळणार. कारण, प्रतियोगीच्या ज्ञानावांचून भेदाचें किंवा अत्यंताभावादिकांचें ज्ञान होत नसतें. आतां देशकालावच्छेदक घटावाहि संबंध जर अत्यंताभावादिकांच्या भिन्नदेशकालांशीं मानला तर घटदेशकालभिन्नदेशकालत्वाचा व्याघात येणार. कारण, घटाचे देशकाल आणि घटात्यंताभावादिकांचे देशकाल भिन्न असल्यानें अत्यंताभावादिकांच्या देशकालांशीं घटाचा संबंध असणें विरुद्ध आहे. तात्पर्य, प्रतिवादीच्या पहिल्या उदाहरणामधें घटाला विशेषणतया अवच्छेदकत्व मानण्याला बाधक आहे. म्हणून घटाला उपलक्षणत्वच मानलें पाहिजे. म्हणून येथें अवच्छेदकाला साधकता

भिन्नदेशकालत्वमेव व्याहतं स्यात् । (६०) द्वितीये त्विष्टापत्तिः, क्वचित् घटज्ञानस्य घटेच्छाजनकत्ववत् घटं प्रत्यपि जनकत्वात्, ब्रह्मणो वेदान्तसाध्यत्वे तु नित्यत्वविरोधः । (६१) तृतीये प्रागभाववत् घटस्य स्वजनकत्वे प्रतियोगिप्रागभावयोः समानकालीनत्वापत्तिः, (६२) स्वावधिकपूर्वत्वघटितजनकत्वस्य स्वस्मिन्व्याहतत्वं च । (६३) चतुर्थे पञ्चमे च प्रतियोगितदभावयोः सहावृत्त्या भ्रमप्रत्यवाययोरनुत्पत्तिप्रसङ्गः । (६४) षष्ठे कामनावत् कामनाविषयस्य यागजनकत्वे तस्य प्राक्सत्तया तत्कामनैव व्याहन्येत, सिद्धे इच्छाविरहात् । (६५) सप्तमे अतीतस्य जनकत्वे कार्याव्यवहितपूर्वकाले स्वस्वव्यापारान्यतरसत्त्वापत्तिः । (६६) अष्टमे असतो जनकत्वे निःस्वरूपत्वव्याघातः ।

नाही. (६०) दुसरें उदाहरण– आम्हांला इष्टापत्ति आहे. कारण, जसें घटाचें ज्ञान घटेच्छेचें जनक असतें तसें क्वचित् घटाचेंहि जनक असतें. कुलाल घटाचा कर्ता असतो. कर्तृत्व म्ह० उपादानगोचरापरोक्षज्ञानचिकीर्षाकृतिमत्त्व होय. कार्याच्या उपदानकारणाचें ज्ञान, कार्य उत्पन्न करण्याची इच्छा आणि कार्याच्या उत्पत्तीला अनुकूल अशी कृति हे तीन गुण ज्याच्या ठिकाणीं असतात तो त्या कार्याचा कर्ता असतो. म्हणून घट उत्पन्न करावयाचा तर घटाचें ज्ञान कुंभाराला पाहिजे. अर्थात् घटज्ञानाला घटजनकत्व असतें. एवंच घटेच्छा जशी घटज्ञानसाध्य असते तसा घटहि घटज्ञानसाध्य असतो. आतां ब्रह्माला वेदान्तसाध्यत्व स्वीकारण्याला मात्र नित्यत्वाचा विरोध आहे. ब्रह्म नित्य असल्यानें त्याला साध्यत्वच नाही, मग वेदान्तसाध्यत्व तरी कोठून असेल ? (६१) तिसरें उदाहरण– प्रागभावाला घटाचें जनकत्व असतें. पण घटाला जर स्वजनकत्व मानलें तर प्रतियोगी घट आणि घटाचा प्रागभाव यांना समानकालीनत्व मानणें भाग पडेल. वस्तुतः ते समानकालीन नसतात. तात्पर्य, समानकालीनत्वप्रसंग बाधक असल्यानें प्रागभावावच्छेदक घटाला घटजनकत्व मानतां येत नाही. (६२) शिवाय, घटाला स्वजनकत्व मानण्यामधें व्याघात येतो. जनकत्व म्ह० नियतपूर्ववृत्तित्व होय. त्यांतील पूर्वत्वाचा अवधि कार्य धरावयाचा म्ह० कार्याच्या पूर्वी नियमानें असणें म्हणजे जनकत्व होय. आतां येथें कार्यहि घट आणि कारणहि घट. म्हणून येथें घटाचें जनकत्व स्वावधिकपूर्वत्वानें म्ह० घटावधिकपूर्वत्वानें घटित धरलें पाहिजे म्ह० घटापूर्वी घट असायला पाहिजे. तात्पर्य, स्वतःच्या ठिकाणीं स्वावधिकपूर्वत्वानें घटित असें जनकत्व व्याहत आहे. म्हणून प्रतिवादीचें तिसरें उदाहरण चूक आहे. (६३)

आतां चौथें आणि पांचवें उदाहरण– प्रतियोगी आणि त्याचा अभाव म्ह० विशेषदर्शन आणि विशेषदर्शनाभाव किंवा विहितकरण आणि विहितकरणाभाव हे एका काळीं नसतात, म्हणून अवच्छेदक विशेषदर्शन भ्रमाचें कारण मानलें तर भ्रमाची उत्पत्तिच होणार नाही असा प्रसंग येईल. किंवा विहितकरण प्रत्यवायाचें कारण मानलें तर प्रत्यवायाची उत्पत्तिच होणार नाही असा प्रसंग येईल. एवंच प्रतियोगी व अभाव यांच्या समानकालीनत्वाचा असंभव असल्यानें या उदाहरणामधें अवच्छेदकाला जनकत्व नसतें. (६४) सहाव्या उदाहरणामधें व्याघात बाधक आहे. कामना म्ह० स्वर्गाची इच्छा जशी यागजनक आहे तसा कामनेचा स्वर्गादिरूप विषय यागजनक मानल्यास तो स्वर्गादिरूप विषय यागाच्या पूर्वकाळीं मानावा लागेल. पण जर स्वर्गादि विषय यागाच्या पूर्वींच सिद्ध असेल तर त्याची कामना म्ह० इच्छा होण्यामधें व्याघात येतो. प्राप्तपदार्थाची इच्छा नसते. अप्राप्ताची इच्छा. (६५) सातवें उदाहरण– भूतकालीन पदार्थाच्या स्मरणाला जसें दुःखादिजनकत्व असतें तसें भूतकाळच्या पदार्थाला दुःखादिकाचें जनकत्व मानण्याला कार्याच्या अव्यवहितपूर्वकाळीं स्व आणि स्वव्यापार म्ह० अतीत पदार्थ आणि त्याचा व्यापार या दोहोंपैकीं एखाद्याचें अस्तित्व मानावें लागणें हेंच बाधक आहे. अतीत पदार्थ वा त्याचा व्यापार आतांच्या दुःखादिकाच्या अव्यवहितपूर्वकाळीं नसतो. एवंच व्याघात येतो म्हणून या उदाहरणामधेंहि अवच्छेदकाला उपलक्षणत्वच मानलें पाहिजे. (६६) आठव्या उदाहरणामधें असताच्या परोक्षज्ञानाप्रमाणें असताला कार्यजनकत्व मानण्यामधें निःस्वरूपत्वामुळें व्याघात येतो. असत् निःस्वरूप म्ह० स्वरूपशून्य असतें, पण

(६७) नवमे चिकीर्षितघटज्ञानवत् स्वस्य जनकत्वे पूर्ववद्व्याघातः। (६८) दशमे उदासीनस्य ब्रह्मणो न निवर्तकत्वं स्वरूपतः, उपहितस्यैव वृत्तिविषयत्वेन तस्याविषयत्वात्, उपहितस्य च निवर्तकत्वमस्त्येव। (६९) एकादशे ब्रह्माज्ञानस्य परिणामिकारणत्वेऽपि न ब्रह्मणो जगत्कारणत्वम्, कार्ये जडत्वोपलम्भात्। (७०) एवंविधबाधकबलेन तत्रोपलक्षणत्वस्वीकारात् (? कारः)। (७१) न च प्रकृते बाधकमस्ति, अव्यवहितदेशकालादिवृत्तित्वस्य प्रातिभासिकसाधारणत्वात्, 'इदानीमत्र सर्पः' इत्यादिप्रतीत्यविशेषात्। (७२) न हि क्वचित् बाधकबलेन मुख्यपरित्यागः कृत इति सर्वत्र तथैव भविष्यति। (७३) उत्कर्षाद्यनुविधानाच्च। तथाहि– स्वप्ने जागरे चोत्कृष्टकलधौतदर्शनात् उत्कृष्टं सुखं उत्कृष्टसर्पादिदर्शनाच्चोत्कृष्टं भयादि दृश्यते, विषयस्याकारणत्वे तदुत्कर्षानुविधानं कार्ये न स्यात्, (७४) 'न ह्यकारणोत्कर्षः कार्यमनुविधत्ते' इति न्यायात्। (७५) न च ज्ञानप्रकर्षादेव

जनक असलें पाहिजे, निःस्वरूप असून चालणार नाही. म्हणून येथेंहि उपलक्षणत्वच मानावयाचें. (६७) नवव्यामधें चिकीर्षित घटाचें ज्ञान घटजनक असलें तरी घटाला स्वजनकत्व मानण्यामधें पूर्वीच्या तिसऱ्या उदाहरणाप्रमाणें स्वावधिकपूर्वत्वानें घटित अशा जनकत्वाचा विरोध येतो. स्वपूर्वी स्व नसतें. म्हणून येथेंहि उपलक्षणत्वच. (६८) दहाव्यामधें उदासीन ब्रह्म स्वरूपानें अज्ञाननिवर्तक नसतें. कारण, तें अज्ञानाचें किंवा वृत्तीचें विषयच नसतें. आतां उपहिताला वृत्तिविषयत्व असतें आणि त्याला अज्ञाननिवर्तकत्वहि असतेंच. तात्पर्य, उदासीन ब्रह्म ज्ञानावच्छेदक नसतें. आणि जें ज्ञानावच्छेदक असतें तें उपहित ब्रह्म अज्ञाननिवर्तकहि असतेंच. म्हणून दहाव्या उदाहरणामधें एका दृष्टीनें इष्टापत्तिच आहे. (६९) अकरावें उदाहरण– ब्रह्माच्या अज्ञानाला जगताचें परिणामिकारणत्व आहे. कारण, जगद्रूपकार्यामधें जडत्व भासत असतें. परंतु ब्रह्माला परिणामिकारणत्व नसतेंच. येथेंहि अवच्छेदकाला उपलक्षणत्वच इष्ट आहे. (७०) तात्पर्य, बहुतेक उदाहरणांमधें कांहीना कांही बाधक आहे. त्या बाधकाच्या बळावर त्या त्या उदाहरणामधें अवच्छेदकपदार्थाला उपलक्षणत्वच आम्ही मानतों. (७१) परंतु आमच्या प्रकृत प्रतिबिंब, दंडी इ० उदाहरणांमधें बाधक कांहीच नाही. आतां प्रतिबिंबादिकाला बिंबादिकाशीं अव्यवहितदेशकालवृत्तित्व असतें म्हणून साधकता असते असें म्हणावें तर रज्जुसर्पादि प्रातिभासिकालाहि भयादिकाशीं अव्यवहितपूर्वत्व असतेंच. 'इदानीं अत्र सर्पः – यावेळीं येथें साप आहे' अशी प्रतीति व्यावहारिकाप्रमाणें प्रातिभासिकाची पण सारखीच असते. एवंच प्रातिभासिकालाहि व्यावहारिकाप्रमाणेंच साधकता असते. (७२) आतां एखाद्या ठिकाणीं बाधक असल्यामुळें मुख्याचा परित्याग केला तरी सर्वच ठिकाणीं तसेंच होईल असें नाही. भूतकालीनधूमज्ञानानें वर्तमानकालीं वह्निज्ञान झालें तर ज्ञानावच्छेदक धूमाला विशेषणतया वह्निज्ञानजनकतेचें अवच्छेदक मानतां येणार नाही. पण वर्तमानकाळच्या धूमाच्या ज्ञानानें वह्निज्ञान झालें तर धूमाला विशेषणतया वह्निज्ञानजनकतेचें अवच्छेदकत्व मानायला अडचण नाही. (७३) शक्यतों मुख्याचा स्वीकार केलाच पाहिजे. याचें कारण, मुख्याच्या म्ह० विशेषणाच्या उत्कर्षापकर्षाला अनुसरून कार्य असतें हें आहे. विशेषणाचा उत्कर्ष असेल तर कार्याचा उत्कर्ष असतो आणि अपकर्ष असेल तर अपकर्ष असतो. असें पहा कीं, स्वप्नामधें उत्कृष्ट कलधौत म्ह० पहिल्या प्रतीची चांदी मिळाली तर सुखहि उत्कृष्टच होतें. उलट उत्कृष्ट साप म्ह० भयंकर साप दिसला तर अतिशय भीति वाटते हें प्रसिद्ध आहे. पण जर विषयाला म्ह० ज्ञानावच्छेदकाला कारणत्व म्ह० साधकता मानावयाची नसेल तर विषयाच्या उत्कर्षाला अनुसरून सुखादिकार्यामधें जो उत्कर्ष दिसतो तो दिसला नसता. (७४) 'न हि अकारणोत्कर्षः कार्यमनुविधत्ते' असा न्याय प्रसिद्धच आहे. कारणभिन्नाचा उत्कर्ष कार्यामधें अनुस्यूत नसतो किंवा कारणभिन्नाचा उत्कर्ष कार्यामधें उत्कर्ष उत्पन्न करीत नाही असा त्या न्यायाचा अर्थ आहे. (७५) शंका— कार्यांतील प्रकर्ष विषयाच्या प्रकर्षामुळें नसून विषयाच्या ज्ञानाच्या प्रकर्षामुळें

तत्प्रकर्षः, ज्ञानेऽपि विषयगतप्रकर्षं विहायान्यस्य प्रकर्षस्याभावात्। (७६) अथ ज्ञानगता जातिरेव प्रकर्षः। न, चाक्षुषत्वादिना संकरप्रसङ्गात्, (७७) विषयप्रकर्षेणैवोपपत्तौ चाक्षुषत्वादिव्याप्यनानाजात्यङ्गीकारे गौरवान्मानाभावाच्च। (७८) किंच ज्ञानस्य भयादिजनकत्वे सर्पाद्यवच्छिन्नत्वमेव कारणतावच्छेदकमास्थेयम्, ज्ञानत्वेन जनकत्वे अतिप्रसङ्गात्। (७९) तथा च मिथ्यात्वावच्छिन्नत्वाकारेण ज्ञानस्य मिथ्यात्वात् भ्रमस्थले ज्ञानमात्रस्य जनकत्वेऽपि मिथ्याभूतस्य जनकत्वमागतमेव। (८०) जनकतावच्छेदकरूपेण च मिथ्यात्वे रूपान्तरेण सत्त्वमप्यसत्त्वान्नातिरिच्यते, अनुपयोगात्। (८१) तदुक्तं खण्डनकृद्भिः– 'अन्यदा सत्त्वं तु पाटच्चरलुण्ठितवेश्मनि यामिकजागरणवृत्तान्त-

---

होतो असें मानलें तर ? वादी— अहो ! पण ज्ञानामधें प्रकर्ष आला कोठून ? विषयाच्या ठिकाणचा उत्कर्ष सोडल्यास ज्ञानाच्या ठिकाणीं स्वतंत्र उत्कर्ष नसतोच. (७६) शंका— निरनिराळ्या ज्ञानाच्या ठिकाणीं निरनिराळी जाति असते, तोच ज्ञानाचा उत्कर्ष धरला तर ? वादी— तसें नाही धरतां येत. तसें धरल्यास चाक्षुषत्वादिकाशीं त्या ज्ञानगत जातींचा संकर येईल आणि मग दोघांनाहि जातित्व मानतां येणार नाही. 'परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरणधर्मयोः एकत्र समावेशः संकरः'. भूतत्व आणि मूर्तत्व हें उदाहरण. मनाच्या ठिकाणीं भूतत्व हा धर्म नसून मूर्तत्व हा धर्म आहे. उलट आकाशाच्या ठिकाणीं मूर्तत्व नसून भूतत्व आहे. म्हणून भूतत्व–मूर्तत्व हे धर्म परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरण झाले. आतां पृथिव्यादिचतुष्टयावर दोघांचा समावेश आहे म्हणून त्यांचा संकर झाला. संकर आला म्हणून भूतत्वहि जाति नाही आणि मूर्तत्वहि जाति नाही. याप्रमाणें सर्पविषयकज्ञानत्व किंवा अतिभयंकरसर्पविषयकज्ञानत्व ही एक जात मानावयाची तर तिचा चाक्षुषत्वाशीं संकर येतां कामा नये. पण तो येतो. सर्पविषयकशाब्दज्ञानावर चाक्षुषत्व नसून सर्पविषयकज्ञानत्व आहे. उलट घटविषयकचाक्षुषज्ञानावर सर्पविषयकज्ञानत्व नसून चाक्षुषत्व आहे. म्हणून ते परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरण झाले. आतां सर्पविषयकचाक्षुषज्ञानावर सर्पविषयकज्ञानत्वहि आहे आणि चाक्षुषत्वहि आहे. म्हणून त्यांचा एकत्र समावेश झाला. संकर आल्यामुळें दोघांपैकीं कोणालाच जातित्व मानतां येणार नाही. (७७) प्रतिवादी— चाक्षुषत्व, त्वाचत्व इत्यादिकांच्या व्याप्य अशा अनेक पोटजाति मानाव्या म्हणजे संकर येणार नाही. वादी— विषयाच्या प्रकर्षानेंच जर ज्ञानाचा प्रकर्ष सिद्ध होतो तर मग चाक्षुषत्व, त्वाचत्व इत्यादिकांच्या व्याप्य अशा अनेक पोटजाति मानण्यामधें एक तर गौरव येतें आणि तशा जाति मानण्याला कांही प्रमाणहि नाही. (७८) किंच, ज्ञानच जरी भय, दुःख, सुख यांचें कारण असलें तरी कारणतावच्छेदकसर्पावच्छिन्नत्व, रजतावच्छिन्नत्व इत्यादिक धरलें पाहिजे. जर नुसत्या ज्ञानत्वानें भयादिजनकता मानली तर अतिप्रसंग येईल. घटाचें ज्ञानहि भयजनक आणि सर्पाचें ज्ञानहि सुखजनक होईल. (७९) तात्पर्य, ज्ञान जरी स्वरूपानें मिथ्या नसलें तरी मिथ्यात्वावच्छिन्नत्व या आकारानें म्ह० मिथ्यार्थविषयकत्वानें म्ह० विषय मिथ्या असल्यामुळें ज्ञानालाहि मिथ्यात्व येतेंच. आणि भ्रमस्थळीं जरी नुसत्या ज्ञानाला सुखदुःखादिजनकत्व मानलें म्ह० ज्ञानत्वानें जनकता मानली तरी मिथ्याभूताला म्ह० असताला साधकता मानली पाहिजे असें आलेंच.

(८०) शंका— जनक ज्ञानाला जनकतावच्छेदकावच्छेदानें जरी मिथ्यात्व आलें तरी स्वरूपानें सत्यत्व आहेच कीं. मग असताला साधकता कशी ? वादी— जनकतावच्छेदकरूपानें उदा० सर्पविषयकत्वादिरूपानें म्ह० जनकतावच्छेदकावच्छेदानें जर ज्ञानाला मिथ्यात्व असेल तर निराळ्या रूपानें म्ह० जनकतावच्छेदक नसलेल्या रूपानें म्ह० स्वरूपानें जरी ज्ञानाला सत्यत्व असलें तरी साधकतेच्या दृष्टीनें त्याचा कांही उपयोग नाही. आणि तसलें सत्यत्वहि असत्त्वाच्या बाहेर नाही असेंच म्हणावें लागतें. (८१) याविषयीं खंडनकारांनीं म्हटलें आहे कीं– जेव्हां अतीत–अनागतांचें ज्ञान नसतें त्यावेळीं म्ह० केव्हां तरी त्यांना सत्ता असली तरी ती व्यर्थ आहे. घराची राखण करण्याकरितां पुढल्या देवडीवर

मनुसरति ' इति। (८२) स्वरूपेणापि तु भ्रमज्ञानस्य मिथ्यात्वमस्त्येव, स्वरूपतो बाधाभावे विषयतोऽप्यबाधप्रसङ्गात्। (८३) न च गुणजन्यत्वमुपाधिः, तस्याप्यापाद्यत्वेन वह्न्यनुमाने वह्निसामग्र्या इव साधनव्यापकत्वेनानुपाधित्वात्, (८४) विषय इव मिथ्यात्वप्रयोजकदोषादिसमवहितसामग्र्या ज्ञानेऽपि अविशेषाच्च। (८५) तुच्छज्ञानतद्वैषम्यादौ च तुच्छत्वादर्शनमबाधकम्, अवच्छेद्यावच्छेदकयोः सर्वत्र सारूप्यनियमानभ्युपगमात्, (८६) प्रकृते चावच्छेदक इवावच्छेद्येऽपि मिथ्यात्वप्रयोजकरूपतुल्यत्वेन सारूप्योपपत्तेः। (८७) सर्वसाधारणं चैकं कारणत्वमभ्युपगम्यैतदवोचाम।

पहारेकरी जागा आहे. पण मागील दरवाज्यानें येऊन चोरांनीं सगळें घर लुटून न्यावें. तर त्या पहारेकऱ्याचा जो उपयोग तोच त्या अतीतानागतांच्या सत्त्वाचा उपयोग. त्या पहारेकऱ्याच्या वृत्तांतालाच अतीतादिकांचें सत्त्व अनुसरणारें आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. पाटच्चर म्ह० चोर. लुंठित म्ह० लुटलेलें. यामिक म्ह० प्रहराप्रहराला पहारा करणारा शिपाई. (८२) वास्तविक भ्रमज्ञानाला विषयद्वारा मिथ्यात्व आहे तसें स्वरूपानेंहि मिथ्यात्व आहे. भ्रमज्ञानाचा स्वरूपानें बाध नसेल तर विषयद्वाराहि बाध नाही असेंच म्हणावें लागेल. ज्ञानाचें निरूपण विषयद्वाराच होत असतें. म्हणून विषय जर मिथ्या असेल तर ज्ञानाला स्वरूपानेंहि मिथ्यात्व आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. (८३) शंका— अबाधितत्वावर अबाधितविषयकत्वाची जी व्याप्ति वादीच्या मतें आहे तिला गुणजन्यत्व हा उपाधि येतो. जें अबाधितविषयक असतें ते गुणजन्य असतें, जशी प्रमा, अशी साध्यव्यापकता. जें स्वरूपानें अबाधित असतें तें गुणजन्य असतेंच असें नाही, जसा भ्रम, अशी साधनाव्यापकता. वादी— विषयाचा बाध असून जर भ्रमाला अबाधितत्व मानावयाचें असेल तर त्याला गुणजन्यत्वहि मानावें लागेल. ' भ्रमः गुणजन्यः स्यात् यदि अबाधितः स्यात्, प्रमावत् ' या तर्कानें गुणजन्यत्वाचेंहि आपादन करणें योग्य ठरेल. कारण, गुणजन्यत्व या उपाधीला अबाधितत्व या साधनाची म्ह० हेतूची व्यापकता आहे. त्यामुळें गुणजन्यत्वाला उपाधित्वच येत नाही. वह्नीच्या अनुमानावर इन्धनादिक वह्निसामग्री साधनव्यापक असल्यामुळें तिला उपाधित्व नाही, त्याप्रमाणें गुणजन्यत्वाचें समजावें. (८४) मिथ्यात्वाची प्रयोजक सामग्री चाकचक्य इ० दोष, अविद्या इत्यादिक असते. पण ती विषयाप्रमाणें ज्ञानाकडेहि सारखीच आहे. चाकचक्यदोष, अविद्या इत्यादिसामग्रीमुळेंच रजतादि मिथ्या पदार्थ उत्पन्न होतो आणि ' इदं रजतम् ' इ० ज्ञानहि त्याच सामग्रीमुळें उत्पन्न होतें. मग तादृश सामग्रीमुळें जर विषयाला मिथ्यात्व सिद्ध होतें तर त्याच्या ज्ञानालाहि म्ह० भ्रमालाहि मिथ्यात्व कां सिद्ध होणार नाही ? होणारच. (८५) शंका— विषय मिथ्या असल्यास त्याचें ज्ञानहि मिथ्याच या विधानाला बाधक आहे. नृशृंगादिक तुच्छाला तुच्छत्व असलें तरी तुच्छाच्या ज्ञानाला किंवा तुच्छज्ञानगत तुच्छवैलक्षण्याला तुच्छत्व दिसत नाही म्ह० त्यांना लोक तुच्छ मानीत नाहीत. एवंच तुच्छज्ञानाला तुच्छत्वाचें अदर्शन हें विषयाप्रमाणें ज्ञानाला मिथ्यात्व मानण्यास बाधक आहे. वादी— तुच्छज्ञान किंवा घटज्ञानादिगत तुच्छवैषम्य इत्यादिकांना तुच्छत्व न दिसणें हें विषयाप्रमाणें त्याच्या ज्ञानाला मिथ्यात्व मानण्यास बाधक आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण, सर्वच ठिकाणीं अवच्छेद्य–अवच्छेदकांचें सारूप्य असलेंच पाहिजे असा नियम आम्ही मानीत नाही. प्रायः सारूप्य नसतेंच, परंतु क्वचित् असतेंहि. (८६) प्रकृत स्वप्नज्ञानादिस्थळीं मिथ्यात्वाचें प्रयोजक दोषादिक जसें रज्जुसर्पादिविषयाकडे आहे तसें रज्जुसर्पादिकांच्या ज्ञानाकडेहि आहे. सर्प हा सर्पज्ञानाचा अवच्छेदक असून सर्पविषयक-ज्ञान सर्पावच्छेद्य आहे. सर्पादिरूप अवच्छेदकाप्रमाणें सर्पज्ञानरूप अवच्छेद्याच्या ठिकाणींहि मिथ्यात्वाचें प्रयोजक दोषादिजन्यत्व हें रूप तुल्यच आहे. म्हणून येथें सारूप्य जमतेंच आहे. मग तें कां सोडा ? असण्याचा नियम नसला तरी सारूप्य असल्यास तें उपयोगी पडेलच. श्रीखंडांत केशर नाही घातलें तरी चालेल. पण घातल्यास ?

(८७) आतांपर्यंत आम्हीं सांगितलें तें सर्व कारणांवर एकच कारणता असते असें गृहीत धरून

(८८) वस्तुतस्तु– दण्डतन्त्वादिसाधारणमेकं कारणत्वं नास्त्येव। (८९) यत्र तव सत्त्वमवच्छेदकं तत्र न मम तुच्छविलक्षणत्वादिकम्, (९०) किंतु कार्यतावच्छेदकं घटत्वपटत्वादि कारणतावच्छेदकं च दण्डत्वतन्तुत्वादि। तद्भेदाच्च कारणत्वं भिन्नम्। (९१) यथा गोगवयसादृश्यमन्यत्, भ्रातृभगिन्यादिसादृश्यमन्यत्; तत्र नैकमवच्छेदकम्, किंतु गवयत्वभगिनीत्वादिकमेव; (९२) तद्वदत्रापि दण्डत्वादिकमेव सत्त्वासत्त्वोदासीनमवच्छेदकं वाच्यम्। तथा च जनकत्वानुसारेण न सत्त्वासत्त्वसिद्धिः। (९३) तदुक्तं खण्डनकृद्भिः– 'पूर्वसंबन्धनियमे हेतुत्वे तुल्य एव नौ। हेतुतत्त्वबहिर्भूतसत्त्वासत्त्वकथा वृथा॥' इति, (९४) 'अन्तर्भावितसत्त्वं चेत् कारणं तदसत्ततः। नान्तर्भावितसत्त्वं चेत् कारणं तदसत्ततः॥' इति च। (९५) न च– एवम् 'अन्तर्भावितसत्त्वं चेदधिष्ठानमसत्ततः। नान्तर्भावितसत्त्वं चेदधिष्ठानमसत्ततः॥' इति तवापि

सांगितलें, साधकता एकरूप धरून जेथें साधकता तेथें सत्त्व आणि साधकता नसेल तेथें तुच्छत्वरूप असत्त्व असें सांगितलें. (८८) वास्तविक दंड, तंतु, परमाणु इ० सर्वांवर राहणारें असें एक कारणत्व नसतेंच मुळीं. (८९) ज्या ठिकाणीं तुमच्या मतें सत्त्व हें कार्यतावच्छेदक किंवा कारणतावच्छेक असेल तेथें माझ्या मतानें तुच्छविलक्षणत्व, अर्थक्रियाकारित्व, सत्त्व अशा तऱ्हेचें कार्यतावच्छेदक किंवा कारणतावच्छेदक नसतें. (९०) तर घटत्व हें कार्यतावच्छेदक आणि दंडत्व हें कारणतावच्छेदक. पटत्व हें कार्यतावच्छेदक आणि तंतुत्व हें कारणतावच्छेदक. द्व्यणुकत्व हें कार्यतावच्छेवक आणि परमाणुत्व हें कारणतावच्छेदक इ०. अर्थातच कारणतावच्छेदकांमधें भेद असल्यामुळें कारणता पण भिन्नभिन्नच असते. (९१) गो आणि गवय यांचें सादृश्य निराळें, भ्रातृभगिनींचें सादृश्य निराळें आणि पतिपत्नींचें सादृश्य निराळें. सादृश्य एक नसल्यानें त्याचें अवच्छेदक एक नाही. गोगवयसादृश्याचें अवच्छेदक गवयत्व किंवा गोत्व, भ्रातृभगिनीसादृश्याचें अवच्छेदक भगिनीत्व किंवा भ्रातृत्व आणि पतिपत्नीसादृश्याचें अवच्छेदक पत्नीत्व किंवा पतित्व इत्यादिकच असतें. (९२) त्याचप्रमाणें घटत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपितकारणतेचें अवच्छेदक दंडत्व, पटत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपितकारणतावच्छेदक तन्तुत्व इ०. अर्थात् हें अवच्छेदक सत्त्व–असत्त्वांशीं उदासीन असेंच धरलें पाहिजे म्ह० तें अवच्छेदक असलेलें दंडत्व–तंतुत्वादिक सत् कीं असत् हें पहावयाचें नाही. सत्त्व–असत्त्वांशीं या अवच्छेदकाचा संबंध नाही असेंच म्हटलें पाहिजे. एवंच जनकतेच्या धोरणानें म्ह० साधकतेच्या धोरणानें सत्त्व किंवा असत्त्व यांची सिद्धि करतां येणार नाही. (९३) याविषयीं खंडनकारांनीं म्हटलें आहे– हेतुत्वाचें म्ह० कारणत्वाचें स्वरूप 'पूर्वसंबंधनियम म्ह० कार्याच्या काळापेक्षां अव्यवहित पूर्वीच्या काळाशीं संबंधाचा नियम म्ह० कार्यनियतपूर्वकालवृत्तित्व' हें आहे. हें हेतुत्व तुम्हांआम्हां दोघांनाहि सारखेंच मान्य आहे. असें असतां सत्त्व आणि असत्त्व हीं हेतुतत्त्वाच्या म्ह० हेतुस्वरूपाच्या बाहेरचीं आहेत असें ठरतें. अर्थात् साधकतेचा विचार करीत असतां सत्त्व–असत्त्वांची कथा म्ह० चर्चा वृथा झाली म्ह० ती करण्याचें कांही कारण नाही. (९४) खंडनकारांनींच दुसऱ्या ठिकाणीं असें म्हटलें आहे– कारणामधें जर सत्त्वाचा अन्तर्भाव केला म्ह० सत्त्व आणि सत्त्वविशिष्ट या दोघांनाहि कारणत्व मानलें तर सत्त्व हें असत् म्हणजे सत्तेचा अनाश्रय असल्यामुळें कारण असत् ठरलें. सत्त्वावर सत्त्व मानलें तर अनवस्थाप्रसंग येतो किंवा आत्माश्रयप्रसंग येतो. तात्पर्य, कारणाच्या लक्षणामधें सत्त्वाचा अन्तर्भाव केला तर असतालाहि कारणत्व मानावें लागेल. म्हणून कारणामधें सत्त्वाचा अन्तर्भाव करूं नये. बरें, आतां जर कारणामधें सत्त्वाचा अन्तर्भाव केला नाही तर कारण सहजच असत् ठरेल. सत् नव्हे तें असत्. तात्पर्य, कारणत्वाशीं सत्त्व–असत्त्वांचा कांही संबंध नाही.

(९५) प्रतिवादी–– 'अन्तर्भावितसत्त्वं चेत्' या कारिकेचा आम्ही तुम्हांला परत अहेर करतों. परंतु 'कारणं तत्' या जागीं 'अधिष्ठानम्' हें पद भरीला घालून परत अहेर आहे. या कारिकेनें दिलेला दोष आमच्याप्रमाणें तुमच्यावरहि समानच आहे. अधि-

समानमिति- वाच्यम्, (९६) ममाधिष्ठाने स्वरूपत एव सत्ताङ्गीकारः, तव तु कारणे स्वरूपातिरिक्तसत्ताङ्गीकार इति विशेषात्। (९७) यत्तु- अर्थो न ज्ञानस्य जनकतायामवच्छेदकोऽपि, मानाभावात्। न चातिप्रसङ्गः, विषयावच्छेदकमनपेक्ष्यैव सर्पज्ञानस्यासर्पज्ञानाद्व्यावृत्तिसिद्धेः। (९८) तथाहि- सर्पज्ञानस्यासर्पज्ञानाद्व्यावृत्तिर्व्यावर्तकाधीना। न च विषयस्तत्संबन्धो वा व्यावर्तकः, (९९) स्वरूपातिरिक्तद्विष्ठसंबन्धस्याभावात्, असंबन्धस्य चाव्यावर्तकत्वात्। (१००) अथ संबन्धान्तरमन्तरेण विशिष्टव्यवहारजननयोग्यं ज्ञानस्वरूपमेव वा ज्ञानमात्रनिष्ठः कश्चिद्धर्मो वा संबन्धः, (१०१) तर्हि विषयमनन्तर्भाव्यैव ज्ञानात्तद्गतधर्माद्वा विशेषसिद्धिरित्यायातम्। (१०२) किंच 'सर्पज्ञानमसर्पज्ञानाद्धर्म्यन्तरसंबन्धमनपेक्ष्य विलक्षणम्', तज्जनकाविलक्षणजन्यत्वात्, यवाङ्कुरात् कलमाङ्कुरवत्; तज्जन्यविलक्षणजनकत्वाद्वा, यवबीजात्कलमबीजवत्'।

ष्ठानाच्या लक्षणामधें सत्त्वाचा अन्तर्भाव करणें न करणें दोन्ही पक्षीं अधिष्ठानाला असत्त्व येतें. एवंच ब्रह्माला असत्त्व मानावें लागेल. (९६) वादी— नाही. आमच्यावर दोष येत नाही. कारण, मी अधिष्ठानाची सत्ता मानतों परंतु ती स्वरूपानेंच मानतो म्ह० सत्ता हें अधिष्ठानाचें स्वरूपच आहे. अधिष्ठान सत्तारूप आहे, सत्ताविशिष्ट नव्हे. पण तुमच्या मतें कारणामधें सत्ता आहे, पण ती कारणाच्या स्वरूपाहून भिन्न आहे. तुम्ही कारण सत्तारूप मानीत नाही, तर सत्ताविशिष्ट मानता. एवंच तुमच्या-आमच्या मतामधें भेद आहे. म्हणून तुमच्यावरच दोष येतो, आमच्यावर नाही.

(९७) प्रतिवादी— अर्थ म्ह० विषय हा ज्ञानाचा जनकहि नाही आणि जनकतावच्छेदकहि नाही. तसें मानण्याला कांही प्रमाण नाही. वादी— विषय जनक किंवा जनकतावच्छेदक न मानल्यास अतिप्रसंग येईल. रजताकडे पाहून सर्पाचें ज्ञान व्हावें. प्रतिवादी— अतिप्रसंग येत नाही. विषयरूप अवच्छेदकाची अपेक्षा न धरतांहि सर्पभिन्नाच्या ज्ञानाहून सर्पाच्या ज्ञानाची व्यावृत्ति म्ह० भेद सिद्ध होतो. (९८) म्हणजे असें— सर्पाच्या ज्ञानाची सर्पभिन्नाच्या ज्ञानाहून व्यावृत्ति असते ती व्यावर्तकाच्या अधीन असते म्ह० एखाद्या व्यावर्तकामुळें ती व्यावृत्ति होते हें खरें, पण व्यावर्तक कोण असा प्रश्न. विषय किंवा विषयाचा संबंध व्यावर्तक म्हणावा तर तें जमत नाही. (९९) कारण, स्वरूपावांचून इतर कोणताहि द्विष्ठ संबंध (द्विष्ठ म्ह० दोघांशीं संबद्ध असा) तेथें नाही. द्विष्ठ म्ह० एकानुयोगिक अपरप्रतियोगिक असा. आणि जो संबद्ध नसतो त्याला व्यावर्तकत्व नसतें. एवंच विषयाला किंवा विषयाच्या संबंधाला व्यावर्तकत्व मानतां येत नाही. (१००) आतां जर निराळा कोणताच संबंध न मानतां विशिष्ट व्यवहार होण्याला उपयोगी पडणारें जें ज्ञानाचें स्वरूप त्यालाच संबंध म्हणून मानावें, किंवा केवळ ज्ञानावरच राहणारा एखादा धर्म संबंध म्हणून मानावा (१०१) तर विषयाचा व्यावर्तकामधें अंतर्भाव न करतांच केवळ ज्ञानामुळें किंवा ज्ञानावरील धर्मामुळें विशेषाची म्ह० व्यावृत्तीची सिद्धि होते असेंच मान्य केल्यासारखें होतें. (१०२) हें सिद्ध करण्याकरितां एक अनुमान देतों. सर्पाचें ज्ञान हा पक्ष. धर्म्यन्तराच्या संबंधाची अपेक्षा न करतांच असर्पज्ञानाहून विलक्षण असणें हें साध्य. धर्म्यन्तर म्ह०, सर्पज्ञान या धर्मीहून निराळा धर्मी. उदाहरणार्थ- विषय सर्प इ०. त्याच्या संबंधाची म्ह० सर्पविषयकत्वाची अपेक्षा सर्पज्ञानाच्या इतरवैलक्षण्याला नसते. सर्पाचें ज्ञान इतर सर्व जगाच्या ज्ञानाहून विलक्षण आहे. तज्जनकविलक्षणजन्यत्व हा हेतु. तज्जनक म्ह० असर्पज्ञानजनक. त्याच्याहून विलक्षण जें जनक असर्पभिन्न सर्प इत्यादि, त्यापासून जन्य असें सर्पज्ञान आहे. तज्जनकविलक्षणजन्यत्व म्ह० तज्जनकविलक्षणजनकजन्यत्व. कलमांकुर म्ह० आंबेमोहोराच्या भातगोटया मधून उगवलेला अंकुर हा दृष्टांत. कलम म्ह० आंबेमोहोर, रायभोग, कमोद इ० उंची भात. कलमांकुर हा तज्जनक म्ह० यवांकुरजनक जो यव त्याच्याहून विलक्षण जनक जो कलम तज्जन्य आहे. एवंच हेतुमान् आहे आणि साध्यवान्हि आहे. कलमांकुर यवांकुराहून विलक्षण आहे, पण त्याच्या विलक्षणपणाला कलमांकुरभिन्न म्हणजे धर्म्यन्तर कलमाच्या संबंधाची अपेक्षा नसते. कलमांकुर हा कलमाचा अंकुर आहे

(१०३) न च विलक्षणविषयसंबन्धेनैव हेत्वोरुपपत्तावप्रयोजकत्वम्, (१०४) तथात्वे हि यवबीज-तदङ्कुरविलक्षणजन्यजनके कलमाङ्कुरतद्बीजे अपि यवाङ्कुरतद्बीजाभ्यां कलमाङ्कुरतद्बीजत्वरूपस्वाभाविकवैलक्षण्यं विना कदाचिदुपलक्षणीभूतचैत्रादिसंबन्धित्वमात्रेण विलक्षणे स्याताम्। (१०५) साक्षात्कारोऽपि परोक्षज्ञानादन्यसंबन्धितामात्रेण विलक्षणः स्यात्। (१०६) एवं च यथा प्रतियोगिनमनन्तर्भाव्यैव घटस्याभावोऽभावान्तरात्, (१०७) यथा च विषयमनन्तर्भाव्यैव शिलोद्धरण-

---

म्हणून त्याला कलमांकुर म्हणतात हें जरी खरें असलें तरी पण तो स्वरूपत: विशिष्ट अंकुर आहे. किंवा तज्जन्यविलक्षणजनकत्व म्ह० तज्जन्यविलक्षण-जन्यजनकत्व हा हेतु. तत् म्ह० असर्पज्ञान. तज्जन्य म्ह० असर्पज्ञानजन्य सर्पभिन्नाचा स्वीकार किंवा त्याग. तज्जन्यविलक्षणजन्य भयकंपादि. तज्जनक सर्पज्ञान आहे. म्हणून तें असर्पज्ञानाहून विलक्षण आहे. यव-बीजाहून कलमबीज जसें विलक्षण असतें. कारण, तें यवबीजजन्य जो यवांकुर त्याच्याहून विलक्षणजन्य जो कलमांकुर त्याचें जनक असतें. असो. तर या अनुमानावरून सर्पज्ञानाचें वैलक्षण्य स्वत:सिद्ध असतें असें दिसतें. सर्प किंवा सर्पसंबंध हें त्याचें वैलक्षण्य नाही. (१०३) शंका-- सर्पभिन्नविषयकज्ञानाच्या विषयाहून सर्पज्ञानाचा विषय विलक्षण आहे. असर्प-ज्ञानाचा विषय असर्प आणि सर्पज्ञानाचा विषय सर्प आहे. सर्प असर्पाहून विलक्षण म्ह० भिन्न आहे. या विलक्षण असलेल्या सर्परूप विषयाशीं संबंध आल्यामुळेंच म्ह० सर्पविषयकत्वामुळेंच तज्जनक-विलक्षणजन्यत्व आणि तज्जन्यविलक्षणजनकत्व या दोन्ही हेतूंची उपपत्ति लागते. त्यामुळें अन्यथा-नुपपत्तिरूप अनुकूलतर्कहि मिळत नाही. म्हणून दोन्ही हेतु स्वतोवैलक्षण्याचे अप्रयोजक आहेत. (१०४) प्रतिवादी-- विलक्षणविषयसंबंधानेंच म्ह० विलक्षण-विषयकत्वामुळेंच जर हेतूंची उपपत्ति लागेल तर जनक यवबीजाहून विलक्षण आणि जन्य यवांकुराहून विलक्षण असें जनक असलेलें कलमबीज आणि जन्य कलमांकुर यांचें जें स्वाभाविक वैलक्षण्य त्याच्या-वांचूनच एखाद्या वेळच्या उपलक्षण असलेल्या चैत्रादि-संबंधामुळेंच विलक्षण असतात असेंहि मानावें लागेल. परंतु यवांकुराहून कलमांकुराचें स्वाभाविक वैलक्षण्य कलमांकुरत्व हेंच आहे आणि यवबीजाहून कलम-बीजाचें स्वाभाविक वैलक्षण्य कलमबीजत्व हेंच आहे. शंकाकाराच्या म्हणण्याप्रमाणें जर विलक्षणविषय-संबंधानेंच वैलक्षण्य मानलें तर कलमांकुरत्व आणि कमलबीजत्व हें स्वाभाविक वैलक्षण्य न मानतां केवळ चैत्रादिसंबंधित्वानेंहि वैलक्षण्य मानावें लागेल. चैत्राचा केव्हां तरी उपलक्षणतया संबंध कलमांकुराशीं किंवा कमलबीजाशीं आलाच असेल. (१०५) तसेंच, साक्षात्कार म्ह० प्रत्यक्षज्ञान हें परोक्षज्ञानाहून विलक्षण असतें, पण तें वैलक्षण्य अन्यसंबंधितामात्रानें म्ह० चैत्रासारख्या कोणाच्या तरी संबंधानेंच मानावें लागेल. म्हणून केवळ विलक्षणविषयतासंबंधानें हेतूंची उपपत्ति लागत नाही. एवंच हेतूंना अप्रयोजकत्व नाही. (१०६) एवंच प्रतियोगीचा अन्तर्भाव न करतांच घटाचा अभाव जसा अभावांतराहून म्ह० पटाभावा-दिकांहून विलक्षण असतो म्ह० घटाभावाचें वैलक्षण्य घटप्रतियोगिकत्व नसून विलक्षण असें घटाभावत्व हेंच असतें. (१०७) किंवा जशी शिलोद्धरणकृति माषो-द्धरणकृतीहून विलक्षण आहे. पण तें वैलक्षण्य विषयाचा म्ह० शिलेचा किंवा शिलोद्धरणाचा अंतर्भाव न करतांच असतें. शिलोद्धरणकृति म्ह० खाणींतून मोठा दगड वर काढण्याकरितां केलेली कृति. माषो-द्धरणकृति म्ह० भुईवरून एक उडदाचा दाणा उचलून घेण्याकरितां होणारी कृति. किंवा शिल म्ह० मालकानें शेत कापून नेल्यावर शेतामधें पडलेल्या कांही कणशा किंवा कण. शिलोद्धरणकृति म्ह० कणशा किंवा कण उचलून घेण्याची कृति. आणि माष म्ह० मासाभर वजनाचा सोन्याचा तुकडा. व्यवहारकांडाच्या दिव्यप्रकरणांतील अग्निदिव्यामधें सडकून तापलेल्या अंगुळ--दीडअंगुळ खोलीच्या तुपामधें टाकलेला सुवर्णमाष आरोपीनें दोन बोटांनीं उचलावयाचा असतो. माषोद्धरणकृति म्ह० सुवर्ण-माष उचलण्याची कृति. शिलोद्धरणकृतीचें वैलक्षण्य शिलोद्धरणकृतित्व हेंच होय. तें शिलोद्धरणकृतीच्या

कृतिर्मार्षोद्धरणकृतितः, (१०८) यथा चातीतादिज्ञानमसद्विषयकपरोक्षज्ञानव्यवहारौ च ज्ञानान्तरादितः, अन्यथा तत्कार्यसंकरः स्यात्; (१०९) एवं सर्पज्ञानमपि रज्जौ सर्पज्ञानस्य भ्रमत्वेनाधिकजन्यत्वेऽपि सर्पज्ञानत्वेन तद्धेतुजन्यत्वात् स्वत एव वा असर्पज्ञानाद्विलक्षणमिति न कोऽपि दोषः। (११०) न चाभावादावपि प्रतियोग्यादेरवच्छेदकत्वम्, ध्वंसादेः कृतेरतीतादिज्ञानस्य च सत्तासमये प्रतियोगिविषययोरसत्त्वात् - इति, (१११) तन्न। सर्पज्ञानत्वावच्छिन्नस्यासर्पज्ञानाद्व्यावृत्तौ प्रयोजकं न तत्तत्स्वरूपमेव, सर्पज्ञानसाधारण्याभावात्, किंत्वनुगतो धर्मः कश्चित्। (११२) सोऽपि सर्पज्ञान-

सामग्रीनें उत्पन्न झालेलें असेल किंवा स्वतःसिद्ध असेल. पण तें शिलोद्धरणविषयकत्वामुळें नव्हे म्ह० त्या कृतीचा विषय शिलोद्धरण आहे म्हणून आहे असें नव्हे. (१०८) किंवा जसें अतीतज्ञान म्ह० भूतकाळच्या पदार्थाचें ज्ञान ज्ञानान्तराहून म्ह० वर्तमानज्ञानाहून किंवा भविष्यज्ज्ञानाहून विलक्षण आहे, भविष्यज्ज्ञान अतीत–वर्तमानज्ञानाहून विलक्षण आहे आणि वर्तमानज्ञान अतीतभविष्यज्ज्ञानाहून विलक्षण आहे. पण त्या वैलक्षण्याचें साधक क्रमानें अतीतज्ञानत्व, भविष्यज्ज्ञानत्व आणि वर्तमानज्ञानत्व हेंच आहे, विषयाचा अंतर्भाव करून अतीतविषयकत्व, भविष्यद्विषयकत्व आणि वर्तमानविषयकत्व हें नव्हे म्ह० अतीतादिविषय उपलक्षण असून विशेषण नसतात. किंवा जसें असताचें परोक्षज्ञान घटज्ञानाहून विलक्षण आहे आणि त्याचें वैलक्षण्य असद्विषयकत्व नसून असज्ज्ञानत्व म्ह० असदुपलक्षितज्ञानत्वच आहे. किंवा जसें असताचा व्यवहार म्ह० 'एष वन्ध्यासुतो याति शशशृङ्गधनुर्धरः' इत्यादि शब्दप्रयोग घटादिकाच्या व्यवहाराहून विलक्षण आहे आणि असद्व्यवहारत्व म्ह० असदुपलक्षितव्यवहारत्व हेंच वैलक्षण्य आहे, असद्विषयकत्व म्ह० असद्विशिष्टव्यवहारत्व नव्हे. परंतु असज्ज्ञान आणि असद्व्यवहार यांचें वैलक्षण्य असद्विषयकत्व मानलें तर ज्ञान आणि व्यवहार यांचें एकच वैलक्षण्य झाल्यामुळें त्यांच्या कार्यामधें संकर म्ह० घोटाळा होईल, ज्ञानामुळें व्यवहाराचें कार्य आणि व्यवहारामुळें ज्ञानाचें कार्य होण्याची आपत्ति येईल. (१०९) याचप्रमाणें प्रकृतस्थळीं समजावें म्ह० सर्पज्ञान देखील असर्पाच्या ज्ञानाहून विलक्षण आहे आणि सर्पज्ञानत्व हेंच तें वैलक्षण्य आहे. पण तें वैलक्षण्य तद्धेतुजन्यत्वामुळें म्ह० सर्पज्ञानाचा हेतु जो सर्प त्यापासून उत्पन्न होणारें असल्यानें किंवा स्वभावतःच आहे, सर्पविषयकत्वामुळें म्ह० सर्पविशिष्टज्ञानत्वामुळें नव्हे. मग तें सर्पज्ञान खऱ्या सर्पाचें असो किंवा रज्जुसर्पाचें असो. विशेष इतकाच कीं, सत्य सर्पज्ञान न्यूनकारणसामग्रीजन्य असेल आणि रज्जूवरील सर्पज्ञान भ्रम असल्यामुळें दोषरूपी अधिक कारणसामग्रीनें जन्य असेल. एवंच सर्पज्ञान प्रमा असो कीं भ्रम असो, त्याचें वैलक्षण्य सर्पज्ञानत्व हेंच होय. आणि असें मानलें असतां कोणताहि दोष येत नाही.

(११०) शंका— घटाभावस्थळीं प्रतियोगीला आणि ज्ञान, कृति, व्यवहार यांमधें विषयाला वैलक्षण्यसाधकतावच्छेदक मानलें तर काय बिघडलें ? प्रतिवादी— ध्वंस, प्रागभाव, कृति, अतीतज्ञान, भविष्यज्ज्ञान हे पदार्थ ज्यावेळीं असतात त्यावेळीं ध्वंस, प्रागभाव यांचे प्रतियोगी किंवा कृति, अतीत, भविष्य हे विषय नसतात म्ह० ध्वंस, प्रागभाव असतात तेव्हां त्यांचा प्रतियोगी नसतो आणि कृति, भूतज्ञान आणि भविष्यज्ज्ञान असतात त्यावेळीं त्यांचे विषय नसतात.

आलेला आक्षेप बराच विस्तृत आहे. मुद्दा असा कीं, अर्थ ज्ञाननिष्ठजनकतावच्छेदक नाही.

(१११) वादी— यत्तु ... इति, तन्न. सर्पज्ञानत्वावच्छिन्नाच्या म्ह० भ्रम, प्रमा अशा सर्व सर्पज्ञानांच्या असर्पज्ञानाहून म्ह० सर्पभिन्नाच्या ज्ञानाहून व्यावृत्तीचें म्ह० भेदाचें प्रयोजक कोण ? तर तत्तत्स्वरूप म्ह० सत्यसर्पज्ञानत्व, रज्जुसर्पज्ञानत्व इत्यादि नव्हे. कारण, तें सर्व सर्पज्ञानांना साधारण असें लागू पडत नाही. म्हणून कांहीतरी अनुगत धर्मच सर्व सर्पज्ञानांचा इतरज्ञानाहून व्यावर्तक म्हणून मानला पाहिजे. (११२) आतां हा जो व्यावर्तक अनुगत धर्म मानावयाचा तो नैयायिक ज्याला जाति म्हणतात तशा स्वरूपाचा मानतां येत नाही. कारण प्रत्यक्षत्व, अनुमितित्व, शाब्दत्व यांच्याशीं त्याचा संकर येईल.

मात्रे न जातिरूपः, प्रत्यक्षत्वानुमानत्वादिना संकरप्रसङ्गात्, किंतूपाधिरूपः । (११३) स च स्वरूपसंबन्धेनाऽऽध्यासिकसंबन्धेन वा संबन्धिभूतविषयादन्यो न भवति, मानाभावात् । (११४) अत एव धर्म्यन्तरसंबन्धमनपेक्ष्य विलक्षणमित्युक्तानुमानं बाधितं द्रष्टव्यं व्यभिचारि च । (११५) तथाहि–'घटसंयोगः पटसंयोगान्न जात्या भिद्यते, तदवृत्तिजात्यनधिकरणत्वात्', किंतु घटरूपोपाधिनैव (११६) इति धर्म्यन्तरसंबन्धमपेक्ष्यैव विलक्षणे घटसंयोगत्वावच्छिन्ने साध्याभाववति उक्तहेतुसत्त्वाद्व्यभिचारः, अप्रयोजकश्च । (११७) न च उपलक्षणीभूतचैत्रसंबन्धेनापि कलमाङ्कुरादेर्व्यावृत्ततापत्तिः, (११८) विपक्षबाधायामिष्टापत्तेः । न हि जातेर्व्यावर्तकत्वे उपाधि-

---

रज्जु असतां 'अयं सर्पः' या प्रत्यक्षभ्रमावर सत्यसर्पज्ञानत्व नसून प्रत्यक्षत्व आहे. 'अयं सर्पः, फूत्कारादिकर्तृत्वात्' या अनुमितीवर प्रत्यक्षत्व नसून सत्यसर्पज्ञानत्व आहे आणि 'अयं सर्पः' या प्रत्यक्षप्रमेवर सत्यसर्पज्ञानत्व असून प्रत्यक्षत्वहि आहे. म्हणून संकर. 'परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरणधर्मयोरेकत्र समावेशः संकरः'. तर मग व्यावर्तकधर्माचें स्वरूप काय मानावें ? तर तो धर्म उपाधिरूप मानावा. उपाधीचें लक्षण पुढें लौकरच येईल. (११३) हा उपाधि ज्ञानाशीं स्वरूपसंबंधानें किंवा आध्यासिकसंबधानें संबधी असलेल्या विषयाहून निराळा नसतो. तो निराळा मानण्याला कांही प्रमाण नाही. एवंच ज्ञानाचा व्यावर्तक उपाधि विषयच होय.

(११४) हा दंश लक्षांत ठेवला म्हणजे 'विमतं धर्म्यन्तरसंबन्धं अनपेक्ष्य विलक्षणम्' हें प्रतिवादीचें अनुमान बाधित आहे आणि व्यभिचरितहि आहे असें लक्षांत येईल. (११५) म्हणजे असें–'घटसंयोगः पटसंयोगात् न जात्या भिद्यते – घटाचा संयोग पटाच्या संयोगाहून जातीमुळें भिन्न असूं शकत नाही' (केवळ संयोगत्वजाति दोन्ही संयोगांवर एकच आहे) अशी प्रतिज्ञा. 'तदवृत्तिजात्यनधिकरणत्वात्' हा हेतु. तदवृत्ति जाति म्ह० पटसंयोगावर न राहणारी विभागत्वादि कोणतीहि जाति. तिचें अनधिकरण घटसंयोग आहे. पटसंयोगावर न राहणारी जाति घटसंयोगावर राहत नाही. आतां प्रश्न येईल कीं, घटसंयोगाचा पटसंयोगाहून जो भेद प्रसिद्ध आहे तो कशामुळें सिद्ध होतो ? तर तो घटरूप उपाधीमुळेंच सिद्ध होतो. घट, पट हे भिन्न आहेत म्हणून घटसंयोग, पटसंयोग यांच्यामधें भेद आहे. प्रतिवादीचें अनुमान सांगतें कीं, 'पटसंयोगाहून घटसंयोगाचा भेद आहे पण तो धर्म्यन्तरसंबन्धावांचूनच आहे. घटसंयोगत्व हा धर्म, त्याचा धर्मी घटसंयोग, धर्म्यन्तर घट, घटरूप धर्म्यन्तराशीं संबंध न ठेवतांच घटसंयोग विलक्षण आहे'. (११६) परंतु आतांच आपण पाहिलें कीं, धर्म्यन्तरसंबंधाच्या अपेक्षेनेंच म्ह० घटाचा घटसंयोगाशीं जो प्रतियोगितारूप संबंध आहे त्याच्यामुळेंच घटसंयोग पटसंयोगाहून विलक्षण आहे. घटसंयोग घटप्रतियोगिक आहे, पटप्रतियोगिक नाही. उलट पटसंयोग पटप्रतियोगिक आहे, घटप्रतियोगिक नाही. घटसंयोग घटप्रतियोगिकत्वामुळेंच पटसंयोगाहून विलक्षण आहे म्ह० घटप्रतियोगिकत्व हेंच वैलक्षण्य. अर्थात् साध्याभावनिश्चय होत असल्यानें प्रतिवादीचें अनुमान बाधित झालें. आणि घटसंयोगत्वावच्छिन्न म्ह० घटसंयोगत्वाचा आश्रय जो घटसंयोग तो धर्म्यन्तराच्या संबंधाच्या अपेक्षेनेंच विलक्षण असल्यामुळें त्याच्यावर साध्य नाही, परंतु तज्जनकविलक्षणजन्यत्व म्ह० पटसंयोगजनकविलक्षणजन्यत्व हा हेतु आहे, म्हणून व्यभिचार आला. 'साध्याभाववद्वृत्तित्वं व्यभिचारः'. शिवाय, तो हेतु अप्रयोजक आहे हें पूर्वी दाखविलेंच आहे.

(११७) प्रतिवादी— आम्हीं अप्रयोजकत्वावर अनिष्टापत्तिरूप तर्क दिला होता कीं– 'तर मग कलमाङ्कुराची व्यावृत्तता म्ह० यवाङ्कुराहून व्यावृत्ति, उपलक्षणीभूत चैत्राच्या संबंधामुळें होते असेंहि मानावें लागेल'. (११८) वादी–- कांही अडचण नाही. जर विपक्षे बाध येतो तर उपलक्षणीभूतचैत्रसंबंधानेंहि कलमाङ्कुराची व्यावृत्ति ही घटकाभर इष्टापत्ति मानूं. वस्तुतः कलमाङ्कुराची व्यावृत्ति कलमसंबंधामुळेंच होते. प्रतिवादीच्या मतानें जर कलमाङ्कुरत्व ही जाति व्यावर्तक असेल तर कलमसंबंधित्वविशिष्ट अंकुरत्व

स्व्यावर्तको भवति । (११९) एवं शिलोद्धरणमाषोद्धरणकृत्योः परस्परं जात्या व्यावृत्तावपि विषयरूपोपाधिनाऽपि व्यावृत्तिरविरुद्धा । (१२०) शिलोद्धरणे च जातिविशेषविशिष्टयाः कृतेर्जनकत्वेन तद्रहिताया माषोद्धरणकृतेस्तदनिष्पत्तिरविरुद्धा, (१२१) व्यावृत्तेरन्यतोऽपि सिद्धिसंभवे कार्यकारणभावादिनिर्वाहाय जातिविशेषस्यापि कल्पनात् । (१२२) अतीतासद्विषयकज्ञानव्यवहारादौ वातीतासतोरेव व्यावर्तकत्वम् । (१२३) न हि व्यावृत्तिधीजनकत्वं तत्, येन सत्त्वाभावे प्राक्सत्त्वशरीरतया न स्यात्, (१२४) किंतु व्यावृत्तिधीजनकधीविषयत्वमित्युक्तम् । तच्चातीतादौ सुलभमेव । (१२५) अत एवाभावादिनिदर्शनमपि निरस्तम्, उक्तरूपव्यावर्तकत्वस्यात्यन्तासत्यपि संभवेन कदाचित् सति संभवस्य कैमुतिकन्यायसिद्धत्वात् । (१२६) ननु- विषयस्य व्यावर्तकत्वेऽपि सर्वत्र विशेषणत्वासंभवात् उपलक्षणत्वमेव वाच्यम् । (१२७) उपलक्षणेन

कां व्यावर्तक असूं नये ? जाति व्यावर्तक असल्यास उपाधि व्यावर्तक नसतो असा कांही नियम नाही.

(११९) आतां प्रतिवादीच्या कांही उदाहरणांचा विचार करतों. शिलोद्धरणकृति आणि माषोद्धरणकृति यांची परस्परव्यावृत्ति जरी शिलोद्धरणकृतित्व आणि माषोद्धरणकृतित्व या जातीनें होत असली तरी माष नो शिला या विषयरूप उपाधीमुळें व्यावृत्ति होते असें म्हटल्यास विरोध कशाचा ? (१२०) आतां माषोद्धरणकृतीमुळें शिलोद्धरण होत नाही हें खरें, परंतु शिलोद्धरणाची जनक कृति शिलोद्धरणकृतित्वरूपजातिविशेषविशिष्ट आहे आणि माषोद्धरणकृति शिलोद्धरणकृतित्वरूपजातिविशेषरहित आहे, म्हणून माषोद्धरणकृतीमुळें शिलोद्धरण न होणें विरुद्ध नाही. (१२१) कारण, जरी व्यावृत्ति निराळ्या कारणानें सिद्ध होत असली तरी कार्यकारणभावाची व्यवस्था लागण्याकरितां विशिष्ट जातीची देखील कल्पना करावी लागतेच. (१२२) अतीतविषयकज्ञानाचें व्यावर्तक अतीत म्ह० अतीतविषयकत्व हें समजावें, असद्विषयकज्ञानाचें आणि असद्व्यवहाराचें व्यावर्तक असत् म्ह० असद्विषयकत्व धरावें, अतीतज्ञानत्व किंवा असज्ज्ञानत्वादिक नव्हे. (१२३) याचें असें आहे कीं- व्यावर्तकत्व म्ह० व्यावृत्तिधीजनकत्व नव्हे म्ह० व्यावृत्तीच्या म्ह० भेदाच्या ज्ञानाचें जें जनक असतें तें व्यावर्तक असतें असें नव्हे. तसें असतें तर अतीत किंवा असत् यांना सत्त्व नाही, आणि जनकता म्ह० कारणता तर प्राक्सत्त्वशरीर आहे म्ह० कारणतेच्या स्वरूपामधें प्राक्सत्त्वाचा प्रवेश आहे, 'कार्यनियतपूर्ववृत्ति कारणम्', त्यामुळें अतीत आणि असत् यांना व्यावर्तकत्व जमलें नसतें. म्हणून व्यावर्तकत्व म्हणजे व्यावृत्तिज्ञानजनकत्व नव्हे. (१२४) तर मग व्यावर्तकाचें लक्षण काय ? तर व्यावृत्तिधीजनकधीविषयत्व हें त्याचें लक्षण आहे. व्यावृत्तीच्या म्ह० भेदाच्या ज्ञानाची जनक जी धी तिचा विषय म्ह० ज्याच्या ज्ञानानें व्यावृत्तीचें ज्ञान होतें तो व्यावर्तक होय (३३।४६ सूत्र पहा) असें पूर्वी आक्षेपकानें सांगितलें आहे तें आम्हांला मान्य आहे. आणि तें व्यावर्तकत्व अतीत किंवा असत् यांना सहज जमतें आहे. (१२५) याच कारणास्तव अभाव, ध्वंस, कृति या उदाहरणांचाहि निरास होतो. उक्तरूप म्ह० व्यावृत्तिधीजनकधीविषयत्व असें व्यावर्तकाचें लक्षण सांगितलें तें जर अत्यन्त असत्य अशा पदार्थाचे ठिकाणीं संभवतें तर जो पदार्थ केव्हांतरी असतो त्याच्या ठिकाणीं तें व्यावर्तकत्व कैमुतिकन्यायानेंच सिद्ध होतें. म्हणजे असताकडेहि जर जमतें तर सताकडे जमेल हें सांगायलाच नको.

(१२६) प्रतिवादी--विषयाला जरी व्यावर्तकत्व मानलें तरी विषयाला सर्व ठिकाणीं विशेषणत्व असेलच असें नाही. म्हणून त्याला उपलक्षणतयाच व्यावर्तकत्व मानावें लागेल. (१२७) पण उपलक्ष्याशीं उपलक्षणाचा जो संबंध असतो त्याच्याहून निराळ्याच अशा एका धर्माची उपस्थिति उपलक्षणामुळें होत असते. 'काकवत् देवदत्तस्य गृहम्' म्ह० 'ज्याच्यावर कावळा बसला आहे तें देवदत्ताचें घर होय' या उदाहरणामधें देवदत्ताच्या घराचें उपलक्षण असलेला कावळा म्ह० घराशीं ज्याचा संबंध आहे असा

चोपलक्ष्यगतस्वसंबन्धव्यतिरिक्तः कश्चिद्धर्म एवोपस्थाप्यते, काकेनेव गृहसंबन्धिना तद्गतसंस्थानविशेषः। (१२८) तथा च स एव व्यावर्तक इति विषयसंबन्धमनपेक्ष्य स्वगतेनैव धर्मेण ज्ञानस्य व्यावृत्तिः- (१२९) इति चेत्, न, विषयस्य विशेषणत्ववदुपलक्षणत्वस्याप्यनभ्युपगमात्। (१३०) येन हि स्वोपरागाद्विशेष्ये व्यावृत्तिबुद्धिर्जन्यते तद्विशेषणम्, व्यावृत्तिबुद्धिकाले विशेष्योपरञ्जकमित्यर्थः, यथा गोत्वादि। (१३१) येन च स्वोपरागमुदासीनं कुर्वता विशेष्यगतव्यावर्तकधर्मोपस्थापनेन व्यावृत्तिबुद्धिर्जन्यते तदुपलक्षणम्, यथा काकादि। (१३२) यत्तु विशेष्ये नोपरञ्जकम्, न वा धर्मान्तरोपस्थापकम्, अथ च व्यावर्तकम्, तदुपाधिः, यथा पङ्कजशब्दप्रयोगे पद्मत्वम्, यथा वोद्भिदादिशब्दप्रयोगे यागत्वावान्तरजातिविशेषः। (१३३) अत्र हि पद्मत्वयागत्वावान्तरधर्मौ

कावळा घराच्या विशिष्ट रचनेची उपस्थिति करून देतो. (१२८) पण आतां विषयाला उपलक्षणतया व्यावर्तकत्व मानल्यामुळें काय होईल कीं- उपलक्षणीभूत विषयानें उपलक्ष्यगत उपलक्षणसंबंधभिन्न अशा ज्या धर्माची उपस्थिति करून दिली तो धर्मच उपलक्ष्याचा व्यावर्तक होईल, म्हणून विषयसंबंधाच्या अपेक्षेवांचूनच ज्ञानाची व्यावृत्ति स्वगत विषयभिन्न धर्मानेंच होईल. एवंच विषयाला व्यावर्तकत्व मानण्याचें कारण नाही. म्हणून पूर्वपक्षाचा वेताळ पुन्हां पूर्वस्थळीं आला. (१२९) वादी-- आतां वेताळ पूर्वस्थळीं येत नाही. कारण, विषयाला विशेषणत्वाप्रमाणें उपलक्षणत्वहि मानावयाचें नाही. (१३०) विशेषण, उपलक्षण आणि उपाधि यांचीं लक्षणें अशीं आहेत- ज्याच्या उपरागामुळें म्ह० संबंधामुळें विशेष्याच्या व्यावृत्तीचें ज्ञान म्ह० विशेष्यगत इतर भेदाचें ज्ञान होतें त्याला विशेषण म्हणतात. म्ह० ज्यावेळीं व्यावृत्तीचें ज्ञान होतें त्यावेळीं जें विशेष्याचें उपरंजक असतें त्याला विशेषण म्हणावें. विशेष्याबरोबर विशेषणाचेंहि ज्ञान इतरभेदज्ञानकालीं होत असतें असें तात्पर्य. जसें गोत्व, अश्वत्व इत्यादि. गोत्वामुळें गो अश्वभिन्न आहे असें कळतें, पण गोबरोबर गोत्वहि कळतें. गोच्या ठिकाणीं गोत्वाचें उपरंजन असतें म्ह० गोवर गोत्वहि भासतें. म्हणून गोत्व हें विशेषण होय. पांढरें वस्त्र भगव्या रंगामधें बुडविलें तर तें वस्त्र आतां भगव्या रंगाचें दिसणार. तर येथें भगवा रंग उपरंजक होय. वस्त्र उपरक्त झालें. वस्त्राच्या ठिकाणीं भगव्या रंगाचा उपराग होतो. (१३१) आतां उपलक्षण. जो धर्म स्वोपरागाची अपेक्षा करीत नाही म्ह० विशेष्याला स्वोपरक्त करीत नाही, स्वोपरागाला उदासीन करतो, परंतु जो धर्म विशेष्यावरील इतरव्यावर्तकधर्माचें उपस्थापन म्ह० ज्ञान करून देतो आणि त्यामुळें व्यावृत्तिबुद्धि उत्पन्न करतो म्ह० विशेष्यावरील इतरभेदाचें ज्ञान करून देतो त्याला उपलक्षण म्हणतात. जसा कावळा इत्यादि. 'काकवत् देवदत्तगृहम्'. काक म्ह० कावळा घराचा उपरंजक नसतो, पण तो देवदत्ताच्या घराच्या संस्थानविशेषाचें ज्ञान करून देतो आणि त्या संस्थानविशेषामुळें देवदत्ताचें गृह इतरगृहांहून भिन्नपणानें लक्षांत येतें. म्हणून काक हा गृहाचें उपलक्षण होय. (१३२) आतां उपाधि. जो धर्म विशेष्याचा उपरंजक नसतो किंवा विशेष्याच्या धर्मांतराचा म्ह० विशेष्यावरील स्वभिन्न अशा धर्माचा उपस्थापक म्ह० स्मारकहि नसतो, परंतु विशेष्याचा व्यावर्तक असतो म्ह० इतरांहून विशेष्याचा भेद दाखवितो त्या धर्माला उपाधि असें म्हणतात. याला एक उदाहरण- पंकज या शब्दाचा प्रयोग करावयाचा तर पद्मत्व हा धर्म उपाधि आहे. दुसरें उदाहरण- उद्भिद्, बलभिद् इत्यादि शब्दांचा प्रयोग करावयाचा तर यागत्वाची अवान्तरजाति म्ह० यागत्वाची विशिष्ट पोटजात उद्भित्त्व किंवा बलभित्त्व हा धर्म उपाधि आहे. (१३३) पैकीं पहिल्या उदाहरणामधें पद्मत्व हा धर्म पंकजनिकर्त्यावर म्ह० चिखलामधें उत्पन्न होणाऱ्यावर दुसऱ्या कोणत्याहि धर्माची उपस्थिति करून देत नाही. कारण, तेथें दुसऱ्या धर्माची प्रतीति येत नाही. दुसऱ्या उदाहरणामधें उद्भित्त्व इ० यागत्वाचा अवांतर धर्म म्ह० पोटजात फलोद्भेदनकर्त्यावर म्ह० पशु इत्यादि फलाचें उद्भेदन म्ह० उत्पत्ति करणाऱ्यावर धर्मांतराची म्ह० निराळचा धर्माची उपस्थिति करून देत नाही. कारण,

पङ्कजनिकर्तरि फलोद्भेदनकर्तरि च न धर्मान्तरमुपस्थापयतः, अप्रतीतेः; (१३४) न वा स्वोपरक्तां बुद्धिं जनयतः, समुदाये शक्त्यन्तरानभ्युपगमात्; अथ च कुमुदज्योतिष्टोमादिभ्यो व्यावर्तकावित्युपाधी एव। (१३५) इदं च प्राभाकराणां भाट्टानां च संमतमुदाहरणयुगलम्। (१३६) तार्किकाणां त्वाकाशशब्दप्रयोगे शब्दाश्रयत्वमुदाहरणम्। (१३७) अत एवाविद्यादिकं साक्षित्वादावुपाधिरिति सिद्धान्तो वेदान्तिनाम्। (१३८) अतो यत्र विषयस्य विशेषणत्वं न संभवति, तत्कालासत्त्वात्, तत्रोपाधित्वाभ्युपगमान्नोपलक्षणत्वनिबन्धनदोषावकाशः। (१३९) संदेहे तु विशेषणत्वमेवाभ्यर्हितत्वादुपेयते। तस्माद्विषय एव सर्वत्र ज्ञाने व्यावर्तकः। (१४०) एकविषयकस्मृत्यनुभवयोः परोक्षापरोक्षयोश्च विषयमनपेक्ष्य जात्या परस्परव्यावृत्तिदर्शनात्

तेथें दुसऱ्या धर्माची प्रतीति येत नाही. एवंच पद्मत्व किंवा उद्भित्त्व हा धर्म उपलक्षण नव्हे. (१३४) किंवा पद्मत्व आणि उद्भित्त्व हे दोन्ही धर्म स्वोपरक्त बुद्धीलाहि उत्पन्न करीत नाहीत. पङ्कजशब्दावरून उत्पन्न झालेल्या ज्ञानामधें कुमुद भासतें पण त्याबरोबर पद्मत्व भासत नाही. आणि उद्भिद्–शब्दावरून उत्पन्न झालेल्या ज्ञानामधें विशिष्ट याग भासतो पण त्याच्या बरोबर यागत्वाची पोटजात भासत नाही. कारण, पंकज इत्यादि समुदायाच्या ठिकाणीं अवयवशक्तीहून निराळी शक्ति मानलेली नाही. शक्ति म्ह० पदाचा पदार्थाशीं वाचकतारूप मुख्य संबंध. पंकजशब्दामधें पंक आणि ज असे दोन अवयव आहेत. त्यांतील प्रत्येक अवयवाची शक्ति पृथक् आहे. 'पंकज' हा एक समुदाय आहे. मीमांसक समुदायाची शक्ति प्रायः स्वतंत्र मानीत नाहीत. असो. याप्रमाणें पद्मत्व आणि उद्भित्त्व हे धर्म विशेषणहि नव्हेत आणि उपलक्षणहि नव्हेत. परंतु ते धर्म कुमुद आणि ज्योतिष्टोम इत्यादिकांहून पद्म आणि उद्भिद् यांची व्यावृत्ति करतात म्हणून ते धर्म उपाधिरूपच आहेत. 'विशेषणभिन्नत्वे सति उपलक्षणभिन्नत्वे च सति व्यावर्तकत्वं उपाधित्वम्'. विशेषण म्ह० उपरंजक. उपलक्षण म्ह० धर्मान्तरोपस्थापक आणि उपाधि म्ह० उपरंजक किंवा धर्मान्तरोपस्थापक नसून व्यावर्तक. (१३५) हीं पद्मत्व आणि उद्भित्वाचीं दोन्ही उदाहरणें प्राभाकर आणि भाट्ट अशा दोन्ही मीमांसकांना मान्य आहेत. त्यामुळें आमच्यावर अपसिद्धांत नाही. 'व्यवहारे भट्टनयः'. (१३६) तार्किकांच्या मताप्रमाणें उपाधीचें उदाहरण शब्दाश्रयत्व हें धरतां येईल. 'आकाश' या शब्दाचा प्रयोग करावयाचा तर शब्दाश्रयत्व हा उपाधि धरावयाचा म्ह० शब्दाश्रयत्व हेंच आकाशपदाचें शक्यतावच्छेदक समजावयाचें. शब्दाश्रयत्व हें आकाशाचें उपरंजक नाही, धर्मान्तरोपस्थापकहि नाही, पण इतरांहून आकाशाची व्यावृत्ति करतें. (१३७) म्हणून चैतन्याला साक्षित्व येण्याला उपाधि अविद्या, तैजसत्व येण्याला उपाधि अन्तःकरण, विश्वत्व येण्याला उपाधि स्थूलदेह असा वेदान्त्यांचा सिद्धान्त आहे. (१३८) म्हणून ज्याठिकाणीं व्यावृत्तिकाळीं नसल्यामुळें विषयाला विशेषणत्व संभवत नसेल त्या ठिकाणीं विषयाला उपाधित्वच मानावयाचें आहे. त्यामुळें उपलक्षणत्व मानल्यास येणाऱ्या दोषांना आमच्या मठांत जागा नाही. (१३९) आतां जेथें विशेषणत्व धरावें, उपलक्षणत्व धरावें किंवा उपाधित्व धरावें असा संशय असेल तेथें विशेषणत्व मानावें. कारण, तें इतरांपेक्षां अभ्यर्हित आहे. 'अभ्यर्हितं पूर्वमुपतिष्ठति' असा न्याय आहे. या सर्व विचारावरून सर्व ठिकाणीं ज्ञानाचा व्यावर्तक विषयच असतो असें ठरलें.

(१४०) शंका— सर्व ठिकाणीं जातीच व्यावर्तक मानावी. तिला विषयाची अपेक्षा नाही. कारण, स्मृति आणि अनुभव जर एकाच विषयाचे असतील तर त्यांची आणि एकविषयक परोक्ष-अपरोक्षज्ञानांची परस्परव्यावृत्ति विषयाच्या अपेक्षेवांचून केवळ जातिद्वाराच झालेली दिसते. स्मृति आणि अनुभव यांचा विषय एकच असल्यास विषयाला व्यावर्तकत्व संभवत नाही. म्हणून विषयाची अपेक्षा न धरतां स्मृतित्व–अनुभवत्व आणि परोक्षत्व–अपरोक्षत्व या जातींमुळेंच त्यांची परस्परव्यावृत्ति झाली असें

सर्वत्र विषयनिरपेक्षा जातिरेव व्यावर्तिका (१४१) इति न युक्तम्, भिन्नविषयके समानजातीये तदसंभवात्। (१४२) न च– तत्रापि जातिरस्ति क्षीरादिमाधुर्यवदिति– वाच्यम्, चाक्षुषत्वादिना संकरस्योक्तत्वात्। (१४३) न च– तव मते तत्तद्वृत्तेस्तत्तदाकारत्वेन चैतन्यस्य तत्प्रतिबिम्बितत्वेन तदभिव्यक्तत्वेन वा, मम तु तत्तज्ज्ञानस्य तत्तदीयस्वभावत्वेन तत्तद्व्यवहारजननशक्तत्वेन वा स्वत एव वैलक्षण्यमिति– वाच्यम्, (१४४) विषयस्यैवाऽऽकारसमर्पकत्वेन स्वभावव्यवहारयोः परिचायकत्वेन च तन्नैरपेक्ष्येण व्यावर्तकताया वक्तुमशक्यत्वात् [(१४५) अस्माभिश्च तुच्छे जनकत्वस्यानुक्तत्वात्]। (१४६) विशेषणत्वोपाधित्वयोः संभवे च नोपलक्षणत्वमित्युक्तम्। (१४७) न च 'कथमसतः सज्जायेत' इति श्रुत्या 'नासतोऽदृष्टत्वात्' इति सूत्रेण 'शशविषाणादिभ्यः सदुत्पत्त्यदर्शनात्' इत्यादिभाष्येण च विरोधः, (१४८) तेषां तुच्छे जनकत्वनिषेधपरत्वात्,

---

म्हणणें प्राप्त आहे. (१४१) वादी— एकविषयक पण भिन्नजातीय अशा स्मृति–अनुभव, परोक्ष–अपरोक्ष अशा स्थळीं जातीला व्यावर्तकत्व जमत असलें तरी भिन्नविषयक पण समानजातीय अशा स्थळीं जातीला व्यावर्तकत्व संभवत नाही. 'घटः' 'पटः' असे दोन अनुभव आले तर तेथें जातीला व्यावर्तकत्व संभवत नाही, तर विषयालाच व्यावर्तकत्व मानलें पाहिजे.

(१४२) प्रतिवादी— भिन्नविषयक पण समानजातीय अशा स्थळीं देखील अवांतर भिन्न जाति असूं शकतील. जसें क्षीर आणि मधु म्ह० दूध आणि मध यांच्या ठिकाणीं माधुर्य ही एकच जात आहे असें वाटतें, पण दुधाचें माधुर्य आणि मधाचें माधुर्य यांची पोटजात निराळी आहेच. व्यापक जात एक असली तरी व्याप्यजाति भिन्न आहेत. एवंच जातीलाच व्यावर्तकत्व आलें. वादी— इति न च वाच्यम्. कारण, क्षीरमाधुर्यादिक पोटजातींचा चाक्षुषत्वादिकांशीं संकर येईल असें पूर्वी आम्हीं सांगितलें आहे (चालू प्रकरण ७६ सूत्र).

(१४३) प्रतिवादी— 'घटः' अशी घटविषयक वृत्ति किंवा 'पटः' अशी पटविषयक वृत्ति या वृत्तींचें परस्परवैलक्षण्य तुमच्या मतें घटाकारत्वामुळें आणि पटाकारत्वामुळें मानावें लागेल, अथवा त्या वृत्तीमधें प्रतिबिंबित झालेल्या किंवा अभिव्यक्त झालेल्या चैतन्यामुळें मानावें लागेल. पण आमच्या मतें घटज्ञानाला किंवा पटज्ञानाला जें वैलक्षण्य आहे तें त्याच्या स्वभावामुळें किंवा तें ज्ञान घटादिकांचा व्यवहार उत्पन्न करण्याला समर्थ असल्यामुळें म्हणजे स्वभावतःच मानतां येतें. एवंच आमच्या मतीं लाघव आहे. (१४४) वादी— अन्तःकरणवृत्तीला जो आकार येतो त्याचें समर्पण विषयच करीत असतो म्ह० विषयच आकारसमर्पक असतो. आतां स्वभाव किंवा 'हा घट' 'हा पट' इ० व्यवहार असतो, पण तो त्या त्या वृत्तीचा केवळ परिचय करून देण्याला उपयोगी पडेल, पण ज्ञानाची व्यावृत्ति करण्याच्या कामांत त्यांना विषयांचें साह्य घ्यावेंच लागतें. घटादिविषयाची अपेक्षा न घेतां स्वभाव किंवा व्यवहार यांना व्यावर्तकता सांगतां येणें अशक्य आहे. (१४५) ही पंक्ति पुनरुक्तीमुळें प्रत्याख्यात करावयाची. (१४६) जेथें विशेषणत्व किंवा उपाधित्व संभवेल त्याठिकाणीं उपलक्षणत्व मानावयाचें नाही हें पूर्वी सुचविलेंच आहे (३३।१३९).

(१४७) प्रतिवादी— विषयालाच जर व्यावर्तकता मानली तर तुच्छज्ञानाची व्यावर्तकता तुच्छाला मानावी लागेल. परंतु त्याचा 'कथमसतः सत् जायेत' या 'असतापासून सत् कसें उत्पन्न होणार ?' अशा अर्थाच्या श्रुतीशीं 'असतापासून सत् उत्पन्न होत नाही. कारण, तसें कोठेंहि दिसत नाही' अशा अर्थाच्या 'नासतोऽदृष्टत्वात्' या सूत्राशीं आणि 'शशशृंगादिकांपासून सताची उत्पत्ति झालेली दिसत नाही' या अर्थाच्या 'शशविषाणादिभ्यः सदुत्पत्त्यदर्शनात्' या भाष्याशीं विरोध येतो. कारण, या श्रुत्यादिकांमधें असताला साधकता नसते असें सांगितलें आहे. (१४८) वादी— त्या श्रुतिसूत्रभाष्यांमधें तुच्छाच्या जनकत्वाचा निषेध केलेला आहे. शशशृंगादि

अस्माभिश्च तुच्छे जनकत्वस्यानुक्तत्वात् । (१४९) तस्मात् सद्विविक्तं साधनमिति सिद्धम् । इत्यसतः साधकत्वाभावे बाधकम् ।

प्र. ३४ – दृग्दृश्यसंबन्धभङ्गः

(१) ननु– मिथ्यात्वानुमानमप्रयोजकम्, सत्यत्वेऽपि दृश्यत्वोपपत्तेः– इति चेत्, न, दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्तेः । (२) न हि ज्ञानं ज्ञेयासंबद्धमेव प्रकाशकम्, अतिप्रसङ्गात् । नापि संबद्धम्, आत्मस्वरूपस्य तद्गुणस्य वा ज्ञानस्य ज्ञेयेन संयोगसमवाययोरभावात्, अन्यस्य चानाध्यासिकस्य संबन्धस्याभावात् । (३) न च विषयविषयिभावः सः, तस्य विषयित्व-विषयत्वरूपस्य एकैकमात्रनिष्ठत्वेन द्विष्ठसंबन्धात्मकत्वासंभवात्, दुर्निरूपत्वाच्च । (४) तथाहि– १ विषयत्वं किं ज्ञानजन्यफलाधारत्वम्, २ किंवा ज्ञानजन्यहानादिबुद्धिगोचरत्वम्, ३ उत ज्ञान-

---

तुच्छ कशाचेंहि जनक नसतें इतकेंच श्रुत्यादिकांनीं सांगितलें आहे. आणि आम्हीं तुच्छाला जनकत्व सांगितलेंच नाही. आम्ही तुच्छाला तुच्छज्ञानव्यावर्तकता म्हणजे व्यावृत्तिज्ञानजनकज्ञानविषयता मानतों, पण व्यावर्तकता म्ह० जनकता नव्हे. मग विरोध कसा?

(१४९) या सर्व विवेचनावरून सद्विविक्त हें साधन असतें म्ह० असतालाहि व्यावृत्तिसाधकता असते असें सिद्ध झालें.

प्र. ३४

(१) प्रतिवादी— 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' हें तुझें अनुमान अप्रयोजक आहे. कारण, सत्यत्व धरलें तरी दृश्यत्वाची उपपत्ति लागते. घट दृश्य आहे व तो मिथ्या नाही असें मानलें तर कांही बिघडत नाही. म्हणून दृश्यत्व हें मिथ्यात्वाचें प्रयोजक म्ह० साधक ठरत नाही. वादी— अप्रयोजकत्व येत नाही. कारण, दृक् म्ह० ज्ञान किंवा चैतन्य आणि घटादिक दृश्य यांचा संबंधच जमत नाही. घटाचा दृक्शीं संबंध असला तर मग घटादिदृश्याला सत्यत्व मानतां येईल. पण कोणताहि संबंध सिद्ध होत नाही. म्हणून दृश्याचें सत्यत्व सिद्ध होत नाही. (२) ज्ञानाचा ज्ञेयाशीं संबंध असल्यावांचून ज्ञान ज्ञेयाचें प्रकाशन करणार नाही हें उघडच आहे. आतां ज्ञेयाशीं संबद्ध असें ज्ञान ज्ञेयाचें प्रकाशन करील असें म्हणावें तर संबंध कोणता मानावयाचा? ज्ञानाचा घटादिज्ञेयाशीं संयोग किंवा समवाय हा संबंध नसतो. मग तें ज्ञान आत्मस्वरूप असो किंवा आत्म्याचा गुण असो. ज्ञान आत्मस्वरूप धरलें तर आत्मरूप ज्ञानाचा गुण, कर्म इत्यादिकांशीं संयोग संभवत नाही. अतीत वा भविष्य द्रव्याशीं ज्ञानकालीं आत्म्याचा संयोग संभवत नाही. घटपटादि द्रव्यें व त्यांचे गुणकर्मादि यांच्याशीं सवमायसंबंध संभवत नाही. आत्म्याचा गुण ज्ञान असा पक्ष धरला तर गुणाचा संयोग नसतो म्हणून ज्ञानाचा संयोग नव्हे. आणि ज्ञानाचा ज्ञेयाशीं संयोग-समवायांहून अन्य आध्यासिक नसलेला कोणताहि संबंध जमत नाही. (३) शंका— दृक्दृश्यांचा संबंध विषयविषयिभाव मानावा. दृश्य हें ज्ञानाचा विषय आणि दृक् हें दृश्याचें विषयि. वादी— विषयविषयि-भाव म्ह० विषयत्व आणि विषयित्व होय. दृशीचा दृश्याशीं विषयता हा संबंध आणि दृश्याचा दृशीशीं विषयिता हा संबंध असें मानावें लागेल. पण विषयता दृश्यावर राहते, दृशीवर नाही आणि विषयिता दृशीवर राहते पण दृश्यावर नाही. विषयता आणि विषयिता हे एकेकावरच राहतात. म्हणून त्यांना द्विष्ठसंबंध-रूपता येत नाही. संबंध तर द्विष्ठच असला पाहिजे. आणि कसेंतरी द्विनिष्ठत्व मानलें तरी विषयविषयि-भावाचें निरूपण करतां येणें कठिण आहे. म्हणून विषयविषयिभावसंबंध धरतां येत नाही. (४) आतां त्याचें निरूपण कसें अशक्य आहे तें पाहूं. १ विषयत्व म्ह० ज्ञानजन्यफलाधारत्व. घटाचें ज्ञान झालें तर त्या घटाचा व्यवहारामधें कांही उपयोग होतो. म्हणून ज्ञानानें उत्पन्न होणाऱ्या फळाचा घट आधार म्ह० आश्रय असतो. २ किंवा ज्ञानजन्यहानादिबुद्धिगोचरत्व म्ह० विषयत्व. हान म्ह० त्याग, नाश. बुद्धि म्ह० ज्ञान. गोचर म्ह० विषय. विंचवाचें ज्ञान झालें तर 'विंचू हेय आहे' असें ज्ञान होतें. म्हणून विंचू ज्ञानजन्यहानबुद्धीचा

कर्मत्वम् , ४ ज्ञानाकारार्पकत्वं वा, ५ दृश्यमानत्वे सति तत्त्वं वा, ६ ज्ञानजन्यव्यवहारयोग्यत्वं वा, ७ संनिकृष्टकरणेन यज्ज्ञानमुत्पाद्यते तत्त्वं वा, ८ यस्यां संविदि योऽर्थोऽवभासते स तस्या विषयः, तथा च संविदि भासमानत्वमिति वा, ९ संबन्धान्तरमन्तरा ज्ञानावच्छेदकत्वं वा ? (५) आद्ये फलं न तावत् ज्ञातता, अनङ्गीकारात् , अतीतादावभावाच्च । नापि हानादिः, गगनादौ तदभावात् , कलधौतमलादेरपि तज्ज्ञानविषयत्वप्रसङ्गाच्च । नाप्यभिज्ञाभिलपने , तयोर्ज्ञेयावृत्तित्वात् । न च- विषयविषयिभावेन ते तत्र स्त इति- वाच्यम्, तस्यैव विचार्यमाणत्वात् । (६) अत एव न द्वितीयोऽपि । न तृतीयः, ईश्वरज्ञानस्यातीतादिज्ञानस्य च कर्मकारकाजन्यत्वेन निर्विषयत्व-

---

विषय झाला. द्राक्षाचें ज्ञान झालें तर 'द्राक्ष ग्राह्य' असें ज्ञान होतें. म्हणून द्राक्ष ज्ञानजन्यग्रहणबुद्धिविषय झालें. एवंच ज्ञानविषयता म्ह० स्वजन्यहानादिज्ञानविषयता होय. ३ किंवा विषयता म्ह० ज्ञानकर्मत्व. विषय हा ज्ञानाचा कर्म (कर्मकारक) असतो. ४ किंवा विषयत्व म्ह० ज्ञानाकारार्पकत्व. ज्ञानाला स्वतःचा आकार नसतो, पण विषयामुळें त्याला आकार येतो. उदा० 'हा घट' 'हा पट' असा ज्ञानाकार असतो म्हणजे विषय ज्ञानाला आकार देतो. म्हणून विषयत्व म्ह० ज्ञानाच्या आकाराचें कारणत्व. ५ किंवा दृश्यमानत्वे सति तत्त्वम्. दृश्यमानत्व असून तत्त्व म्ह० ज्ञानाकारार्पकत्व. ६ किंवा विषयत्व म्ह० ज्ञानजन्यव्यवहारयोग्यत्व. घटाचें ज्ञान झाल्यास त्यासंबंधी शब्दप्रयोग इत्यादि व्यवहार करता येतो. ज्ञानावांचून व्यवहार होत नाही. ७ किंवा यत्संनिकृष्टकरणेन यज्ज्ञानं उत्पाद्यते तत्त्वम्. ज्याच्याशीं संनिकर्ष म्ह० संयोग, संयुक्तसमवाय इ० संबंध असतो म्ह० ज्याच्याशीं संनिकृष्ट म्ह० संबद्ध. चक्षुरादि करणाचा ज्याच्याशीं म्ह० घटादिकाशीं संयोगादि संनिकर्ष झाला असतां ज्याचें म्ह० घटादिकाचें ज्ञान उत्पन्न होतें तो घटादि विषय होय. विषयत्व म्ह० स्वसंनिकृष्टकरणजन्यज्ञानविषयत्व. ८ किंवा विषयत्व म्ह० संविदि भासमानत्व म्ह० ज्ञानामधें भासणें. ज्या ज्ञानामधें जो पदार्थ भासतो तो पदार्थ त्या ज्ञानाचा विषय होय. म्हणून संविदि भासमानत्व म्हणजेच विषयत्व. ९ किंवा संबन्धान्तरमन्तरा ज्ञानावच्छेदकत्व म्ह० स्वतःहून निराळा संबंध न येतां ज्ञानाचा अवच्छेद करणें असें विषयत्वाचें लक्षण. नुसतें 'ज्ञान ज्ञान' असें म्हटलें तर वाटेल त्या पदार्थाचें ज्ञान घ्यावें लागेल. पण 'घटाचें ज्ञान' असें म्हटल्यास त्या ज्ञानाला मर्यादा आली. घट ज्ञानाला मर्यादित करतो. अवच्छेदक म्ह० मर्यादा घालणारें. घट जेव्हां ज्ञानाला मर्यादा घालतो तेव्हां त्या घटाचा ज्ञानाशीं स्वतःहून निराळा कोणताच संबंध मधें धरावा लागत नाही.

विषयत्वाचीं आतांपर्यंत ९ लक्षणें थोडथोडया फरकानें सांगितलीं. आतां यांपैकीं एकहि सिद्ध होत नाही हें दाखवावयाचें. (५) 'ज्ञानजन्यफलाधारत्वम्' या पहिल्या लक्षणामधें जें फळ म्हणून धरलें आहे तें ज्ञातता, हानोपादान, अभिज्ञा, अभिलाप यांपैकीं कोणतें धरणार ? घटाचें ज्ञान झालें असतां घट ज्ञात होतो म्ह० घटाला ज्ञातता येते. पण ही ज्ञातता ज्ञानाचें फळ धरतां येत नाही. कारण, ती ज्ञातताच आम्ही मानीत नाही. ज्ञानाचें फळ अज्ञाननिवृत्ति हें असतें. मधेंच एक ज्ञातता कशाला ? शिवाय, ज्ञानाचा विषय जर अतीत किंवा अनागत असेल तर तो ज्ञानकालीं नसल्यानें त्यावरील ज्ञातता हें फल धरतांच यायचें नाही. कारण, फलाचा अतीतादि आधारच त्यावेळीं नाही. हान किंवा उपादान हेंहि ज्ञानाचें फळ नव्हे. गगनाचें ज्ञान झालें तरी गगनाचें हान किंवा उपादान संभवत नाही. कलधौताचें म्ह० सुवर्णाचें ज्ञान झालें तर सुवर्णामधील हीणाचें हानहि कलधौतज्ञानाचें फळ मानावें लागेल आणि तें हीणच कलधौतज्ञानाचा विषय असें म्हणावें लागेल. आतां अभिज्ञा म्ह० ओळख किंवा अभिलपन म्ह० शब्दप्रयोग हेंहि ज्ञानाचें फळ म्हणतां येत नाही. कारण, तें ज्ञेयावर राहत नाही. शंका— विषयविषयिभावसंबंधानें ओळख व अभिलपन ज्ञेयावर राहतात. वादी— इति न च वाच्यम्. कारण, तेंच विचाराधीन आहे. म्हणून ज्ञानजन्यफलाधारत्व ज्ञेयाला येणार नाही. (६) 'ज्ञानजन्यहानादिबुद्धिगोचरत्वम्' हें दुसरें लक्षणहि घेतां येत नाही. त्याचें कारण वरचेंच.

प्रसङ्गात् । (७) न चतुर्थः, ज्ञानतदाकारयोरभेदेन सर्वेषां ज्ञानहेतूनां विषयत्वापातात्, अनुमित्यादिविषये तदभावाच्च । (८) न पञ्चमः, दृश्यमानत्वस्य विषयत्वघटितत्वेनाऽऽत्माश्रयात् । (९) न षष्ठः, योग्यतायां योग्यतान्तराभावात् । (१०) न च– योग्यता योग्यतां विनैव योग्या, यथा दृश्यत्वं दृश्यत्वान्तरं विनैव दृश्यमिति– वाच्यम्, अवच्छेदकरूपापरिचये योग्यताया एव ग्रहीतुमशक्यत्वात् । (११) न च ज्ञानविषयत्वं तदवच्छेदकम्, आत्माश्रयात् । (१२) न सप्तमः, नित्येश्वरज्ञानस्य निर्विषयत्वप्रसङ्गात् । (१३) नाष्टमः । संविदीति न तावदधिकरणसप्तमी, ज्ञानस्य ज्ञेयानधिकरणत्वात् । नापि विषयसप्तमी, तस्यैव निरूप्यमाणत्वात्, संविदो विषयत्वं संवेद्यस्य च विषयित्वमिति वैपरीत्यापाताच्च । नापि सतिसप्तमी, भासमानत्वस्य विषयताघटितत्वेनाऽऽत्माश्रयात् । (१४) नापि नवमः, 'मत्समवेतं रूपज्ञानम्' इत्यत्र रूपज्ञानसमवायस्य

ज्ञानकर्मत्व हें तिसरेंहि जमत नाही. कारण, ईश्वरज्ञान किंवा अतीतानागतज्ञान हें कर्मकारकामुळें उत्पन्न होत नसल्यानें त्या ज्ञानाला निर्विषयत्व मानण्याचा प्रसंग येईल. कारक म्ह० क्रियाजनक. ज्ञानाचें कर्मकारक ज्ञानाचें जनक असतें. परंतु ईश्वरज्ञान जन्यच नसतें. आणि अतीतानागत कर्म हें वर्तमानज्ञानाचें जनक असणें अशक्य आहे. कारण, तें ज्ञानपूर्वक्षणीं व ज्ञानकालीं नाही. (७) ज्ञानाकारार्पकत्व हें चौथेंहि चूक आहे. ज्ञान आणि ज्ञानाचा आकार यांच्यामध्यें भेद नसतो. त्यामुळें ज्ञानाला आकार द्यावयाचा म्ह० ज्ञानाला उत्पन्न करावयाचें असें म्हणावें लागेल आणि मग जी कोणी ज्ञानाचीं कारणें असतील तीं सर्वच म्हणजे चक्षुरादि कारणें ज्ञानाचा विषय असें म्हणावें लागेल. शिवाय, अनुमिति, उपमिति यांच्या विषयांवर अव्याप्ति येते. कारण, ते अनुमित्यादिकांवर आकारसमर्पण करीत नसतात. (८) 'दृश्यमानत्वे सति ज्ञानाकारार्पकत्वम्' हें पांचवेंहि अग्राह्यच. कारण, दृश्यमानत्व हें विषयताघटित आहे. दृश्यमानत्व म्ह० दर्शनविषयत्व. तेव्हां विषयत्वाच्या पोटांत विषयत्व असल्यानें आत्माश्रय येतो. (९) ज्ञानजन्यव्यवहारयोग्यत्व हें सहावें लक्षणहि त्याज्यच. कारण, विषयाला ज्ञानामुळें व्यवहारयोग्यता यावयाची. परंतु ती योग्यता योग्य असली तर स्वीकारतां येईल. पण योग्यतेला पुन्हां निराळी योग्यता असत नाही. आणि योग्यता योग्य नसेल तर ती सहजच त्याज्य ठरेल. (१०) शंका— योग्यता ही स्वतःच योग्य असते. तिला निराळी योग्यता कशाला पाहिजे ? जसें दृश्यत्व हें स्वतःच दृश्य असतें. त्याला निराळें दृश्यत्व मानावें लागत नाही. वादी— योग्यता कळल्यावर तिला निराळी योग्यता नको. परंतु योग्यतेच्या अवच्छेदकधर्माचा जोंपर्यंत परिचय झाला नाही तोंपर्यंत योग्यता कळणें अशक्य आहे. (११) शंका— योग्यतावच्छेदकधर्म कळणें कठीण नाही. ज्ञानविषयत्व हेंच योग्यतावच्छेदक. वादी— ज्ञानविषयत्वाचें लक्षण व्यवहारयोग्यता असें केलें आणि पुन्हां योग्यतावच्छेदक ज्ञानविषयत्वच धरलें तर आत्माश्रय येतो. (१२) 'संनिकृष्टकरणेन यज्ज्ञानमुत्पाद्यते तत्त्वम्' हें सातवें लक्षणहि अशुद्ध आहे. कारण, त्यापक्षीं, ईश्वरज्ञान नित्य असतें, तें जन्य नसतें, अर्थात् त्याला निर्विषयत्व मानावें लागेल. (१३) 'संविदि भासमानत्वम्' हें आठवें लक्षणहि चुकीचें आहे. संविदि ही सप्तमी आहे. ती अधिकरणसप्तमी, विषयसप्तमी कीं सतिसप्तमी ? पैकीं अधिकरणसप्तमी नव्हे. कारण, ज्ञान ज्ञेयाचें अधिकरण नसतें. संविद् म्ह० ज्ञान. विषयसप्तमीपण जुळत नाही. कारण, अजून विषयतेचें स्वरूप निश्चित झालेलें नाही. अजून निरूपण व्हावयाचें आहे. म्हणून यावेळीं विषयसप्तमी धरतां येत नाही. आणि असें कीं, संवित् हा विषय व संवेद्य हा विषयी असेंहि विपरीत म्हणण्याची आपत्ति येते. आतां सतिसप्तमी धरावी तरी जमत नाही. सतिसप्तमी धरली तर 'संविदि सत्यां भासमानत्वम्' असें लक्षण होणार. परंतु भासमानत्व हें विषयताघटित आहे. भासमानत्व म्ह० भानविषयता. त्यामुळें आत्माश्रय येतो. (१४) 'संबन्धान्तरं विना ज्ञानावच्छेदकत्वम्' हें नववें लक्षणहि समर्थनीय नाही. 'मत्समवेतं रूपज्ञानम्' म्ह० 'माझ्या

संबन्धान्तरं विनैव रूपज्ञानावच्छेदकस्य 'इदं रूपम्' इति ज्ञानेऽपि विषयत्वापातात्। (१५) ननु- ज्ञानविषय इत्यभियुक्तप्रयोग एव ज्ञानविषययोः संबन्धः, यथा अभियुक्तस्य 'मन्त्रः' इति-प्रयोगविषयत्वमेव मन्त्रलक्षणम्। न चान्योन्याश्रयः, पूर्वपूर्वप्रयोगमपेक्ष्योत्तरोत्तरप्रयोगात्- (१६) इति चेत्, न; एतावता हि ज्ञेयत्वमात्रं सामान्यतः स्यात्, न त्वेतज्ज्ञानविषयत्वम्। न चास्मिन् सादौ पूर्वप्रयोगमपेक्ष्य उत्तरोत्तरप्रयोगो वक्तुं शक्यते, तस्यानादिमात्रविश्रान्तत्वात्। (१७) किंच, प्रयोगोऽपि स्वविषये संबन्ध इत्यात्माश्रयोऽपि। (१८) ननु- 'यज्ज्ञानं यदभिलपनरूपव्यवहारकारणं स तस्य विषयः। करणपाटवाद्यभावेन व्यवहारानुदयेऽपि सहकारिविरहप्रयुक्तकार्याभाववत्त्वरूपं कारणत्वमस्त्येव। (१९) न च निर्विकल्पकविषये अव्याप्तिः, तस्यानङ्गीकारात्। (२०) न च यत्तद्भ्यामननुगमो दोषः, कस्य को विषय इति अननुगतस्यैव

ठिकाणीं रूपाचें ज्ञान समवायसंबंधानें आहे' इत्याकारक एक ज्ञान धरलें. या ज्ञानामध्यें रूपज्ञानाचा समवायसंबंध हा रूपज्ञानाचा अवच्छेदक संबंध आहे आणि त्याला दुसऱ्या कोणत्याहि संबंधाची अपेक्षा नाही. तर हा रूपज्ञानसमवाय 'इदं रूपम्' या ज्ञानाचाहि विषय मानावा लागेल. एवंच संयोगसमवायांप्रमाणें विषयविषयिभाव हाहि ज्ञानज्ञेयांचा संबंध सिद्ध होत नाही असें ठरलें.

(१५) प्रतिवादी— अभियुक्त म्ह० शिष्टजन. ते 'ज्ञानाचा विषय' असें म्हणत असतात. यांतील षष्ठीचा अर्थ संबंध आहे. तेव्हां 'ज्ञानस्य विषयः' हा शिष्टप्रयोगच ज्ञान आणि विषय यांचा संबंध मानावा. म्हणजे अभियुक्तप्रयोगविषयत्व हा विषयविषयींचा संबंध मानावा. उदा० 'अभियुक्त ज्याला मंत्र म्हणतात तो मंत्र' म्ह० 'मन्त्रइति-अभियुक्तप्रयोगविषयत्वम्' असें मीमांसकांनीं मंत्राचें लक्षण केलें आहे तसेंच प्रकृत स्थळीं समजावें. शंका— येथें अन्योन्याश्रय येतो. ज्ञानज्ञेयांचा संबंध असेल तर 'ज्ञानस्य विषयः' असा शिष्टप्रयोग होईल आणि शिष्टप्रयोग झाला तर ज्ञानज्ञेयांचा संबंध अस्तित्वांत येणार. प्रतिवादी— अन्योन्याश्रय येत नाही. पूर्वींच्या शिष्टप्रयोगावरून आतांचा शिष्टप्रयोग आहे. पूर्वतर शिष्टप्रयोगावरून पूर्वशिष्टप्रयोग असतो. याप्रमाणें पूर्वपूर्वशिष्टप्रयोगामुळें उत्तरोत्तरशिष्टप्रयोग असल्यानें अन्योन्याश्रय नाही. (१६) वादी— या आक्षेपामध्यें कांही हंशील नाही. या शिष्टप्रयोगावरून सामान्यरूपानें विषयाला ज्ञेयत्व असतें इतकें सिद्ध होईल, परंतु या ज्ञानाचें हें विषयत्व सिद्ध होणार नाही. जो पदार्थ अनादि असेल त्याच्या संबंधानेंच 'पूर्व-पूर्वामुळें उत्तरोत्तर' हें म्हणणें लागू पडतें. सादिपदार्थाला त्याचा उपयोग नाही. (१७) शिवाय, यापक्षीं आत्माश्रय येतो. कारण, शिष्टप्रयोग तरी शिष्टप्रयोगविषयाचा संबंधच असतो. एवंच या संबंधाला या संबंधाची अपेक्षा आली.

(१८) प्रतिवादी— जें ज्ञान ज्याच्या अभिलापरूप व्यवहाराचें कारण असतें तो त्या ज्ञानाचा विषय होय. अभिलाप म्ह० शब्दप्रयोग. आतां एखाद्यावेळीं शब्दप्रयोग करणाऱ्याचें वागिंद्रिय असमर्थ असेल किंवा त्यानें मौन धरलें असेल तर ज्ञान असूनहि अभिलापरूप व्यवहार होणार नाही. तथापि ज्ञानाचें व्यवहारकारणत्व नाहीसें होत नाही. फलोपधान नसेल पण स्वरूपयोग्यत्व असतेंच. येथें स्वरूपयोग्यत्वरूप कारणत्व म्हणजे सहकारिविरहप्रयुक्तकार्याभाववत्त्व होय. सहकारिकारणाचा विरह म्ह० अभाव. तत्प्रयुक्त कार्याभाव. म्हणजे असें कीं, ज्ञानाला व्यवहारकारणत्व असतेंच, पण केवळ ज्ञानाला सहकारिकारण (वागिंद्रिय) मिळालें नाही म्हणून व्यवहाररूप कार्य झालें नाही इतकेंच. (१९) शंका— निर्विकल्पकज्ञानाच्या विषयावर अव्याप्ति येते. कारण, निर्विकल्पकज्ञानाला अभिलापरूपव्यवहाराचें कारणत्व नसतें. निर्विकल्पकज्ञान सविकल्पकज्ञानाचें मात्र कारण असतें. प्रतिवादी— निर्विकल्पक ज्ञान आम्ही मुळींच मानीत नाही. मग अव्याप्ति कोणावर ? (२०) शंका— 'यत् ज्ञानं०' या लक्षणामध्यें यत्-तत्-शब्दांचा प्रवेश आहे. यत-तत्-शब्दांनीं एकेक व्यक्ति बोधित होते. म्हणून हें लक्षण सर्व ज्ञानज्ञेयव्यक्तींचें होऊं शकत नाही.

प्रश्नविषयत्वेन तस्यादोषत्वात् । (२१) न च घटज्ञानानन्तरं प्रमादाद्यत्र पट इति व्यवहारस्तत्र घटज्ञानस्य पटाभिलपनरूपव्यवहारजनकत्वेन पटविषयत्वापत्तिः, समानविषयाभिलापं प्रत्येव ज्ञानस्य जनकतया भिन्नविषयतया तत्राजनकत्वात्- (२२) इति चेत्, न; अभिलपनरूपव्यवहारजननयोग्यत्वं न प्रातिस्विकरूपेण निर्णेयम्, अवच्छेदकत्वस्य फलनिर्णेयत्वात्, प्रतिस्वं च फलादर्शनात्, अजनितफले प्रातिस्विकयोग्यतायां मानाभावात्; (२३) किंतु तत्र तत्रानुगततत्तद्वृत्तिविषयत्वेन । तथा च आत्माश्रयः । (२४) अत एव- ज्ञानकर्मत्वं विषयत्वम्, कर्मत्वं च न कारकविशेषः, येनातीतादौ तदभावो भवेत्; किंतु क्रियाधीनव्यवहारयोग्यत्वरूपातिशयवत्त्वम्; अन्यथा 'घटं करोति' इत्यादावसिद्धं घटादि न जनकं सिद्धं च न कृतिकर्मेति

अननुगम म्ह० लक्षणाचा अनुगमाभाव हा दोष आला. प्रतिवादी— 'कस्य को विषयः म्ह० कोणत्या ज्ञानाचा कोणता विषय आहे ?' असा प्रश्न आहे. हा प्रश्न अनुगताचा म्हणजे सामान्याचा नसून अननुगताचा म्ह० विशेषाचा आहे. म्हणून अननुगम म्ह० असामान्यधर्मत्व हा लक्षणावर दोष येत नाही. प्रश्न अनुगत असेल तर उत्तर अनुगत पाहिजे. पण प्रश्नच अनुगत नाही तर उत्तरहि अनुगत नसणारच. (२१) शंका— आधीं घटाचें ज्ञान झालें, नंतर चुकून 'पटः' असा पटव्यवहार झाला, तर तेथें घटज्ञान पटाभिलापरूप व्यवहाराचें जनक झालें. त्यामुळें आतां घटज्ञानाला पटविषयत्व मानायला पाहिजे. कारण, तुमचें लक्षण बसतें आहे. प्रतिवादी— तसें नाही. ज्ञान अभिलापाचें जनक असतें पण समानविषयक अभिलापाचेंच जनक असतें. आणि येथें तर विषय भिन्न आहे. म्हणून पटाभिलापजनकता घटज्ञानाला मानावी लागत नाही. (२२) वादी— विषयत्वाचें हें लक्षणहि ठीक नाही. अभिलापरूपव्यवहाराच्या जननाची योग्यता कोणाला असते या गोष्टीचा जो निर्णय करावयाचा तो प्रातिस्विकरूपानें (प्रति–स्व) म्ह० व्यक्तिशः नव्हे. ही योग्यता अवच्छेदकत्वरूप असणार, आणि अवच्छेदकत्वाचा निर्णय फलावरून होत असतो. परंतु लोकामधें सर्वत्र व्यक्तिशः तसें फल दिसत नाही. कारण, ज्या ज्ञानानें अभिलापरूप फळ उत्पन्न केलें नसेल त्या ज्ञानव्यक्तीच्या ठिकाणीं व्यक्तिशः व्यवहारजननयोग्यता आहे असें कशावरून ठरवावयाचें ? प्रमाण काय त्याला ? (२३) म्हणून घटादिव्यवहाराच्या उत्पत्तीच्या योग्यतेचा निर्णय अनुगत असें जें तत्तद्वृत्तिविषयत्व त्यावरूनच केला पाहिजे. वृत्ति म्ह० पद–पदार्थांचा संबंध. घटत्वावच्छिन्नवृत्तिविषयता ज्याला असेल तद्व्यवहारजननयोग्यता घटत्वावच्छिन्नाच्या ज्ञानाला, पटत्वावच्छिन्नवृत्तिविषयता ज्याला असेल तद्व्यवहारजननयोग्यता पटत्वावच्छिन्नाच्या ज्ञानाला असें धरलें पाहिजे. पण आतां 'घटज्ञान घटव्यवहाराचें कारण आहे म्हणून घटज्ञानाचा विषय घट' अशा स्वरूपाचें लक्षण बनलें. अर्थात् आत्माश्रय आला. (२४) या रितीनें पुढील लक्षणाचाहि निरास होतो. निरसनीय लक्षण असें– 'ज्ञानकर्मत्वं विषयत्वम्'. ज्ञानाचें जें कर्म असतें तोच ज्ञानाचा विषय असतो. मात्र येथें कर्मशब्दानें कर्मकारक घ्यावयाचें नाही. तसें धरलें तर अतीतानागताला विषयत्व येणार नाही. म्हणून येथें कर्मत्व 'क्रियेच्या अधीन असलेला जो व्यवहार तद्योग्यता' असें धरावयाचें. ही योग्यता एक प्रकारचा 'अतिशय' आहे. म्हणून क्रियाधीनव्यवहारयोग्यत्वरूपातिशयवत्त्व असा कर्मत्वाचा अर्थ घ्यावयाचा. असा न घेतां कर्मकारकत्वच घेतल्यास 'घटं करोति' या उदाहरणामधें द्वितीया विभक्ति व्यर्थ जाईल. कारण, अद्यापि घट सिद्ध झालेला नसल्यानें तो कृतीचा जनक नाही. बरें, तो सिद्ध झाल्यानंतर म्ह० कुंभारानें उत्पन्न केल्यानंतर जनक म्हणावा तर सिद्ध पदार्थ कृतीचें कर्म नसतो. त्यामुळें 'घटम्' ही द्वितीया अशुद्ध ठरते. 'घटं करोति' येथील कृधातूचा अर्थ कृति. द्वितीया घटाला कृतिविषयता सांगते. परंतु तो घट उत्पन्न होण्यापूर्वीं कृतिजनक कीं उत्पन्न झाल्यावर ? पूर्वीं तर नाहीच, आणि उत्पन्न झाल्यावर त्याला कृतिविषयता नाही. दोहोंकडून अडचण येते. म्हणून 'ज्ञानकर्मत्वम्' या लक्षणामधें कर्म म्ह० कर्मकारक नव्हे. एवंच 'ज्ञानकर्मत्वम्' असें विषयत्वाचें

द्वितीयाविभक्तिरनर्थिका स्यादिति- निरस्तम्, (२५) व्यवहारयोग्यत्वं न व्यवहाररूपफलोपहितत्वम्, कुत्रचित् प्रतिरुद्धे व्यवहारे अव्याप्तेः; (२६) नापि तत्स्वरूपयोग्यत्वम्, विषयत्वादन्यस्य तस्यासंभवादिति पूर्वोक्तदोषात् । (२७) न च- अवच्छेदकात् भिन्नं सहकारिविरहप्रयुक्तकार्याभाववत्त्वं तदिति- वाच्यम्, अनुगतावच्छेदकधर्मं विना तस्यापि ग्रहीतुमशक्यत्वात् । (२८) 'घटं करोति' इत्यत्र सिद्धस्येव कपालादेः कृतिकर्मता, व्यापारकार्यतया सिद्धस्यैव कृतिकर्मताङ्गीकारात् । (२९) अत एव निष्पादनावाचिधातुसमभिव्याहृतकर्मपदे शक्यावयवे निरूढलक्षणामाहुरसत्कार्यवादिनः । (३०) सत्कार्यवादिनां तु पूर्वसतोऽप्यभिव्यञ्जनीयतया न कारकत्वकृतिकर्मत्वयोरनुपपत्तिः । (३१) एतेन- 'यस्यां संविदि' इत्यादिपूर्वोक्तेऽपि न दोषः,

---

लक्षण आणि त्यांतील कर्मत्व म्ह० क्रियाधीनव्यवहारयोग्यत्व असें धरावयाचें. (२५) 'ज्ञानजन्यक्रियाधीनव्यवहारयोग्यत्व' हें लक्षण निरसनयोग्य आहे. आम्ही विचारतों कीं, व्यवहारयोग्यता म्हणजे काय? 'व्यवहाररूपफलोपहितत्व म्ह० व्यवहारयोग्यता. व्यवहार हेंच फळ, त्या फळाचें उपधान म्ह० प्रत्यक्ष घडून येणें' असें म्हणावें तर एखाद्या ठिकाणीं प्रतिबंधामुळें व्यवहार झाला नसेल तेथें ज्ञान झालें आहे, पण व्यवहाररूपफलोपधान नाही म्हणून अव्याप्ति येईल. (२६) आतां जर तत्स्वरूपयोग्यत्व म्ह० व्यवहाररूप फळाचें उपधान नसलें तरी ज्ञान स्वरूपतः व्यवहारजननाला योग्य आहे असें म्हणावें तर ही स्वरूपयोग्यता विषयत्वाहून निराळी संभवत नाही. आणि विषयत्वरूपच स्वरूपयोग्यत्व धरलें तर विषयत्वाच्या लक्षणामधें विषयत्वाचा प्रवेश झाल्यामुळें पूर्वी सांगितलेला दोष म्ह० आत्माश्रय येईल. (२७) शंका—- व्यवहारयोग्यत्व म्ह० अवच्छेदकधर्म नव्हे, तर त्याच्याहून निराळेंच सहकारिविरहप्रयुक्तकार्याभाव असें तें धरावें. कार्य उत्पन्न करण्यामधें मुख्य कारणाला कांही सहकारिकारणें लागतात. तीं नसतील तर कार्य बनत नाही. सहकारिकारणांचा जो विरह म्ह० अभाव त्या अभावामुळें कार्य न होणें हें व्यवहारयोग्यत्व होय. वादी—- परंतु अनुगत असा अवच्छेदकधर्म कळल्यावांचून साकारिविरहप्रयुक्तकार्याभाववत्त्वाचें ज्ञान होणें अशक्य आहे. कुंभार आहे, माती आहे, पण थापटणं नाही, तर घटरूप कार्य बनत नाही. कुंभारावर कुलालत्व हा कारणतावच्छेदक धर्म असून घट कां बनला नाहीं? तर थापटणं हें सहकारिकारण नाही म्हणून, असें लक्षांत येतें. आतां असें समजा कीं, माती आहे, कोणी एक मनुष्य आहे, आणि थापटणंहि आहे, पण घट बनला नाही. कां? तर तो मनुष्य सुतार असल्यामुळें त्याच्यावर कारणतावच्छेदक कुलालत्व हा धर्म नाही म्हणून. एवंच कारणतावच्छेदकधर्म कळल्यावर सहकारिविरहप्रयुक्तकार्याभाव कळणार, आणि विशिष्ट कार्याभाव कळल्यावर अवच्छेदकधर्म कळणार, असा अन्योन्याश्रय येतो. (२८) 'घटं करोति' या द्वितीयेची अनुपपत्ति दिली आहे. पण ती येत नाही. 'घटं करोति' या प्रयोगामधें पूर्वसिद्ध असलेल्या कपालांनाच कृतिकर्मता असते, असिद्ध किंवा सिद्ध अशा घटाला नव्हे. व्यापाराचें कार्य म्हणून जें सिद्ध असेल त्यालाच कृतिकर्मता मानावयाची आहे. कुलालव्यापाराचें सिद्ध कार्य कपाल आहे, घट नव्हे, म्हणून कपालालाच कृतिकर्मता. (२९) व्यापारकार्यत्वानें सिद्ध असलेल्या पदार्थालाच कृतिकर्मता असल्यामुळें असत्कार्यवादी नैयायिक निष्पादनावाचक कृ, उद्+पद् इ० धातूंचा जेथें समभिव्याहार असतो तेथें कर्मशब्दाची शक्याच्या अवयवावर म्ह० एखाद्या शक्यार्थसंबद्ध पदार्थावर निरूढलक्षणा मानतात. कारण, शक्यार्थ असिद्ध असतो. (३०) सांख्य, वेदान्ती इ० सत्कार्यवाद्यांना मात्र ही निरूढलक्षणा मानावी लागत नाही. कारण, त्यांच्या मतीं लोकप्रसिद्ध घटोत्पत्तीच्या पूर्वी देखील घट अनभिव्यक्त असतो, आणि कारकव्यापारानें अभिव्यञ्जनीय म्ह० अभिव्यक्त व्हावयाचा असतो. त्यामुळें अनभिव्यक्तघटालाच कारकत्व व कृतिकर्मता जुळते. (३१) शंका—- 'यस्यां संविदि' इत्यादिक जें पूर्वी आठवें लक्षण केलें त्याच्यावरहि दोष येत नाही. 'संविदि' ही अधिकरणसप्तमी किंवा विषयसप्तमी नव्हे,

संविदीति सतिसप्तमी, भासमानत्वं च व्यवहारयोग्यत्वम्, तच्च सति कारणान्तरे व्यवहारावश्यंभावः- इत्येतदपि निरस्तम् । (३२) ननु- यः संबन्धान्तरमनपेक्ष्य यज्ज्ञानावच्छेदको यज्ज्ञानानवच्छिन्नस्वभावश्च स तस्य विषयः । (३३) यद्यप्यात्मा स्वविषयज्ञानसमवायवान्, तथापि न तस्य ज्ञानावच्छेदे समवायापेक्षा, ज्ञानासमवायिनोऽपि घटादेस्तदवच्छेदकत्वदर्शनात् । (३४) यद्यपि च 'रूपज्ञानं मत्समवेतम्, ध्वस्तम्, इष्टम्' इत्यादौ रूपज्ञानाविषया अप्यात्मसमवायेच्छाध्वंसादयः संबन्धान्तरमनपेक्ष्य ज्ञानावच्छेदकाः, (३५) तथापि समवेतेष्यमाणप्रतियोग्यात्मकरूपज्ञानावच्छिन्नस्वभावा एव, संबन्धेच्छादीनां संबन्धीष्यमाणाद्यवच्छिन्नस्वभावत्वादिति नातिव्याप्तिः । (३६) ज्ञानविषयस्तु न ज्ञानावच्छिन्नस्वभावः, ज्ञानस्य घटाद्यवच्छिन्नस्वभावत्ववत्

तर ती सतिसप्तमी धरावयाची. आणि भासमानत्वशब्दाचा अर्थ ज्ञानविषयता असा न धरतां व्यवहारयोग्यत्व असा धरावयाचा. परंतु व्यवहारयोग्यत्व म्ह० 'कारणान्तर म्ह० सहकारिकारण असल्यास व्यवहार अवश्य होणें' असा धरावयाचा. एवंच विषयत्व म्ह० संवित् म्ह० ज्ञान असतांना सहकारिकारणें असल्यास व्यवहार अवश्य होणें. याच्यावर आतां आत्माश्रय येत नाही. वादी— हें लक्षणहि तिसरें लक्षण जरा परिष्कृत करून बनविलेल्या बाराव्या लक्षणाप्रमाणेंच निरस्त झालें. कारण, अनुगत अवच्छेदकधर्म या लक्षणामधेंहि मानावाच लागतो. हें आठवें लक्षण नीट करून बनविलेलें तेरावें लक्षण निरस्त झालें.

आतां चौदावें. (३२) प्रतिवादी— निराळ्या संबंधाची अपेक्षा न करतां जो ज्या ज्ञानाचा अवच्छेदक असतो आणि ज्याचा स्वभाव ज्या ज्ञानानें अवच्छिन्न नसतो तो त्या ज्ञानाचा विषय होय. घट घटज्ञानाचा अवच्छेदक असतो पण त्याला स्वतःहून निराळ्या संबंधाची अपेक्षा नसते आणि तो घट घटज्ञानानें अवच्छिन्न नसतो म्हणून तो घट त्या घटज्ञानाचा विषय होय. असें चौदावें लक्षण. (३३) शंका— आत्म्यावर अव्याप्ति येते. कारण, आत्मा स्वविषयकज्ञानाच्या समवायाचा आश्रय आहे. आत्मा आत्मज्ञानाचा अवच्छेदक आहे पण आत्म्यावर आत्मज्ञान समवायानें राहतें. म्हणून आत्म्याला स्वभिन्नसमवायाची अपेक्षा आहे. प्रतिवादी— आत्म्यावर आत्मज्ञानाचा समवाय असेल पण ज्ञानाचा अवच्छेद करण्याच्या कामांत आत्म्याला समवायाची अपेक्षा नसते. घटादिकांच्या ज्ञानाचा अवच्छेदक घटादिक असतो पण तो घटादिक ज्ञानसमवायी नसतो म्ह० घटावर घटज्ञानाचा समवाय नसतो. (३४) शंका— अतिव्याप्ति येते. 'रूपज्ञानं मत्समवेतम्' 'रूपज्ञानं ध्वस्तम्' 'रूपज्ञानं इष्टम्' इत्यादि स्थळीं आत्मसमवाय, ध्वंस, इच्छा हे पदार्थ रूपज्ञानाचे विषय नसून निराळ्या संबंधाची अपेक्षा न करतांच विशिष्टज्ञानाचे अवच्छेदक असतात. म्हणून रूपज्ञानविषयाचें लक्षण समवायादिकांवर बसलें. (३५) प्रतिवादी— आत्मसमवायादिकांवर पहिलें दल आलें तरी दुसरें दल येत नाही. कारण, आत्मसमवायादि पदार्थ ज्ञानावच्छिन्नस्वभावाचे आहेत. समवायादिक पदार्थ समवेत–इष्यमाण–प्रतियोगि–आत्मक–रूपज्ञान–अवच्छिन्न–स्वभावाः असेच आहेत. समवेतः इष्यमाणः प्रतियोगी आत्मा यस्य तत्. बहुपदबहुव्रीहि. समवेताद्यात्मकं च तत् रूपज्ञानं च. कर्मधारय. तेन अवच्छिन्नः स्वभावः येषाम्. असा विग्रह. रूपज्ञानाचा आत्म्यावर समवाय आहे. त्या समवायाचा स्वभाव समवेतात्मक म्ह० समवायानें आत्म्यावर राहणारें जें रूपज्ञान त्यानें अवच्छिन्न आहे. रूपज्ञानेच्छा इष्यमाणात्मकरूपज्ञानावच्छिन्न म्ह० ज्याचें स्वरूप इष्यमाण आहे अशा रूपज्ञानानें अवच्छिन्न आहे. इच्छा कशाची ? तर रूपज्ञानाची. आणि ध्वंस प्रतियोगिरूप जें रूपज्ञान त्यानें अवच्छिन्न आहे. कारण, कोणत्याहि संबंधाचा स्वभाव संबन्धीनें अवच्छिन्न असतो. संबंध कोणाचा ? तर अमक्याचा. कोणतीहि इच्छा इष्यमाणावच्छिन्न असते आणि कोणताहि ध्वंस प्रतियोगीनें अवच्छिन्न असतो. मरणारावांचून नुसतेंच मरण असतें काय ? एवंच समवाय, इच्छा, ध्वंस यांच्यावर उत्तरदल येत नसल्यानें अतिव्याप्ति नाही. (३६) असंभव तर नाहीच. ज्ञानाचा विषय ज्ञानावच्छिन्नस्वभाव नसतो

घटादेर्ज्ञानावच्छिन्नस्वभावत्वादर्शनात् । (३७) यद्यपि स्वग्राहकज्ञानविषयीभूतं ज्ञानविषयकानुमित्यनुव्यवसायादिकं ज्ञानं ज्ञानावच्छिन्नस्वभावम्, (३८) तथापि स्वयं यत् ज्ञानं प्रति विषयस्तदवच्छिन्नस्वभावं नेति नाव्याप्तिः– (३९) इति चेत्, न, 'मत्समवेतं रूपज्ञानम्' इत्याकारकज्ञानस्याऽऽत्मसमवायविषयकत्वाभावप्रसङ्गात्, आत्मसमवायस्य संबन्धत्वेन संबन्धिभूतस्वज्ञानावच्छिन्नत्वात्, (४०) 'घटस्य ज्ञानम्' इति प्रतीत्या घटावच्छिन्नस्वभावत्वं यथा ज्ञानस्य तथा 'ज्ञातो घटः' इति प्रतीत्या घटस्यापि ज्ञानावच्छिन्नस्वभावत्वेनासंभवाच्च । (४१) अथ– यज्ज्ञानं यदीयस्वभावं स तस्य विषयः । 'मत्समवेतं रूपज्ञानम्' इत्यत्र तु समवाय एव रूपज्ञानावच्छिन्नस्वभावः, न तु रूपज्ञानं तदवच्छिन्नस्वभावम् । इदं च ज्ञानस्यैव विषयत्वमुक्तम्, न त्विच्छादिसाधारणमिति नाव्याप्तिः– (४२) इति चेत्, न, यदीयस्वभावमिति तद्धितस्य

म्ह० विषय ज्ञानावच्छिन्न नसतो. कारण, ज्ञानाचा स्वभाव जसा घटाद्यवच्छिन्न असतो तसा घटादिकाचा स्वभाव ज्ञानावच्छिन्न नसतो म्ह० ज्ञान विषयावच्छिन्न असतें पण विषय ज्ञानावच्छिन्न नसतो. (३७) शंका–– स्व म्ह० अनुमिति, अनुव्यवसाय, शाब्दबोध यांपैकीं ज्ञान. हें ज्ञान ज्ञानविषयक आहे असें समजा म्ह० 'अयं ज्ञानवान्' अशी अनुमिति, 'अहं जानामि' असा अनुव्यवसाय किंवा 'वामदेवो ज्ञानी' हा शाब्दबोध यांपैकीं कोणत्याहि एका ज्ञानाचें ग्राहक ज्ञान –' मला अनुमिति, अनुव्यवसाय किंवा शाब्दबोध झाला आहे' असें ग्राहक ज्ञान– झालें आहे. त्याचा विषय वरील अनुमिति इत्यादिक आहे. हें अनुमित्यादिक ज्ञान ग्राहक ज्ञानाचें अवच्छेदक आहे. म्हणजे लक्षणांतील पूर्वदल आलें. परंतु त्या अनुमित्यादिकाचा विषयहि ज्ञान असल्यामुळें तें अनुमित्यादिक ज्ञानावच्छिन्नस्वभावहि झालें आहे. म्हणून 'ज्ञानानवच्छिन्नस्वभाव' हें उत्तरदल अनुमित्यादिक विषयावर येत नाही. एवंच अव्याप्ति आली. (३८) प्रतिवादी–– या अव्याप्तीच्या निरासार्थ उत्तरदलामध्यें यच्छब्द आहे. ज्या ग्राहकज्ञानाचें अनुमित्यादि अवच्छेदक आहे त्या ग्राहकज्ञानानें अनुमित्यादिकाचा स्वभाव अवच्छिन्न नाही, तर अनुमित्यादिकाचा विषय असलेल्या ज्ञानानें अवच्छिन्न आहे. म्हणून अव्याप्ति नाही.

(३९) वादी–– 'मत्समवेतं रूपज्ञानम्' म्ह० 'रूपाचें ज्ञान माझ्या ठिकाणीं समवायानें राहणारें आहे' इत्याकारक ज्ञान वास्तविक आत्मानुयोगिकसमवायविषयक आहे. परंतु त्याच्यावर आत्मसमवायविषयकत्वाभाव मानावा लागतो. कारण, आत्मसमवाय हा संबंध असल्यानें आणि संबंध संबन्धीनें अवच्छिन्न होत असल्यानें संबन्धिभूत जें स्वज्ञान म्ह० समवायाचें ज्ञान त्यानें अवच्छिन्न आहे. समवाय समवायज्ञानावच्छिन्न आहे, अनवच्छिन्न नाही म्हणून समवायावर (समवाय या विषयावर) अव्याप्ति येते. (४०) अव्याप्ति तर आहेच. पण असंभवहि येतो. 'लक्ष्यमात्रावर्तनं असंभवः'. 'घटस्य ज्ञानम्' इत्याकारक प्रतीति येते. त्यावरून ज्ञानाचा स्वभाव घटावच्छिन्न आहे म्ह० घटज्ञान घटावच्छिन्न आहे असें ठरतें. त्याप्रमाणें 'ज्ञातो घटः' इत्याकारक प्रतीतीवरून घटाला ज्ञानावच्छिन्नस्वभावत्व ठरतें. घट कसा ? तर ज्ञात असा म्ह० ज्ञानविषयभूत असा म्ह० ज्ञानावच्छिन्न असा. याप्रमाणें कोणत्याहि घटेतरविषयक उदाहरणींहि समजावें. म्हणून असंभव.

(४१) प्रतिवादी–– जें ज्ञान ज्या स्वभावाचें असतें तो त्या ज्ञानाचा विषय असें विषयत्वाचें लक्षण. आतां 'मत्समवेतं रूपज्ञानम्' या उदाहरणामध्यें समवायाचा स्वभाव रूपज्ञानावच्छिन्न आहे, पण रूपज्ञानाचा स्वभाव समवायावच्छिन्न नाही, तर तो रूपावच्छिन्न आहे म्हणून समवायावर अव्याप्ति येत नाही. हें लक्षण ज्ञानविषयत्वाचें आहे, इच्छादिसाधारण नाही म्ह० इच्छाविषयत्व, कृतिविषयत्व यांचें हें लक्षण नव्हे. (४२) वादी–– 'यदीयस्वभावम्' यामधील 'छ' (ईय) या तद्धिताचा अर्थ जर 'विषयता' असेल आणि म्हणून यदीय म्ह० यद्विषयक असा अर्थ असेल तर आत्माश्रय येतो. कारण, विषयाच्या लक्षणामध्यें

यद्विषयकत्वार्थकत्वे आत्माश्रयात्, अर्थान्तरस्य निरूपयितुमशक्यत्वात्, (४३) रूपज्ञानाभावाभावस्य रूपज्ञानरूपत्वेन रूपज्ञानस्याप्यभावीयतया तद्विषयत्वापत्तेः। (४४) ननु- ज्ञानजनककरणसंनिकर्षाश्रयत्वं तद्विषयत्वम्। (४५) न च रूपज्ञानकरणमनःसंनिकर्षाश्रयस्याऽऽत्मनस्तद्विषयत्वापत्तिः, करणपदेनासाधारणज्ञानकरणस्यैव विवक्षितत्वात्। (४६) न चासाधारणज्ञानकरणचक्षुःसंनिकर्षाश्रयस्य मनसोऽपि रूपज्ञानविषयत्वापत्तिः, संनिकर्षपदेनाप्यसाधारणज्ञानजनकसंनिकर्षस्यैवोक्तत्वात्- (४७) इति चेत्, न, चक्षुर्मनःसंयोगस्यापि चाक्षुषज्ञानासाधारणकारणत्वेन मनसोऽपि चाक्षुषज्ञानविषयत्वापत्तेः, परोक्षविषये अव्याप्तेश्च। (४८) न च- तत्र लिङ्गज्ञानं करणम्, तत्र च लिङ्गिनः तद्व्याप्तत्वं संबन्धोऽस्तीति- वाच्यम्, (४९) लिङ्गस्यापि स्वज्ञानसंबन्धित्वेनानुमितिविषयत्वापत्तेः। (५०) न चानुमितौ तद्व्याप्ततारूपसंबन्ध एव विषयता-

---

विषयाचा प्रवेश आहे. तद्धिताचा येथें दुसरा एखादा अर्थ तर घेतांच येणार नाही. (४३) शिवाय, या लक्षणावर अतिव्याप्ति येते. अभावाभाव प्रथमाभावप्रतियोगिरूप असल्यानें रूपज्ञानाभावाभाव हा रूपज्ञानात्मक असणार. अर्थात् रूपज्ञान अभावीय आहे. म्हणून 'यज्ज्ञानं यदीयस्वभावम्' हें लक्षण रूपज्ञानाभावावर बसलें म्हणून रूपज्ञानाचा विषय रूपज्ञानाभाव असें म्हणावें लागणार म्ह० अतिव्याप्ति आली.

(४४) प्रतिवादी-- 'ज्ञानजनककरणसंनिकर्षाश्रयत्व' असें विषयत्वाचें लक्षण. चक्षुरादिकरणाचा घटादिकांशीं संयोगादिसंनिकर्ष हा ज्ञानजनक आहे आणि त्या संनिकर्षाचा आश्रय घटादिक विषय आहे म्हणून लक्षणसमन्वय होतो. (४५) शंका-- रूपज्ञानाचें करण मनःसंनिकर्ष. त्या मनाच्या संयोगसंनिकर्षाचा आश्रय आत्मा आहे. म्हणून आत्म्याला रूपज्ञानविषयत्वाची आपत्ति आली म्ह० आत्म्यावर अतिव्याप्ति आली. प्रतिवादी-- करणशब्दानें असाधारण ज्ञानाचें कारण धरावयाचें आहे. आत्ममनःसंयोग तर ज्ञानसामान्याचें कारण आहे. म्हणून आत्म्यावर अतिव्याप्ति नाही. (४६) शंका-- चाक्षुषज्ञान हें असाधारण ज्ञान. असाधारणज्ञानाचें करण चक्षु आहे. चक्षुःसंनिकर्षाचा आश्रय मन आहे म्हणून मनाला रूपज्ञानविषयत्व मानण्याची आपत्ति येते म्ह० मनावर अतिव्याप्ति येते. प्रतिवादी-- करणशब्दानें जसें असाधारणज्ञानकरण धरावयाचें आहे तसें संनिकर्ष या पदानेंहि असाधारणज्ञानाचा जनक जो संनिकर्ष तोच धरावयाचा आहे. चक्षुर्मनःसंनिकर्ष हा इन्द्रियमनःसंनिकर्षत्वानें जनक आहे. म्हणून मनावर अतिव्याप्ति येत नाही. (४७) वादी-- चक्षूचा मनाशीं संयोगसंनिकर्ष चाक्षुषज्ञानाचें असाधारण कारणच आहे. म्हणून मनालाहि चाक्षुषज्ञानविषयत्वाची आपत्ति येते. एवंच मनावर अतिव्याप्ति येतेच. शिवाय, परोक्षज्ञानाच्या विषयावर अव्याप्ति येते. परोक्षस्थळीं संनिकर्षाश्रयत्व नसतें. (४८) प्रतिवादी-- परोक्षस्थळीं देखील अव्याप्ति येत नाही. तेथें ज्ञानजनककरण म्ह० लिङ्ग, सादृश्य इत्यादिकांचें ज्ञान. आणि लिङ्गीचा म्ह० साध्याचा लिङ्गाशीं व्याप्तिरूप संबंध आहे. म्हणून साध्यावर ज्ञानजनककरणसंनिकर्षाश्रयत्व असल्यानें अव्याप्ति नाही. (४९) वादी-- साध्यावर अव्याप्ति नसली तरी हेतूवर अतिव्याप्ति येते. कारण, लिङ्गाला स्वज्ञानसंबंधित्वानें अनुमितिविषयत्व आहे. स्व म्ह० लिंग. स्वज्ञान म्ह० व्याप्तिज्ञान. तत्संबन्धी अनुमिति. तादृश-अनुमितिविषयत्व लिंगाला आलें. ज्ञानजनककरणसंनिकर्षाश्रयत्व हें लक्षण. ज्ञान = अनुमिति, ज्ञानजनककरण = अनुमितिजनककरण व्याप्तिज्ञान, तत्संनिकर्ष = व्याप्ति. आणि तदाश्रयत्व लिंगालाहि आहे म्हणून लिंगावर अतिव्याप्ति. (५०) प्रतिवादी-- लिंगावर अतिव्याप्ति येत नाही. कारण, अनुमितीमधें विषयतानियामक संबंध तद्व्याप्ततारूप असतो. तत् = लिङ्ग. व्याप्तता = व्याप्तिनिरूपकव्यापकता. जो व्यापक असेल तोच अनुमितीचा विषय असतो. म्हणून व्याप्य असलेल्या लिङ्गावर अतिव्याप्ति येत नाही. वादी-- व्यापकताच जर अनुमितिविषयतानियामक मानली तर व्यापकतावच्छेदक (वह्नित्वादि), व्यापकाचा संबंध (संयोगादि) यांनाहि अनुमितिविषयता

नियामकः, व्यापकतावच्छेदकव्यापकसंबन्धादीनामविषयत्वापत्तेः । (५१) न च- ज्ञानकरण-संनिकर्षसमानाधिकरणो ज्ञानावच्छेदकत्वसाक्षाद्व्याप्यधर्मो विषयत्वम्, इदं च नित्यपरोक्षसाधारण-मिति- वाच्यम्, (५२) वस्तुत्वादिकमेव विषयत्वमित्यापत्तेः, ज्ञानावच्छेदकत्वस्य रूपज्ञानाविषये समवायेऽपि सत्त्वेनातिव्याप्तेश्च । (५३) न च- ज्ञानज्ञेययोः स्वरूपसंबन्ध एव विषयत्वमिति-वाच्यम्, असिद्धेः । (५४) तथाहि- स्वरूपसंबन्ध इत्यस्य 'स्वरूपं संबन्धः' इत्यर्थत्वे संयोगा-दावतिव्याप्तिः । (५५) न च तदुभयान्यत्वं विशेषणम्, हिमवद्विन्ध्ययोरपि स्वरूपसंबन्धापत्तेः । (५६) संबन्धान्तरमन्तरेण विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यत्वं स्वरूपसंबन्ध इति चेत्, न, 'आत्मानं

मानतां येणार नाही. एवंच त्यांच्यावर अव्याप्ति येईल.

(५१) प्रतिवादी— जो धर्म ज्ञानकरणसंनिकर्ष-समानाधिकरण असून ज्ञानावच्छेदकत्वाचा साक्षात् व्याप्य असतो तें विषयत्व होय. हें लक्षण दोषरहित आहे. ज्ञान घटाचें चाक्षुषज्ञान, ज्ञानकरण चक्षु, ज्ञान-करणसंनिकर्ष संयोग, तदधिकरण घट, तन्निष्ठ घटत्व आहे. ज्ञानावच्छेदकत्व घटावर आहे. ज्ञानावच्छेदक-त्वाचा साक्षात् व्याप्यधर्म घटत्व घटावर आहे. म्हणून घटावर लक्षणसमन्वय झाला. विशेषणदल न दिल्यास 'घटं जानामि' इत्याकारकज्ञानविषयघटज्ञानविषयत्व आत्म्यावर अतिव्याप्त होईल. कारण, ज्ञानावच्छेदक आत्मा, साक्षात् व्याप्य धर्म आत्मत्व, तें आत्म्यावर आहे. परंतु 'घटं जानामि' यांतील घटज्ञानाचा विषय घट आहे, आत्मा नव्हे. विशेषणदलाचा निवेश केल्यानें आत्म्यावर अतिव्याप्ति येणार नाही. ज्ञानकरण-संनिकर्ष चक्षुःसंयोग. तदधिकरण घट. त्याच्यावर आत्मत्व नाही. मनावरील अतिव्याप्तीचें निवारण द्वितीयदलानें होतें. 'घटं जानामि' इत्याकारकज्ञाना-वच्छेदकत्वाचा परंपरासंबंधानें व्याप्यधर्म मनस्त्वहि आहे. म्हणून मनावर अतिव्याप्ति येईल. साक्षात्पदानें तिचा निरास होतो. मनस्त्व साक्षात् व्याप्य नाही. हें लक्षण नित्यपरोक्ष जे परमाणु, आकाश इत्यादि विषय त्यांनाहि साधारण म्ह० लागू पडतें. (५२) वादी— हें तुमचें लक्षण वस्तुमात्रावर येतें. तर मग एवढें गुरु लक्षण कशाला केलें ? लाघवानें 'वस्तु-त्वम्' एवढेंच विषयत्वाचें लक्षण करावें. एवंच गौरव हा दोष येतो म्हणून हें लक्षण त्याज्य ठरतें. आतां इतर लक्षणें दुष्ट असल्यामुळें हें लक्षण गौरवग्रस्त असलें तरी त्याज्य नाही असें म्हणाल तर हें लक्षण समवायावर अतिव्याप्त आहे म्हणून त्याज्य समजा. रूपज्ञानाचा विषय समवाय नाही, पण ज्ञानावच्छेद-कत्व समवायावरहि आहे. समवायत्व रूपज्ञानकरण-संनिकर्षसमानाधिकरण असून ज्ञानावच्छेदकत्वसाक्षाद्-व्याप्यधर्म आहे, म्हणून समवायावर अतिव्याप्ति.

(५३) प्रतिवादी— नवीन लक्षण करतों. ज्ञान आणि ज्ञेय यांचा स्वरूपसंबंध हें विषयत्वाचें लक्षण. घटज्ञानाचा घटाशीं स्वरूपसंबंध आहे म्हणून ,घट-ज्ञानाचा विषय घट. वादी— ज्ञान-ज्ञेयांचा स्वरूप-संबंध सिद्ध होत नाही. एवंच असंभव हा दोष येतो. (५४) असिद्धि अशी- स्वरूपसंबंध म्ह० स्वरूपच संबंध असा कर्मधारयानें अर्थ करावयाचा असेल तर संयोग, समवाय यांच्यावर अतिव्याप्ति येईल. संयोग व समवाय स्वरूपतः म्हणजे स्वतः संबंध आहेत म्हणजे त्यांचें स्वरूपच संबंध आहे, म्हणून विषयता-लक्षणाची अतिव्याप्ति येते. (५५) प्रतिवादी— 'तदुभयान्यत्वे सति' असें विशेषण द्यावें. 'संयोग-समवायान्यत्वे सति ज्ञानज्ञेयस्वरूपं संबन्धः' असें लक्षण. अर्थात् संयोगादिकावर अतिव्याप्ति नाही. वादी— तर मग हिमालय आणि विन्ध्य यांचाहि स्वरूप-संबंध मानावा लागेल. हिमवान् आणि विन्ध्य यांना कांहीतरी स्वरूप आहे, आणि स्वरूपच संबंध. म्हणून हिमालयाचें स्वरूपच विन्ध्याशीं संबंध मानावा लागेल आणि म्हणून हिमालयाचा विषय विन्ध्य असें मान-ण्याचा प्रसंग येईल. (५६) प्रतिवादी— स्वरूपसंबंध म्हणजे संबंधींहून भिन्न म्ह० निराळ्या संबंधावांचून विशिष्टप्रतीति उत्पन्न करण्याची योग्यता होय. हिमवद्विन्ध्यांची विशिष्टप्रतीति नसते. या संदर्भांत विशिष्टप्रतीति 'घटज्ञानम्' ही घटविशिष्टज्ञानाची प्रतीति होय. वादी— या स्वरूपसंबंधाच्या लक्षणावर

जानामि ' इत्यत्राव्याप्तेः, तत्र संबन्धान्तरस्य समवायस्यैव सत्त्वात्, (५७) अतीन्द्रियाभावादावव्याप्तेश्च । न हि तस्य विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यत्वे मानमस्ति, अन्यथा तेन विशिष्टप्रत्ययजननापत्तेः । (५८) किंच, विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यत्वं धर्मो वा संबन्धः, तादृशस्वरूपद्वयमेव वा ? आद्ये स्वरूपस्य संबन्धत्वव्याघातः, प्रतीतिघटितस्यास्य चाक्षुषादिज्ञानागोचरत्वप्रसङ्गश्च । (५९) न द्वितीयः, अननुगमात् । (६०) किंचैवमभावभ्रमानुपपत्तिः, तत्रापि विशिष्टप्रतीतिसंभवे स्वरूपसंबन्धस्य सत्त्वात् । (६१) न च प्रमात्वघटितं तल्लक्षणम्, वास्तवसंबन्धसत्त्वे प्रमात्वस्याप्यापाद्यत्वात्, अन्यथा तत्र तस्याप्रमात्वे संबन्धाभावस्तस्मिंश्च तस्याप्रमात्वमित्यन्योन्याश्रयात् । (६२) ननु- संबन्धान्तरमन्तरेण विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यतावच्छेदकावच्छिन्नस्वरूपस्य संबन्धत्वं संयोग-

---

अव्याप्ति येते. ' आत्मानं जानामि ' इत्याकारक एक ज्ञान धरलें. हें ज्ञान ज्ञानविशिष्ट-आत्मविषयक आहे. आणि समवायसंबंधानें आत्मविषयकज्ञानवैशिष्ट्य आत्म्याला आहे. या ठिकाणीं विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यता समवायाला आहे. ज्ञेय आत्मा आहे. ज्ञेयाच्या व ज्ञानाच्या स्वरूपाहून निराळा संबंध जो समवाय त्याला अर्थात् संबंधान्तरालाहि विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यता आहे. ' आत्मानं जानामि ' या उदाहरणामध्यें समवायच संबंधान्तर असल्यानें आत्म्यावर अव्याप्ति आली. (५७) धर्माभाव, गुरुत्वाभाव इत्यादि अतीन्द्रिय अशा अभावांवर देखील अव्याप्ति येते. कारण, अतीन्द्रिय अभाव विशिष्टप्रतीतिजननयोग्य असतो असें म्हणण्याला कांही आधार नाही. त्याला योग्यता असती तर त्यानें विशिष्टप्रत्यय उत्पन्न केला असता. पण तसें दिसत नाही. म्हणून तसल्या अभावावर अव्याप्ति येणार. (५८) आम्ही असें विचारतों कीं, विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यत्वरूप जो स्वरूपसंबंध तो ज्ञानज्ञेयांचा एक धर्म म्हणून मानावयाचा कीं ज्ञानाचें स्वरूप आणि ज्ञेयाचें स्वरूप अशीं दोन स्वरूपें मानावयाचीं ? पैकीं पहिला पक्ष धरला तर संबंधींच्या स्वरूपालाच संबंधत्व मानण्यामध्यें व्याघात येतो. अगदीं एकाकी पदार्थ धरला तरी त्याला स्वतःचें कांही एक स्वरूप असतेंच. पण तो संबंध नसतो. स्व-रूप म्हटल्यावर त्याला संबंधत्व कसें धरतां येईल ? आणि विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यत्वस्वरूप प्रतीतिघटित आहे म्ह० या स्वरूपामध्यें प्रतीति म्ह० ज्ञान घटक आहे. त्याला चाक्षुषत्वाच-ज्ञानगोचरत्व येणार नाही. कारण, प्रतीति ही चक्षुरादि बाह्येन्द्रियांना गोचर होऊं शकत नाही. वास्तविक सर्व पदार्थांना विषयत्व जमलेंच पाहिजे. (५९) बरें, आतां दुसरा पक्ष धरावा तर ज्ञान आणि ज्ञेय हीं भिन्न असल्यामुळें त्यांचीं स्वरूपें भिन्नच असणार, त्यामुळें स्वरूपसंबंधाचा अनुगम होत नाही. अन्यतरत्व हा तर कांहीं संबंध नव्हेच. (६०) किंच, विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यत्व हाच विषयतानियामक संबंध मानल्यास ज्याच्या स्वरूपाला संबन्धत्व मानावयाचें त्या अभावाच्या भ्रमाची उपपत्ति मुळींच लागणार नाही म्ह० त्या अभावाचा भ्रम कधीं होतांच कामा नये. कारण, ' अभाववान् अयम् ' अशी भ्रमात्मक विशिष्टप्रतीति आली आहे असें समजा. अभाव हा स्वरूपसंबंधात्मक, तो दुसरीकडे असल्यामुळें स्वरूपसंबंध राहिलाच. त्याचा तेथें भ्रम आहे असें कसें म्हणणार ? दुसरें असें कीं, लक्षणांतील प्रतीतिशब्दानें भ्रमाचेंहि ग्रहण होत आहे आणि भ्रमविषयहि लक्ष्यच आहे. (६१) प्रतिवादी— आम्ही हें लक्षण प्रमात्वानें घटित म्ह० ' विशिष्टप्रमाजननयोग्यत्वं विषयत्वम् ' असें करतों. एवंच हें लक्षण भ्रमविषयाचें नव्हेच. म्हणून भ्रमविषय अलक्ष्य असल्यामुळें अव्याप्ति नाही. वादी— स्वरूपात्मक वस्तुभूत संबंध असला तर त्या ज्ञानाच्या प्रमात्वाचेंहि आपादन होतें. त्यावांचून लक्ष्यता ठरणार नाही. पण त्यामध्येंहि अन्योन्याश्रय येतो. तेथें प्रतियोगिदेशावरील अभावज्ञानाला अप्रमात्व मानलें तर संबंध नाही असें ठरेल. उलट संबंध आहे असें मानलें तर प्रतियोगिदेशावरील अभावज्ञानाला प्रमात्व आहे असें ठरेल.

(६२) प्रतिवादी— ' स्वरूपसंबन्धो विषयत्वम् ' याचा थोडा परिष्कार करावयाचा आहे. संबन्धत्व स्वरूपालाच मानावयाचें, पण जें स्वरूप

त्वावच्छिन्नस्य दण्डीत्यादौ संबन्धत्ववत्, (६३) विशिष्टबुद्धिश्चावच्छेदकाविषयिण्येवावच्छेद्यविषया, अतो न स्वरूपसंबन्धगोचरविशिष्टबुद्धेश्चाक्षुषत्वविरोधः। (६४) न च- तर्ह्यभावप्रमाभ्रमयोः स्वरूपद्वयमात्रविषत्वाविशेषात् प्रमाभ्रमव्यवस्थानुपपत्तिरिति- वाच्यम्, (६५) घटाभाववति घटाभावज्ञानत्वेन तद्भिन्नज्ञानत्वेन च व्यवस्थोपपत्तेः। (६६) ननु- अतिरिक्ताविषयत्वे तस्यैवानुपपत्तिः, न हि भवद्रीत्या तस्योभयात्मकत्वेन तदुभयसत्त्वेन व्यधिकरणप्रकारकत्वरूपभ्रमत्वस्यैवाभावे भ्रमतदन्यत्वाभ्यां व्यवस्था संभवति- (६७) इति चेत्, न, घटाभावाभावस्य घटत्वेन

'स्वरूपभिन्नसंबंधावांचून विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यतेचा अवच्छेदक जो धर्म त्या धर्मानें अवच्छिन्न म्ह० विशिष्ट' असें असेल त्यालाच संबन्धत्व मानावयाचें. याला उदाहरण संयोगाचें संबन्धत्व. 'दण्डी' म्ह० दण्डवान्, अर्थात् 'संयोगेन दण्डवान्' या ज्ञानामधें दंडाच्या दंडीशीं संयोगत्वावच्छिन्नसंयोगाला संबंधत्व असतें. दण्डविशिष्टदण्डिप्रतीतिजननयोग्यता संयोगाला आहे आणि स्वतः संयोगावांचून अन्यसंबंधाची त्या योग्यतेला अपेक्षा नाही. त्या संयोगनिष्ठयोग्यतेचा अवच्छेदक धर्म संयोगत्व आहे आणि त्या संयोगत्वानें अवच्छिन्न संयोग आहे. अवच्छिन्न म्ह० विशिष्ट. (६३) आतां विशिष्टबुद्धि म्ह० विशिष्टप्रतीति. जी घ्यावयाची ती अवच्छेदक- अविषयिणी म्ह० जिच्यामधें योग्यतावच्छेदकधर्म संयोगत्वादि भासत नाही अशीच घ्यावयाची. मात्र योग्यतावच्छेदकानें म्ह० संयोगत्वादिकानें अवच्छिन्न होण्यास योग्य असा जो पदार्थ, जसा संयोग, तद्विषयक घ्यावयाची. अवच्छेदकाविषयक आणि अवच्छेद्यविषयक अशी विशिष्टप्रतीति धरल्यानें स्वरूपसंबन्धविषयक विशिष्टबुद्धीला चाक्षुषत्वाची अडचण येणार नाही. सर्व योग्य ज्ञेय पदार्थ चाक्षुष असतात. (६४) शंका--- स्वरूपसंबंधाला विषयत्व मानल्यास अभावप्रकारक प्रमा किंवा अभावप्रकारक भ्रम यांच्या प्रमात्वभ्रमत्वांची व्यवस्था लागत नाही म्ह० अभावप्रकारकज्ञानाला प्रमात्व मानावें कीं भ्रमत्व मानावें हें निश्चित होत नाही. कारण, अधिकरण व अभाव हीं दोन्ही स्वरूपें भ्रमात्मक व प्रमात्मक अभावप्रकारकज्ञानांमधें विषयतया भासतात. भ्रमप्रमांना स्वरूपद्वयविषयता सारखीच. (६५) प्रतिवादी--- प्रमाभ्रमांची व्यवस्था लागते. अभावप्रकारक ज्ञान जर घटाभाववति घटाभावप्रकारक असेल तर त्याला प्रमा म्हणावें आणि तद्भिन्न असेल म्ह० घटाभाववति घटाभावप्रकारक नसेल म्ह० घटाभावाभाववति घटाभावप्रकारक असेल तर त्याला भ्रम म्हणावें. (६६) वादी--- घटाभावप्रकारकज्ञानामधें ज्ञानज्ञेयांच्या स्वरूपाहून अतिरिक्त म्ह० निराळा संबंध जर विषय नसतोच तर तें ज्ञान घटाभाववति घटाभावप्रकारक आहे कीं घटाभावाभाववति घटाभावप्रकारक आहे याला उपपत्ति कोणती? तुमच्या पद्धतीप्रमाणें पाहतां घटाभावप्रकारकज्ञान उभयात्मक म्ह० उभयस्वरूपविषयक आहे. ज्ञानज्ञेय दोघांचीं स्वरूपें त्यामधें विषय आहेत आणि तीं दोन्ही स्वरूपें वस्तुतः आहेत. म्हणून त्या ज्ञानाला भ्रमत्व संभवतच नाही. भ्रमत्वाचें स्वरूप 'व्यधिकरणप्रकारकत्वम्' असें आहे. रजतभ्रमस्थळीं रजतत्वाशीं व्यधिकरण म्ह० रजतत्वाच्या अनधिकरणावर राहणारा धर्म रजतत्वाभाव ज्यामधें विशेष्यावर प्रकारतया भासतो- शुक्तौ 'इदं रजतम्' इत्याकारकज्ञानामधें भासतो- त्या ज्ञानाला भ्रम म्हणावें म्ह० तदभाववति तत्प्रकारक ज्ञानाला भ्रम म्हणावें. आतां जर घटाभावज्ञानाला भ्रमत्व संभवतच नाही तर भ्रमत्व आणि तदन्यत्व म्ह० भ्रमान्यत्व यांच्या योगानें म्ह० घटाभावाभाववद्विशेष्यकघटाभावप्रकारकत्व आणि तद्भिन्नत्व त्यांच्या योगानें भ्रमप्रमांची व्यवस्था मुळींच लागत नाही. (६७) प्रतिवादी--- घटाभावाभाववति घटाभावप्रकारकत्व घटाभावज्ञानाला संभवतें. घटाभावप्रकारकज्ञानाच्या विशेष्यावर घटाभावाभावाचें वैशिष्ट्य घटत्वानें संभवतें. कारण, घटाभावाभाव घटरूप असतो. म्हणून घटरूप घटाभावाभावाशीं व्यधिकरण असा जो घटाभाव तत्प्रकारकत्व

तद्वति घटाभावज्ञानस्य व्यधिकरणप्रकारकत्वसंभवात् । (६८) किंच, भ्रमस्य वस्तुगत्या यत् घटवत् स विषयः, न तु प्रमायाः, इत्यतिरिक्तविषयत्वमस्त्येव । (६९) न चातीन्द्रियाभावे अव्याप्तिः । (७०) अत्यन्ताभावे प्रतियोगिदेशान्यदेशत्वम्, प्रागभावादौ प्रतियोगिदेशत्वे सति प्रतियोगिकालान्यकालत्वम्, अन्योन्याभावे प्रतियोगितावच्छेदकदेशान्यदेशत्वं विशिष्टप्रत्ययजनन-योग्यतावच्छेदकम् । (७१) तदवच्छिन्नत्वं च विशिष्टप्रतीत्यजनकेऽप्यतीन्द्रियाभावे सुलभम् । न ह्यरण्यस्थो दण्डो न घटजननयोग्यतावच्छेदकावच्छिन्नः- (७२) इति चेत्, मैवम्, नित्यस्यातीन्द्रियस्याऽऽकाशात्यन्ताभावादेर्विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यतावच्छेदकावच्छिन्नत्वे अवश्यं विशिष्टप्रत्ययजनकत्वप्रसङ्गात्, (७३) नित्यस्य स्वरूपयोग्यस्य सहकारिसमवधाननियमात् । (७४) किंच, 'विशिष्टस्य प्रत्ययः' इत्यत्र स्वरूपसंबन्धस्य षष्ठ्यर्थत्वे आत्माश्रयः,

---

घटाभावज्ञानाला संभवतें. (६८) किंच, वस्तुतः जो घटवान् असतो तोच भ्रमामधें विशेष्यरूप विषय असतो, परंतु प्रमेमधें नसतो. प्रमेला अतिरिक्तविषयता असते म्ह० जो वस्तुतः घटवान् नसतो, घटाभाववान् असतो, तोच प्रमेमधें विशेष्यरूप विषय असतो. घटवा-नाहून घटाभाववान् अतिरिक्त म्ह० भिन्न आहे. एवंच प्रमाभ्रमांची व्यवस्था लागली. (६९) शंका-- गुरुत्वादिक अतीन्द्रिय पदार्थांच्या अभावावर विषय-त्वाच्या लक्षणाची अव्याप्ति येते. प्रतियोगी अतीन्द्रिय असल्यामुळें अतीन्द्रियाच्या अभावाला विशिष्टप्रतीति-जननयोग्यताच नाही. (७०) प्रतिवादी— अती-न्द्रियाच्या अभावाला विशिष्टप्रतीतिजनकत्व नसलें म्ह० विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यता नसली तरी योग्यता-वच्छेदक त्याच्यावर सांपडतें. म्हणून त्या अतीन्द्रियाच्या अभावाला विशिष्टप्रत्ययजननयोग्यतावच्छेदकावच्छिनत्व सहज सांपडतें. अत्यन्ताभावाचें विशिष्टप्रत्यय-जननयोग्यतावच्छेदक प्रतियोगिदेश—अन्यदेशत्व असतें. प्रागभाव आणि ध्वंस यांचें प्रतियोगिदेशत्वे सति प्रतियोगिकालान्यकालत्व हें अवच्छेदक. 'ध्वंसप्राग-भावौ स्वप्रतियोगिसमवायिकारणवृत्ती' म्ह० ध्वंस आणि प्रागभाव स्वप्रतियोगीच्या समवायिकारणावर राहतात. घटप्रागभाव कपालावर राहतो. ध्वंसप्राग-भावांचा आणि त्यांच्या प्रतियोगींचा देश एकच असतो, पण काल भिन्न असतो. अन्योन्याभावाचें प्रतियोगिता-वच्छेदकदेशान्यदेशत्व अवच्छेदक आहे. 'अत्यन्ता-भावस्य प्रतियोगिना साकं विरोधः' आणि 'अन्योन्या-भावस्य प्रतियोगितावच्छेदकेन साकं विरोधः' अशा परिभाषा आहेत. म्हणून अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगि-देशान्यदेशत्व अवच्छेदक आणि अन्योन्याभावाचें प्रति-योगितावच्छेदकदेशान्यदेशत्व अवच्छेदक आहे. (७१) हें विशिष्टप्रत्ययजननयोग्यतावच्छेदक लक्षांत ठेवलें म्हणजे अतीन्द्रियाच्या अभावाला जरी विशिष्ट-प्रतीतिजनकत्व नसलें तरी विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यता-वच्छेदकावच्छिन्नत्व सहज सांपडतें हें लक्षांत येईल. अरण्यामधील दण्ड घटजनक नसतो, पण घटजनन-योग्यतावच्छेदकावच्छिन्नहि नसतो असें तर कांही म्हणतां येत नाही ना ? तसेंच अतीन्द्रियाभावाचें समजावें. (७२) वादी— हें योग्यतावच्छेदकावच्छिन्नत्व सर्व ठिकाणीं जमत नाही. आकाशाभाव नित्य असून अतीन्द्रिय आहे. परंतु तो विशिष्टप्रतीतिजननयोग्य-तावच्छेदकावच्छिन्न नाही. तो तसा आहे म्हटलें तर त्याला विशिष्टप्रतीतिजनकत्वहि अवश्य मानावें लागेल. (७३) शंका— आकाशाभाव योग्यतावच्छेदकाव-च्छिन्न असला तरी सहकारिकारण न मिळाल्यानें तो विशिष्टप्रत्ययजनक होणार नाही. वादी-- जो पदार्थ नित्य असून स्वरूपयोग्य म्ह० जनकतावच्छेदका-वच्छिन्न असतो त्याला सहकारिकारणाचें सम-वधान म्ह० सहकार्य मिळालेंच पाहिजे असा नियम आहे. आकाशाभाव नित्य आहे. आतां जर तो प्रतीतिजननयोग्यतावच्छेदकावच्छिन्न असेल तर त्याला विशिष्टप्रत्ययजनकता आलीच पाहिजे, परंतु ती तर नाही. म्हणून आकाशाभावावर अव्याप्ति येते. (७४) किंच, विशिष्टप्रत्ययजनन या पदामधें 'विशिष्टस्य प्रत्ययः' असा पहिला समास. यामधील षष्ठीचा अर्थ स्वरूपसंबंधच धरावयाचा असेल तर स्वरूपसंबंध स्वघटित झाल्यामुळें आत्माश्रय येईल.

(७५) संबन्धमात्रस्य तदर्थत्वे आत्मत्वादिविशिष्टात्मसंबन्धिसमूहालम्बनविषये घटपटादावतिव्याप्तिः, तयोरपि विशिष्टसंबन्ध्यविशिष्टविषयकज्ञानजनकत्वात् । (७६) 'ज्ञानस्याभावः' 'ज्ञातोऽभावः' इति प्रतीत्योर्वैलक्षण्यं न स्यात्, ज्ञानाभावयोरुभयोरेवोभयत्र स्वरूपसंबन्धत्वे विषयकृतविशेषाभावात् । (७७) अत एव– विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यत्वं ज्ञानज्ञेयादिस्थले अतिरिक्तमेव संबन्धः– इति निरस्तम्, अतीन्द्रिये नित्याभावेऽव्याप्तेः । (७८) न हि तत्र विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यता, फलोपधानापत्तेः, (७९) प्रतीतिघटितस्य चाक्षुषादिप्रतीतावविषयत्वप्रसङ्गाच्च । (८०) तस्मात् सत्यत्वे संबन्धानुपपत्तेराध्यासिक एव दृग्दृश्ययोः संबन्ध इति ।

इति दृग्दृश्यसंबन्धभङ्गः ।

---

(७५) षष्ठीचा अर्थ जर संबन्धसामान्य धरला तर 'घटपटौ' या समूहालम्बनाचा विषय असलेल्या घटपटांवर अतिव्याप्ति येईल. समूहालंबनज्ञान म्ह० अनेकमुख्यविशेष्यताक ज्ञान. ज्या ज्ञानामधील मुख्यविशेष्यें अनेक असतात त्याला समूहालंबन म्हणतात. मुख्यविशेष्यता म्ह० प्रकारतानात्मक किंवा प्रकारता–असमानाधिकरण विशेष्यता. 'दण्डिमत् भूतलम्' या ज्ञानामधें भूतल हें विशेष्य, भूतलावर दण्डी प्रकार, दण्डीवर दण्ड प्रकार, आणि दण्डावर दण्डत्व हा प्रकार. उलट दण्डत्वाचें विशेष्य दण्ड, दण्डाचें विशेष्य दण्डी, दण्डीचें विशेष्य भूतल. भूतलाला येथें प्रकारता नाही. दण्डीला भूतलनिरूपितप्रकारता असून दण्डनिरूपितविशेष्यताहि आहे. दण्डाला दण्डिनिरूपितप्रकारता असून दण्डत्वनिरूपितविशेष्यताहि आहे. आणि दण्डत्वाला दण्डनिरूपितप्रकारता आहे, पण विशेष्यता नाही. म्हणजे दण्डत्वाला केवळ प्रकारताच आहे आणि भूतलाला केवळ विशेष्यताच आहे. पण दण्डी आणि दण्ड यांना विशेष्यताहि आहे आणि प्रकारताहि आहे. म्हणून दण्डी आणि दण्ड यांची विशेष्यता मुख्य नव्हे. भूतलावर प्रकारता नसून नुसती विशेष्यता आहे म्हणून ती मुख्य होय. अशा मुख्य विशेष्यता ज्या ज्ञानामधें अनेक असतात त्या ज्ञानाला समूहालम्बन म्हणतात. प्रकृत 'घटपटौ' या उदाहरणामधें घट आणि पट या दोघांच्याहि विशेष्यता मुख्यच आहेत. हें समूहालम्बनज्ञान आत्मत्वविशिष्ट जो आत्मा तत्संबंधी म्हणजे आत्मसमवेत आहे आणि त्या ज्ञानाचे घटपट हे विषय आहेत. समूहालम्बन विशिष्ट जो आत्मा तत्संबंधी प्रत्यय असून तज्जननयोग्यतावच्छेदकावच्छिन्न घटपट आहेत. म्हणून त्यांच्यावर स्वरूपसंबंधाचें लक्षण आलें. परंतु या ज्ञानामधें घटपट अलक्ष्य आहेत. त्यांच्यावर अतिव्याप्ति येते. कारण, त्या घटपटांना आत्मसंबन्धि म्ह० आत्मसमवेत असें अविशिष्टविषयक म्ह० समूहालम्बनात्मक जें ज्ञान तज्जनकत्व आहे. परंतु घटपटांना परस्परवैशिष्टच नसल्यानें त्यांच्यांत स्वरूपसंबन्धत्व मानतां येत नाही. (७६) 'ज्ञानस्य अभावः' आणि 'ज्ञातः अभावः' या प्रतीति वास्तविक परस्परविलक्षण आहेत. पहिल्या प्रतीतीमधें ज्ञानप्रतियोगिक अभाव भासतो तर दुसरीमधें ज्ञानविषय अभाव भासतो. परंतु विषयत्वाचें प्रकृत लक्षण घेतल्यास त्या दोन प्रतीतींचें वैलक्षण्य सिद्ध होणार नाही. कारण, ज्ञान आणि अभाव या दोघांनाहि दोन्ही प्रतीतींमधें स्वरूपसंबधत्व असल्यानें विषयभेद नाही म्हणून विषयकृत विशेष म्ह० वैलक्षण्य नाही. (७७) ज्ञानज्ञेयादिस्थळीं ज्ञानज्ञेयांच्या स्वरूपाहून निराळाच विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यत्वरूप संबन्ध मानावा या मताचाहि निरास झाला. कारण, अतीन्द्रिय असून नित्य अशा आकाशाभावादिकावर अव्याप्ति येते. (७८) कारण, आकाशाभावाच्या ठिकाणीं विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यता नाही. असेल तर फलोपधान व्हायलाच पाहिजे म्ह० विशिष्टप्रतीतिरूप फळ उत्पन्न व्हायला पाहिजे. पण तें होत नसतें. (७९) किंच, विशिष्टप्रतितिजननयोग्यत्वरूप संबंध प्रतीतिघटित असल्यानें चाक्षुषादि प्रतीतीला विषयशून्यत्व मानण्याचा प्रसंग येईल. कारण, चाक्षुषप्रतीतीचा पुन्हां विशिष्टप्रतीतिजननयोग्यतारूप अतिरिक्त संबंध कसा असणार ? (८०) या सर्व विचारावरून विषयाला सत्यत्व मानल्यास त्याचा ज्ञानाशीं कोणताहि सत्य संबंध अनुपपन्न असल्यानें

प्र. ३५ – मिथ्यात्वानुमाने अनुकूलतर्कनिरूपणम्

(१) स्यादेतत् । सर्वस्यापि दृश्यस्य ब्रह्मात्मकदृगध्यस्तत्वेऽपि कस्यचित् कदाचित् किं(? कं)चित् प्रति प्रकाशाय त्वयाऽपि तत्तत्संनिकृष्टेन्द्रियजन्यतत्तदाकारवृत्तिद्वारक एवानावृतदृक्संबन्धः स्वीकृतः, (२) तथा च सत्यत्वेऽपि तद्द्वारक एव संबन्धोऽस्तु, किमाध्यासिकसंबन्धदुर्व्यसनेन ? (३) न हि भवतां विज्ञानवादिनामिव तत्तज्ज्ञाने तत्तदर्थाध्यासस्वीकारः, (४) शुद्धदृशः स्वतो भेदाभावात्, उपाधिविशिष्टाया भेदेऽपि घटादिवत्तस्या अपि मिथ्यात्वेनाधिष्ठानत्वायोगात्– (५) इति चेत्, न, प्रकाशस्य साक्षात् स्वसंसृष्टप्रकाशकत्वनियमेन चैतन्यस्य परम्परासंबन्धेन विषयप्रकाशकत्वायोगात् । न हि प्रदीपः परम्परासंबद्धं प्रकाशयति । (६) अतो विषयाधिष्ठानचैतन्यमनावृतमेव प्रकाशकम्, आवरणभङ्गश्च वृत्त्या । अतो वृत्तेः पूर्वमाध्यासिकसंबन्धे विद्यमानेऽपि दृश्याप्रतीतिरुपपन्ना । (७) अत एव– वृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यस्य घटप्रकाशकत्वे आध्यासिकसंबन्धस्यातन्त्रतापातः, घटाभिव्यक्तचैतन्यस्य घटप्रकाशकत्वे आवश्यकेन वृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्येनैव घटप्रकाशोपपत्तौ तदधिष्ठानचिदभिव्यक्तिकल्पनायोगः– इति

दृक्–दृश्यांचा संबंध आध्यासिक म्ह० अध्याससिद्धच मानला पाहिजे हें सिद्ध झालें.

प्र. ३५

(१) 'स्यात् एतत्' हें वाक्य शंकाबोधक असतें. दृक् म्ह० ज्ञान किंवा चैतन्य किंवा दृशि. दृश्य म्ह० ज्ञेय. प्रतिवादी–– जरी कोणतेंहि दृश्य ब्रह्मात्मक ज्ञानावर अध्यस्त असलें तरी देखील एखाद्या दृश्याचा एखादेवेळीं एखाद्याला प्रकाश होण्याकरितां अनावृत म्ह० आवरणरहित अशा चैतन्याशीं संबंध तुम्हीं देखील मानलाच आहे. मात्र तो चैतन्यसंबंध तत्तत्–संनिकृष्ट–इन्द्रिय–जन्य–तत्तदाकारवृत्ति–द्वारक मानला आहे. तत्तत्–संनिकृष्ट–इंद्रिय = घटादिकाशीं संयोगादिसंनिकर्षानें संबद्ध चक्षुरादि इन्द्रिय, तज्जन्य जी तत्तदाकार = घटाद्याकार वृत्ति म्ह० अन्तःकरणवृत्ति, त्या वृत्तीच्या द्वारानें चैतन्याचा संबंध घटादिकाशीं मानलेला आहे. (२) पण घटादि दृश्य सत्य मानलें तरी वृत्तिद्वारा चैतन्याचा संबंध मानतां येईलच. आध्यासिकसंबंध कशाला पाहिजे ? जेथें तेथें अध्यास मानण्याची तुम्हांला मोठी वाईट खोड लागली आहे. (३) विज्ञानवादी योगाचारांच्याप्रमाणें तुम्हीं कांही त्या त्या ज्ञानावर त्या त्या घटादिपदार्थाचा अध्यास स्वीकारलेला नाही. (४) शुद्धचैतन्याचा तर स्वतः भेद नसतोच. आतां जरी उपाधिविशिष्ट चैतन्याचा उपाधिभेदामुळें भेद असला तरी घटादिकाप्रमाणें विशिष्टचैतन्यहि मिथ्याच आहे, मग त्याला घटादिकांचें अधिष्ठानत्व कसें जमेल ? (५) वादी— इति चेन्न. चैतन्याला परंपरासंबंधानें विषयप्रकाशकत्व जमत नाही. कारण, प्रकाश स्वतःशीं ज्याचा साक्षात् संबंध असेल त्याचेंच प्रकाशन करतो असा नियम आहे. म्हणूनच दिवा घटादिकाचें प्रकाशन परंपरासंबंधानें करीत नसतो. (६) उक्त नियमाला अनुसरून घटादिविषयाचें अधिष्ठानभूत चैतन्य जेव्हां आवरणशून्य होतें तेव्हांच विषयाचें प्रकाशन करतें. आवरणाचा भंग अन्तःकरणवृत्तीनें होत असतो. म्हणून जरी चैतन्याचा विषयाशीं आध्यासिकसंबंध वृत्तीपूर्वी असला तरी वृत्तीचा विषयाशीं संबंध झाला नाही तोंपर्यंत घटादिदृश्याची प्रतीति येत नाही. वृत्तीवांचून प्रतीतीची उपपत्ति लागत नाही. (७) अत एव निरस्तम्. निरसनीय शंका अशी– वृत्तीमधें प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्यच घटाचें प्रकाशक मानावें. म्हणजे मग आध्यासिकसंबंधाला प्रकाशाचें प्रयोजकत्व मानावें लागणार नाही. आतां जरी घटामधें अभिव्यक्त झालेल्या चैतन्याला घटप्रकाशकत्व मानलें तरी प्रमात्याचा घटाभिव्यक्तचैतन्याशीं अभेदसंबंध येण्याकरितां वृत्तिप्रतिबिंबित असें चैतन्य मानणें आवश्यक आहेच. तर मग जर त्या वृत्तिप्रतिबिंबित चैतन्यानेंच घटाच्या प्रकाशनाची उपपत्ति होते तर

निरस्तम्, (८) परोक्षविलक्षणस्फुटतरव्यवहारार्थं विषयाधिष्ठानचैतन्याभिव्यक्तिकल्पनाया युक्तत्वात्। (९) न च– शुद्धचैतन्यस्य चरमसाक्षात्कारात्पूर्वं नाभिव्यक्तिः, अभिव्यक्तस्य च घटाद्यवच्छिन्नचैतन्यस्य न तदधिष्ठानत्वम्, आत्माश्रयादिति– वाच्यम्, (१०) चरमसाक्षात्कारात् पूर्वमपि शुद्धचैतन्यस्याविद्यावशादधिष्ठानभूतस्य मूलाज्ञाननिवृत्तिलक्षणाभिव्यक्त्यभावेऽपि तदवस्थाविशेषादिनिवृत्तिलक्षणाभिव्यक्त्या विषयप्रकाशकत्वोपपत्तेः। (११) न च– घटप्रकाशिकाया दृशो मिथ्यात्वे नाधिष्ठानत्वम्, सत्यत्वे दोषाजन्यत्वेन प्रमात्वात् सत्यं स्वविषयं प्रति नाधिष्ठानत्वमित्युभयतःपाशा रज्जुरिति– वाच्यम्; (१२) यतो दोषाजन्यत्वं न प्रमात्वप्रयोजकम्, चैतन्यस्य सर्वत्र दोषाजन्यत्वात्, किंतु दोषाजन्यवृत्त्यवच्छिन्नत्वम्। (१३) प्रकृते च तदभावात्

पुन्हां घटादिविषयाचें अधिष्ठानभूत चैतन्य अभिव्यक्त होतें अशी कल्पना करण्याला कांहीच युक्ति नाही. तात्पर्य, अधिष्ठानचैतन्याभिव्यक्तिहि नको आणि आध्यासिकसंबंधहि नको. (८) या शंकेवर उत्तर असें– आवरणशून्य अधिष्ठानचैतन्यच प्रकाशक असतें. परोक्षव्यवहार म्ह० परोक्षप्रतीति अस्पष्ट असते आणि परोक्षविलक्षण म्ह० प्रत्यक्षप्रतीति अत्यंत स्पष्ट असते. या स्पष्टतर प्रतीतीची उपपत्ति लागण्याकरितां विषयाधिष्ठानभूत चैतन्य अभिव्यक्त होतें अशी कल्पनाच योग्य आहे. तात्पर्य, अधिष्ठानचैतन्याभिव्यक्ति मानली पाहिजे आणि आध्यासिकसंबंधहि मानला पाहिजे. (९) प्रतिवादी— अभिव्यक्ति शुद्धचैतन्याची कीं घटावच्छिन्नचैतन्याची ? पैकीं ब्रह्मसाक्षात्कार म्हणून ज्याला म्हणतात तो चरम म्ह० शेवटचा साक्षात्कार होण्यापूर्वी शुद्धचैतन्याची अभिव्यक्ति नसतेच. आतां ब्रह्मसाक्षात्कारावांचूनहि घटादिविषयावच्छिन्नचैतन्य अभिव्यक्त होईल, पण त्याला घटाधिष्ठानत्व जमत नाही. विशिष्टाला अधिष्ठानत्व म्हणजे विशेषण आणि विशेष्य दोघांनाहि एकसमयावच्छेदानें अधिष्ठानत्व होय. एवंच घटच अधिष्ठेय आणि तोच त्याचें अधिष्ठान असा आत्माश्रय येईल. (१०) वादी— चरमसाक्षात्कार होण्यापूर्वी देखील शुद्धचैतन्याची म्ह० विषयानें अनुपहित अशा चैतन्याची अभिव्यक्ति होऊं शकते. अविद्येमुळें अधिष्ठान म्ह० उपादानकारण असलेल्या चैतन्याची जी अभिव्यक्ति होते ती मूलाज्ञाननिवृत्तिरूप नव्हे हें खरेंच, कारण, मूलाज्ञानाची निवृत्ति चरमसाक्षात्कारानेंच होते; परंतु मूलाज्ञानाचे जे अवस्थाऽज्ञान (पल्लवाविद्या इ०) म्हणून अवांतरभेद आहेत त्यांपैकीं एखाद्याची निवृत्ति होते आणि शुद्धचैतन्याची अभिव्यक्ति होते. त्यामुळें विषयाचें प्रकाशन अधिष्ठानचैतन्यामुळेंच होतें. एवंच अधिष्ठानचैतन्याला विषयप्रकाशकत्वाची उपपत्ति लागते.

(११) प्रतिवादी— हें घटप्रकाशक चैतन्य मिथ्या कीं सत्य ? मिथ्या असेल तर तें अधिष्ठान असूं शकणार नाही. आतां सत्य असेल तर त्याच्या अभिव्यक्तीमुळें होणारी घटप्रतीति प्रमा म्हटली पाहिजे. कारण, ती दोषजन्य नसल्यानें स्वतःप्रमाण असणार. अर्थात् त्या प्रमेचा विषय असलेला घट सत्यच असला पाहिजे. अभिव्यक्तचैतन्याचा विषय असलेला घट सत्य असल्यामुळें त्याचें अधिष्ठानत्व चैतन्याला नाही. सत्य घटाला अधिष्ठानच नको. अशा रितीनें तुमच्या पायामधें दोहोंकडून फास असलेली दोरी अडकते आहे पहा. (१२) वादी— दोषजन्यत्वाभाव हा कांही प्रमात्वाचा प्रयोजक नाही. चैतन्य केव्हांहि दोषजन्य नसतें. तें मुळांत जन्यच नाही, मग दोषजन्य तरी कसें असेल ? प्रमात्वाचें प्रयोजक दोषाजन्यवृत्त्यवच्छिन्नत्व हें आहे. कांही वृत्ति दोषजन्य असतात, कांही नसतात. पैकीं जी वृत्ति दोषजन्य नसेल ती जर चैतन्याचा अवच्छेद करील तर त्याला प्रमात्व असतें म्ह० तज्जन्य प्रतीति प्रमा असते. (१३) प्रकृत विषयप्रकाशकचैतन्याच्या ठिकाणीं तर प्रमात्वप्रयोजक दोषाजन्यवृत्त्यवच्छिन्नत्व नाही, म्हणून विषयाला सत्यत्व येत नाही. अर्थात् विषय मिथ्या असला आणि चैतन्य सत्य असलें (आहेच) तरी त्या चैतन्याला विषयाधिष्ठानत्व ठीक जमतें म्ह० विषय मिथ्या ठरतो म्हणूनच सत्यचैतन्याला अधिष्ठानत्व जमतें.

न विषयस्य सत्यत्वम् । अतो मिथ्याभूतविषयं प्रत्यधिष्ठानत्वं सत्याया दृशो युक्तम् । (१४) ननु- तात्त्विकसंबन्धासंभवे आध्यासिकसंबन्धकल्पनम् । स एव तु कुतः ? क्लृप्तसंयोगबाधे गुणगुणिनोः समवायवत्तदुभयबाधे तृतीयस्य संभवात् । (१५) न च तत्र मानाभावः, समवायवदनुमाध्यक्षयोः सत्त्वात् । (१६) तथाहि- 'परस्परासंयुक्तासमवेतविशेषणविशेष्यकविशिष्टधीर्विशेषणविशेष्यसंबन्धविषया, विशिष्टधीत्वात्, दण्डीति विशिष्टधीवत्', (१७) 'उक्ता जन्यप्रमा विशेषणविशेष्यसंबन्धनिमित्तिका, अबाधितजन्यविशिष्टधीत्वात्, संमतवत्', (१८) 'विमता धीः अबाधितविशेषणविशेष्यसंबन्धविषया, अबाधितविशिष्टधीत्वात्, दण्डीति विशिष्टधीवत्' । (१९) 'गोमांश्चैत्रः' इत्यादेरपि पक्षकुक्षिनिक्षेप एवेति न तत्र व्यभिचारशङ्का । तथा च

---

(१४) प्रतिवादी— तात्त्विकसंबंध संभवत नसेल तर आध्यासिकसंबंधाची कल्पना करायची. पण तात्त्विकसंबंधाचा असंभव कोठें आहे ? घटाचा भूतलाशीं संयोगसंबंध क्लृप्त आहे. आणि गुणाचा गुणीशीं संयोगसंबंधाचा बाध होतो म्हणून गुणगुणींचा संयोगभिन्न असा एक संबंध मानावा लागतो, त्याचें नांव समवाय. तेव्हां जसा संयोगभिन्न असा समवायसंबंध सिद्ध होतो तसा घटाचा चैतन्याशीं संयोग, समवाय या दोघांचाहि बाध होत असल्यानें तिसराच एक संबंध सिद्ध होईल असें म्हणणें संभवतें. पण तो तिसरा संबंध आध्यासिक नव्हे. (१५) या तिसऱ्या सत्यसंबंधाला प्रमाण नाही असें तर कांही म्हणतां येणार नाही. समवायाप्रमाणें अनुमा आणि अध्यक्ष म्ह० अनुमान आणि प्रत्यक्ष हीं प्रमाणें आहेत. घटाचें प्रत्यक्षज्ञान होतें, घटाचा ज्ञानाशीं असणारा संबंधहि सत्य आहे. (१६) आतां अनुमान. परस्पर–असंयुक्त–असमवेत–विशेषणविशेष्यक–विशिष्टधी म्ह० ज्या विशिष्टज्ञानामधें भासणाऱ्या विशेषणविशेष्यांचा संयोग नसतो आणि समवायहि नसतो असें 'ज्ञातो घटः' इत्याकारक विशिष्टज्ञान हा पक्ष. विशेषणविशेष्यसंबन्धविषयत्व म्ह० पक्षभूत विशिष्टज्ञानामधें विशेषणविशेष्यांचा कांहीतरी योग्य संबंध भासलाच पाहिजे हें साध्य. विशिष्टधीत्व हा हेतु. 'दण्डी' अशी विशिष्टधी दृष्टान्त. 'दण्डी' इत्याकारकज्ञान हें विशिष्टाचें ज्ञान आहे आणि त्याच्यामधें दंड हें विशेषण अन् पुरुष हें विशेष्य यांचा संयोगसंबंध भासतो. त्याप्रमाणेंच 'ज्ञातो घटः' हें ज्ञानहि असलें पाहिजे म्ह० ज्ञान आणि घट यांचा कांहीतरी संबंध असला पाहिजे. (१७) दुसरें अनुमान– परस्परासंयुक्त–असमवेत–विशेषणविशेष्यक–जन्यप्रमा हा पक्ष. प्रमा म्हटल्यानें भ्रमसाधारणज्ञान धरावयाचें नाही आणि जन्य म्हटल्यामुळें ईश्वरीयज्ञान धरावयाचें नाही. विशेषणविशेष्यसंबन्धनिमित्तकत्व म्ह० जन्यप्रमा विशेषण-विशेष्यांच्या संबंधामुळें उत्पन्न होते असें साध्य. अबाधित–जन्य–विशिष्टधीत्व हा हेतु. जन्यप्रमा बाधित नाही, जन्य आहे आणि ती विशिष्टविषयक धी आहे म्हणून ती विशेषणविशेष्यसंबंधनिमित्तक असली पाहिजे. संमतवत् म्ह० 'दण्डी' या विशिष्टधीप्रमाणें. (१८) तिसरें अनुमान– 'विमता धीः अबाधितविशेषण-विशेष्यसंबन्धविषया' म्ह० 'ज्ञातो घटः' या बुद्धीमधें भासणारा विशेषणविशेष्यांचा संबंध अबाधित असला पाहिजे. हेतु– कारण, ती बुद्धि अबाधित असून विशिष्टविषयक आहे. दृष्टान्त–जो बुद्धि अबाधित असून विशिष्टविषयक असते ती अबाधितसंबन्धविषयक असते, जशी 'दण्डी' इत्याकारक दण्डविशिष्टबुद्धि अबाधितसंयोगविषयक आहे. (१९) शंका— 'गोमान् चैत्रः' या ज्ञानावर तीन्ही अनुमानांचा व्यभिचार येतो. गो हें विशेषण असून चैत्र हें विशेष्य आहे. 'गोमान् चैत्रः' हें ज्ञान अबाधित असून विशिष्टविषयक आहे. प्रतिवादी— 'गोमान् चैत्रः' हें उदाहरण वरील अनुमानांच्या पक्षांच्या पोटांतच घालावयाचें आहे म्ह० 'गोमान् चैत्रः' हें ज्ञानहि पक्ष करून उक्त-हेतूनें अबाधितसंबन्धत्व सिद्ध करावयाचें आहे म्हणून व्यभिचाराची शंका संभवत नाही. तथाच या अनुमानांनीं विशेषणविशेष्यांचा संयोगसमवायांहून निराळा संबंध सिद्ध होतो. तात्पर्य, प्रत्यक्षानुमानांनीं संयोग-समवायांहून निराळाच संबंध सिद्ध होतो म्हणून

संयोगसमवायातिरिक्तसंबन्धसिद्धिः- (२०) इति चेत्, न। प्रथमे द्वितीये चार्थान्तरम्, आध्यासिकसंबन्धस्यैव विषयत्वेन निमित्तत्वेन चोपपत्तेः। द्वितीये परोक्षधीषु व्यभिचारश्च। (२१) तृतीये ब्रह्मज्ञानपर्यन्ताबाधितत्वेन सिद्धसाधनमेव। (२२) सर्वथा अबाधितधीविषयत्वे साध्ये साध्यवैकल्यम्। (२३) न च- तात्त्विकसंबन्धबाधे आध्यासिकसंबन्धसिद्धिः, तथा च संयोगसमवायातिरिक्ततात्त्विकसंबन्धबाधपर्यन्तं नाऽऽध्यासिकसंबन्धसंभावना, तथा च कथमर्थान्तरसिद्धसाधनसाध्यवैकल्यानीति- वाच्यम्, (२४) तात्त्विकसंबन्धस्य व्यापकानुपलब्ध्या बाधात्। (२५) तथाहि- तात्त्विकसंबन्धस्य व्यापको देशकालविप्रकर्षाभावः। स चातीतादिविषयकज्ञानादीनां नास्त्येवेति कथं तात्त्विकस्तेषां संबन्धः? (२६) न च- समवायवत् संबन्ध्यभावविप्रकर्षाघविरुद्धत्वेनैव तत्सिद्धिरिति- वाच्यम्, (२७) समवायस्यापि देशकालविप्रकृष्टयोः संबद्धव्यवहाराप्रयोजकत्वात्। न हि संबन्ध्यभावेऽपि सन् समवायोऽद्य नष्टं घटं श्वस्तनेन रूपेण विशिनष्टि।

आध्यासिकसंबंध नको. (२०) वादी— अनुमानांनीं तात्त्विकसंबंध सिद्ध होत नाही. पैकीं पहिल्या आणि दुसऱ्या अनुमानावर अर्थान्तर येतें. संयोगसमवायभिन्न असा एखादा संबंध मानावा लागतो इतकेंच त्यावरून ठरतें, पण आध्यासिकसंबंधालाच विषयत्व आणि निमित्तत्व मानल्यानें त्या अनुमानांचें काम भागतें. शिवाय, दुसऱ्या अनुमानामधें परोक्षज्ञानावर व्यभिचारहि येतो. परोक्षप्रमा अबाधितजन्यविशिष्टधी असते पण तिचें निमित्त विशेषणविशेष्यांचा संबंध नसतो. (२१) आणि तिसऱ्या अनुमानावर सिद्धसाधन येतें. त्या अनुमानाला अबाधितसंबंध पाहिजे. पण आम्ही ब्रह्मसाक्षात्कार होईपर्यंत विशेषणविशेष्यांचा संबंध अबाधित मानतोंच. (२२) आतां जर तिसऱ्या अनुमानामधें सर्वथा अबाधित म्ह० कालत्रयीं अबाधित अशी जी बुद्धि तद्विषयत्व साध्य असेल तर दृष्टांतीं साध्यवैकल्य येईल. 'दण्डी' या विशिष्टज्ञानाला कालत्रयाबाध्यत्व नाही. (२३) प्रतिवादी— तात्त्विकसंबंधाचा बाध होईल तेव्हां मग आध्यासिकसंबंध सिद्ध होणार. तथाच संयोगसमवायांहून भिन्न अशा तात्त्विकसंबंधाचा बाध होईपर्यंत आध्यासिकसंबंधाचें नांव काढूं नका. तो मुळींच संभवत नाही. तथाच अर्थान्तर, सिद्धसाधन आणि साध्यवैकल्य हे दोष कसे येतील? (२४) वादी— तात्त्विकसंबंधाचा बाध होण्याची वाट पहात बसायला नको आहे. व्यापकाची उपलब्धि नसल्यानें तात्त्विकसंबंधाचा बाध सहज सिद्ध होतो. (२५) म्हणजे असें- देश किंवा काल यांच्या विप्रकर्षाचा अभाव हा तात्त्विकसंबंधाचा व्यापक आहे. ज्यांचा व्यवहारदृष्टचा तात्त्विकसंबंध असतो त्यांचा देश किंवा काल भिन्न नसतो. विप्रकृष्ट म्ह० दूरचा किंवा भिन्न. पण अतीत-अनागत एतद्विषयकज्ञानस्थळीं देशकालांचा विप्रकर्षच असतो, विप्रकर्षाभाव नसतो. मग अतीतादिकांचा संबंध तात्त्विक कसा सिद्ध होईल? अतीतपदार्थ होऊन गेला आणि ज्ञान वर्तमानकाळीं आहे. (२६) प्रतिवादी— संबंधीचा नाश झाला तरी समवाय जसा नित्यच असतो तसाच अनुमानानें सिद्ध होणारा तिसरा संबंधीचा अभाव किंवा विप्रकर्ष यांच्याशीं विरोध न येईल अशा रितीनेंच सिद्ध करावयाचा. म्हणजे तो समवायासारखा नित्यच मानावयाचा म्हणाना! (२७) वादी— समवाय जरी नित्य मानला तरी तो ज्यांचा देश किंवा काल विप्रकृष्ट असतो अशा संबंधींच्या संबंधाचा जो व्यवहार त्याचा प्रयोजक नसतो म्ह० समवाय जरी नित्य असला तरी तो विप्रकृष्टसंबंधींचा संबंध नसतो. संबंधी नसला तरी समवाय असेल, पण तो आज फुटलेल्या घटाला उद्यांच्या रूपानें विशिष्ट करूं शकणार नाही. म्हणजे आज फुटलेल्या घटाशीं उद्यां उत्पन्न होणाऱ्या रूपाचा समवायसंबंध आहे असें म्हणतां येणार नाही. तात्पर्य, समवाय देखील संबंधींचा अभाव किंवा विप्रकर्ष यांच्याशीं अविरुद्ध नसतो. मग हा तिसरा संबंध तरी अविरुद्ध कसा ठरणार?

(२८) न चाऽऽध्यासिकत्वे संबन्धस्य साध्ये धर्मिग्राहकमानबाधः, विशिष्टबुद्धित्वेन प्रथमं तात्त्विकातात्त्विकसाधारणसंबन्धत्वस्यैव सिद्धेः। (२९) किंच, संबन्धग्राहक एव तात्त्विकसंबन्धव्यापकानुपलब्धिरूपबाधसहकृत आध्यासिकसंबन्धे पर्यवस्यति। अतो न धर्मिग्राहकबाधशङ्काऽपि। (३०) न च- एवं युतसिद्धयोरेव संयोगरूपसंबन्धदर्शनादयुतसिद्धिरपि समवायस्य बाधिका स्यादिति- वाच्यम्, (३१) युतसिद्धयोरपि क्वचित्संबन्धादर्शनेन युतसिद्धत्वस्य संबन्धाप्रयोजकत्वात्, (३२) 'यस्मिन् सत्यवश्यं संबन्धः स एव संबन्धस्य प्रयोजकः' इति समव्याप्तत्वाभावेन युतसिद्ध्यनुपलब्धेरबाधकत्वात्, (३३) 'यत्र संबन्धस्तत्रावश्यं युतसिद्धिः' इति विषमव्याप्तिकल्पनेऽपि मानाभावात्, अनुकूलतर्कादर्शनात्, (३४) देशकालविप्रकर्षाभाववतां तु सर्वेषां संबन्धदर्शनेन विप्रकर्षे तददर्शनेन च समव्याप्ततया प्रयोजकस्य देशकालविप्रकर्षाभावस्यानुपलब्धेः संबन्धबाधकत्वस्यावश्यमङ्गीकरणीयत्वात्। न हि प्रयोजकाभावे प्रयोज्यसंभवः। (३५) ननु- एवं ध्वंसादेरतीतादिना, मिथ्यात्वलक्षणान्तर्गतस्यात्यन्ताभावस्य प्रतियोगिना, शक्तेः शक्येन, अज्ञानस्याज्ञेयेन, इच्छाया इष्यमाणेन, व्यवहारस्य व्यवहर्तव्येन, वाक्यस्यार्थेन, 'वृत्तिरूपज्ञानस्य ज्ञेयेन संबन्धो न' इति त्वद्वाक्योक्तसंबन्धाभावस्य ज्ञानेनासंबन्धात् स्वन्यायस्वक्रियास्ववचनविरोधाः स्युः। न हि

---

(२८) प्रतिवादी-- संबंधाला आध्यासिकत्व सिद्ध करण्याच्या कामांत धर्मिग्राहकमानानें बाध येतो. धर्मी = संबंध. त्याचें ग्राहक म्ह० साधक मान म्ह० प्रमाण प्रत्यक्ष किंवा अनुमान. ज्या प्रमाणानें संबंध सिद्ध होतो त्याच प्रमाणानें संबंधाबरोबर तात्त्विकत्वहि सिद्ध होतें आणि त्यामुळें संबंधसाधकप्रमाणानें आध्यासिकत्वाचा बाध होतो. वादी-- 'ज्ञातो घटः' इत्यादिक बुद्धि विशिष्टविषयकबुद्धि आहे. त्यामुळें प्रथमतः जो संबंध सिद्ध होतो तो तात्त्विक अथवा अतात्त्विक असतो म्ह० त्या संबंधाचें प्रथमतः तात्त्विकत्व सिद्ध होत नाही आणि अतात्त्विकत्वहि सिद्ध होत नाही. तो तात्त्विक असेल किंवा अतात्त्विकहि असेल. अर्थात् तो संबंध अतात्त्विक मानला तरी धर्मिग्राहकमानबाध नाही. (२९) किंच, संबंधग्राहक प्रमाणच आध्यासिकसंबंधावर पर्यवसित होतें. कारण, तात्त्विकसंबंधाच्या व्यापक अशा देशकालविप्रकर्षाभावाची अनुपलब्धि एतद्रूप जो बाध त्याचें सहकार्य संबंधग्राहकप्रमाणाला असतें म्ह० धर्मिग्राहकमानाला तात्त्विकसंबंधव्यापकानुपलब्धीची जोड मिळाल्यामुळें आध्यासिकसंबंधच शेवटीं सिद्ध होतो. म्हणून धर्मिग्राहकमानकृतबाधाची शंका देखील नको.

(३०) प्रतिवादी-- घटभूतलांसारखीं जीं दोन द्रव्यें युतसिद्ध असतात म्ह० स्वतंत्रपणें राहूं शकतात त्यांचा संयोगसंबंध असतो असें दिसतें. त्यावरून अयुतसिद्धि म्ह० युतसिद्धत्वाची अनुपलब्धि देखील समवायाची ('संयोगस्य' असें मुळामध्यें क्वचित् पाठांतर आहे) बाधक मानावी लागेल. (३१) युतसिद्धपदार्थांचाहि कांही ठिकाणीं संबंध झालेला दिसत नाही म्हणून युतसिद्धत्व हें मुळीं संबंधाचें प्रयोजकच नाही. (३२) 'जो असल्यास संबंध अवश्य असतो तोच संबंधाचा प्रयोजक असतो' अशी युतसिद्धत्वाची संबंधाशीं समव्याप्ति नसल्यानें युतसिद्धीची अनुपलब्धि बाधक नाही. (३३) 'जेथें संबंध असतो तेथें युतसिद्धि अवश्य असते' अशी विषमव्याप्ति मानण्यालाहि कांही प्रमाण नाही. कारण, अनुकूलतर्क मिळत नाही. (३४) ज्यांचा देशकालविप्रकर्ष नसतो त्यांचा संबंध असतो असें दिसतें, उलट विप्रकर्ष असला तर संबंध दिसत नाही. म्हणून देशकालविप्रकर्षाभावाची संबंधाशीं समव्याप्ति आहे म्हणून प्रयोजक असलेल्या देशकालविप्रकर्षाभावाची अनुपलब्धि संबंधाची बाधक असते असें अवश्य स्वीकारलें पाहिजे. प्रयोजक नसल्यास प्रयोज्य असणें संभवत नाही.

(३५) प्रतिवादी-- देशकालविप्रकर्ष जर संबंधाचा बाधक असेल तर ध्वंसप्रागभावांचा अतीतानागतांशीं संबंध नसतो असें मानावें लागेल. तसेंच मिथ्यात्वाच्या लक्षणामध्यें घटक असलेल्या

ज्ञाने ज्ञेयमिव प्रतियोग्यादिकमभावादावध्यस्तम्- (३६) इति चेत्, न । यद्यप्युक्तन्यायसाम्येन ध्वंसादीनां स्वप्रतियोग्यादिभिस्तात्त्विकः संबन्धो नास्त्येव, अध्यासोऽपि न ज्ञानज्ञेयन्यायेन, उभयोरपि मिथ्यात्वात्; (३७) तथापि प्रतीयमानं प्रतियोग्यनुयोगिभावादिकं सर्वथा न निराकुर्मः, (३८) किंतु तात्त्विकाध्यासाभ्यां भिन्नमेव ज्ञेयकुक्षिनिक्षिप्तत्वात् मिथ्याभूतमङ्गीकुर्मः । (३९) स च संयोगादिवदतिरिक्तो वा स्वरूपं वा पराङ्गीकृतपदार्थान्तर्गतो वा तदतिरिक्तो वेत्यस्यां काकदन्तपरीक्षायां न नो निर्बन्धः । (४०) न च मिथ्यात्वसिद्धेः प्राक् तदसिद्ध्या अन्योन्याश्रयः; (४१) दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्त्या ज्ञेयमात्रस्याऽऽध्यासिकत्वे सिद्धे तन्मध्यपतितस्य प्रतियोग्यभावादिसंबन्धस्यापि मिथ्यात्वम्, न तु प्रतियोग्यभावादिसंबन्धमिथ्यात्वसिद्ध्यनन्तरं दृश्यमिथ्यात्वसिद्धिः । इति व्यवहारोपयुक्तसंबन्धसामान्यस्याप्रतिक्षेपान्न स्ववचनादिविरोधः । (४२) तदुक्तं खण्डनकृद्भिः- 'बाधेऽदृढेऽन्यसाम्यात् किं दृढे तदपि बाध्यताम् । क ममत्वं मुमुक्षूणामनिर्वचनवादिनाम् ॥' इति ।

अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगीशीं, शक्तीचा शक्यार्थाशीं, अज्ञानाचा अज्ञेयाशीं, इच्छेचा इष्यमाण पदार्थाशीं, व्यवहाराचा व्यवहरणीय पदार्थाशीं आणि वाक्याचा वाक्यार्थाशीं संबंध नसतो असें म्हणावें लागेल. त्यामुळें स्वोक्तन्यायाशीं विरोध येणार. 'अन्तःकरणवृत्तिरूप ज्ञानाचा ज्ञेयाशीं संबंध नाही' या तुझ्या (वादीच्या) वाक्यानें सांगितलेल्या संबंधाभावाचा ज्ञानाशीं संबंध नसतो असें मानावें लागेल. त्यामुळें स्वक्रिया आणि स्ववचन यांच्याशीं विरोध येतो. ज्ञानावर जसा ज्ञेयाचा अध्यास असतो तसा अभाव, शक्यार्थ इत्यादिकांवर प्रतियोगी, शक्ति इत्यादिकांचा अध्यास असतो असें तर कांही मानतांच येणार नाही. (३६) वादी— 'देशकालविप्रकर्ष संबंधाचा बाधक असतो' या उक्तन्यायानें ध्वंसादिकांचा प्रतियोगी इत्यादिकांशीं तात्त्विक संबंध नसतो हें खरें, आणि 'ज्ञानावर ज्ञेयाचा अध्यास असतो' या न्यायानें ध्वंसादिकावर प्रतियोग्यादिकांचा अध्यास नसतो हेंहि खरें. कारण, ध्वंसादिक आणि प्रतियोग्यादिक दोन्ही मिथ्याच असतात. (३७) तथापि त्यांचा प्रतियोगि-अनुयोगिभावासारखा जो संबंध प्रतीत होत असतो त्याचें आम्ही सर्वतोपरी निराकरण करतों असें नाही. लोकप्रसिद्ध प्रतियोगिता, अनुयोगिता, विषयता इत्यादि संबंध आम्ही मानतोंच. (३८) परंतु ते मिथ्याभूत आहेत एवढेंच आमचें म्हणणें म्ह० ते तात्त्विकसंबंध नव्हेत आणि ध्वंसादिकांवर प्रतियोग्यादिकांचा अध्यासहि नाही. पण ते सगळे पदार्थ ज्ञेयाच्या पोटांत पडतात म्हणून प्रतियोगितादिक संबंध मिथ्या आहे एवढेंच आमचें म्हणणें. (३९) आतां तो प्रतियोगितादिक संबंध संयोगसमवायांसारखा स्वतंत्र आहे कीं संबंधिस्वरूपभूतच आहे, तार्किकांनीं मानलेल्या पदार्थांपैकींच आहे कीं त्यांच्याहून निराळा पदार्थान्तरभूत आहे या गोष्टींवर आमचा भर नाही. तो विचार करावयाचा म्हणजे काकदन्तपरीक्षा करणें आहे. (४०) शंका— पण अन्योन्याश्रय येतो. मिथ्यात्व सिद्ध होण्यापूर्वी आध्यासिकसंबंध सिद्ध होत नाही आणि आध्यासिकसंबंध सिद्ध झाल्यावांचून मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही. (४१) वादी— दृक्दृश्यांचा इतर कोणताहि संबंध सिद्ध होत नसल्यानें ज्ञेयमात्राचा आध्यासिकसंबंध सिद्ध होतो. म्हणून त्याच्या पोटांतील प्रतियोगि-अभावादिकांचा लोकप्रसिद्ध संबंधहि मिथ्या आहे असें ठरतें, परंतु प्रतियोगि-अभावादिकांच्या संबंधाचें मिथ्यात्व ठरल्यावर दृश्याच्या मिथ्यात्वाची सिद्धि होते असें नव्हे. म्हणून अन्योन्याश्रय नाही. आणि व्यवहाराला उपयोगी पडणाऱ्या सामान्यसंबंधाचा प्रतिक्षेप म्ह० निषेध आम्ही करीत नाही. म्हणून स्ववचन, स्वक्रिया किंवा स्वन्याय यांच्याशीं विरोध येत नाही. (४२) या विषयीं खंडनकारांनीं म्हटलें आहे (चौखंबा पृ. ५००)— जर बाध पक्का नसेल तर इतराशीं साम्य दाखविण्याचें काय फळ? म्ह० 'ज्ञायज्ञेये तात्त्विकसंबन्धयुक्ते, विशिष्टप्रमाविषयत्वात्, प्रतियोग्यभावादिवत्' अशा प्रतियोग्यभावादिकांशीं साम्य दाखविणाऱ्या अनुमानाचा काय उपयोग ? बाध जर पक्का असेल तर प्रतियोग्यभावादिकांच्या संबंधाचाहि बाधच करावा. शंका—

(४३) न चादृढत्वं बाधस्य, व्यापकानुपलब्धिरूपतर्कस्योक्तत्वात्, स्वक्रियादिविरोधरूपप्रतिकूलतर्कस्य परिहृतत्वाच्च । (४४) अत एव न जातिवादिसाम्यम्, तेन हि नियमसापेक्षानित्यत्वसाधककृतकत्वादौ नियमानपेक्षदर्शनमात्रेण रूपवत्त्वादिकमापाद्यते, न त्वस्माभिस्तथा नियमनिरपेक्षेण साहचर्यमात्रेण किंचिदापाद्यते । (४५) न च- एवं ज्ञानज्ञेययोरपि प्रतियोग्यभावादिसमकक्ष्य एव संबन्धोऽस्त्विति- वाच्यम्, परस्पराध्यासात्मकसंबन्धासंभवेनैव संबन्धान्तरकल्पनात्, तत्संभवे तस्यैव संबन्धत्वात् । (४६) न च- अज्ञानविषयस्य ब्रह्मणो विषयिण्यज्ञानेऽनध्यासेन विषयस्य विषयिण्यध्यासनियमो न सिद्ध इति- वाच्यम्, (४७) एवं नियमानभ्युपगमात् । किंतु ज्ञानाज्ञानयोरध्यास एव विषयेण संबन्धः । स च ज्ञाने ज्ञेयस्याज्ञेये चाज्ञानस्याध्यासादुपपद्यते । अत एवाऽऽध्यासिकसंबन्धव्यतिरेकप्रदर्शने 'अज्ञानस्याज्ञेयेन' इत्यनुदाहरणम् । (४८) ननु- श्रवणादीनां चरमसाक्षात्कारान्तानां स्वविषयेण ब्रह्मणा संबन्धानुपपत्तिः; न हि श्रवणादौ साक्षात्कारे वा ब्रह्माध्यस्तम्- (४९) इति चेत्, न; साक्षात्कारो हि वृत्तिर्वा तदभिव्यक्तचैतन्यं वा? आद्ये

सगळयाचाच बाध केल्यावर आमच्या घरादारांची वाट काय? आमची त्यांच्यावर किती ममता आहे! तुम्हीं तर सगळयालाच मिथ्या म्हणता!! उत्तर-- तुमची ममता असेल, पण मुमुक्षूंची ममता कशावरहि नसते. ते अनिर्वचनीयवादी असतात. (४३) शंका-- पण संबंधाचा बाध दृढ नाही. वादी-- बाध दृढ आहे. व्यापकानुपलब्धिरूप तर्क आम्हीं पूर्वी दिला आहे. देशकालविप्रकर्षाभावाची अनुपलब्धि म्ह० देशकालविप्रकर्ष संबंधाचा बाधक आहे म्हणून बाध दृढ आहे. आणि स्वक्रियाविरोध किंवा स्ववचनविरोध असलेल्या आध्यासिकसंबंधाला प्रतिकूल असलेल्या तर्काचा परिहारहि केला आहे. (४४) म्हणूनच आमच्यावर जातिवादीचें साम्य येत नाही. कृतकत्व हें अनित्यत्वाचें साधक आहे, पण त्याला वास्तविक नियमाची म्ह० व्याप्तीची अपेक्षा असते. असें असून जातिवादी नियमाची म्ह० व्याप्तीची अपेक्षा न करतां साहचर्य दिसतें म्हणूनच केवळ रूपवत्त्वादिकाची सिद्धि तात्त्विकसंबंधानें करीत असतो. आम्ही तसें करीत नाही. नियमनिरपेक्ष अशा नुसत्या साहचर्यावरून आम्ही कांही सिद्ध करीत नाही. (४५) प्रतिवादी-- व्याप्तिसापेक्ष साहचर्यदर्शनानें जर सिद्ध करावयाचें तर ज्ञानज्ञेयांचा संबंधहि प्रतियोगि-अभाव इत्यादिकांच्या संबंधाशीं समकक्ष्य म्ह० तुल्य, अर्थात् लोकसिद्ध असाच मानावा. वादी-- प्रतियोग्यभावादिकांच्या उदाहरणामधें परस्पराध्यासात्मकसंबंध संभवत नाही म्हणून निराळया प्रतियोगितादिरूप संबंधाची कल्पना करावी लागते. पण जेथें अध्यासात्मक संबंध संभवत असेल तेथें त्या अध्यासालाच संबंधत्व मानावें.

(४६) प्रतिवादी-- 'विषयाचा विषयीवर अध्यास असतो' असा नियम सिद्ध होत नाही. अज्ञानाचा विषय ब्रह्म आहे, पण विषयी जें अज्ञान त्याच्यावर ब्रह्माचा अध्यास नाही. (४७) वादी-- 'विषयाचा विषयीवर अध्यास असतो' असा नियम आम्ही मानीत नाही. किंतु ज्ञान आणि अज्ञान यांचा स्वविषयाशीं अध्यासात्मकसंबंध असतो असें आम्ही म्हणतों. आतां तो अध्यासात्मकसंबंध ज्ञानाच्या ठिकाणीं ज्ञेयाचा आणि अज्ञेयाच्या ठिकाणीं अज्ञानाचा अध्यास असल्यामुळें उपपन्न होतो. पण ज्ञेयाच्या ठिकाणीं ज्ञानाचा किंवा अज्ञानाच्या ठिकाणीं अज्ञेयाचा अध्यास नसतो. यावरून प्रतिवादीनें आध्यासिकसंबंधाहून निराळा तात्त्विकसंबंध सिद्ध होतो असें दाखवीत असतां 'अज्ञानाचा अज्ञेयाशीं' असें जें उदाहरण दिलें आहे तें उदाहरणच होऊं शकत नाही. कारण, अज्ञानावर अज्ञेयाचा अध्यास नसतो पण अज्ञेयावर अज्ञानाचा अध्यास असतो.

(४८) प्रतिवादी-- श्रवणापासून चरमसाक्षात्कारापर्यंतच्या ज्ञानांचा स्वविषय असलेल्या ब्रह्माशीं संबंध जमत नाही. कारण, श्रवणमननादिकांवर किंवा चरमसाक्षात्कारावर ब्रह्म अध्यस्त नसतें. (४९) वादी-- साक्षात्कार म्ह० वृत्ति कीं वृत्तीमधें अभिव्यक्त चैतन्य? साक्षात्कार म्ह० वृत्ति असा पहिला पक्ष धरला तर अन्तःकरणवृत्ति ब्रह्मावर अध्यस्त

तस्याः ब्रह्मण्यध्यस्तत्वेनाज्ञानाज्ञेययोरिव संबन्धोपपत्तेः । (५०) अत एव श्रवणादिनाऽपि मानसक्रियारूपेण न संबन्धानुपपत्तिः । (५१) द्वितीये तु अभेदेन संबन्धानुपयोगात् तत्संबन्धानुपपत्तिर्न दोषाय । (५२) अत एव– चरमसाक्षात्कारस्य ब्रह्मण्यध्यस्तत्वात् यदि तद्विषयत्वं तदा घटसाक्षात्कारस्यापि ब्रह्मण्यध्यस्तत्वात् तद्विषयत्वापत्तिः– इति निरस्तम्, (५३) घटसाक्षात्कारस्य घटाभिव्यक्तचैतन्यरूपत्वे ब्रह्मण्यनध्यासात्, वृत्तिरूपत्वे तस्याः ब्रह्मण्यध्यासेऽपि नाधिष्ठानभूतब्रह्मणो विषयत्वम्, ब्रह्मविषयताप्रयोजकस्याध्यासविशेषस्य तत्राभावात्, तस्य च फलबलकल्प्यत्वात् । न हि चरमवृत्तौ ब्रह्माकारतावदत्रापि साऽनुभूयते । (५४) इच्छेष्यमाणयोस्तु ज्ञानद्वारक एव संबन्ध इति न पृथक्संबन्धापेक्षा । (५५) न च– ज्ञाने संनिकर्षाधीनस्येव स्मृतावनुभवाधीनस्येवेच्छायां ज्ञानाधीनस्य विषयसंबन्धस्यानुभवात् संनिकर्षादिभ्यो भिन्न इव ज्ञानात् भिन्न एव संबन्धो वक्तव्य इति– वाच्यम्, (५६) संबन्धानुभवस्य ज्ञानद्वारकसंबन्धेनाप्युपपत्तेरतिरिक्तसंबन्धकल्पने मानाभावात्, ज्ञानाधीनसंबन्धान्तरस्याननुभवात् । (५७) ज्ञाने त्विन्द्रियसंनिकर्षादिना न संबन्धानुभवोपपत्तिः, इन्द्रियसंनिकर्षादीनामतीन्द्रियत्वेन तेषामनुमित्यादिनो-

---

असल्यानें अज्ञान–अज्ञेयांच्या प्रमाणें वृत्ति आणि ब्रह्म यांचा संबंध उपपन्न होतो. (५०) अन्तःकरणवृत्तीचा ब्रह्मावर अध्यास असल्यामुळें मानसक्रियारूप असलेल्या श्रवणमनननिदिध्यासनांचा ब्रह्माशीं संबंध जमत नाही असें नाही. आध्यासिकसंबंध जमतो. (५१) आतां साक्षात्कार म्ह० वृत्तीमधें अभिव्यक्त होणारें चैतन्य हा दुसरा पक्ष धरला तर वृत्त्यभिव्यक्तचैतन्याचा ब्रह्माशीं अभेद असल्यानें संबंधाचा कांहीच उपयोग नाही. म्हणून साक्षात्काराचा ब्रह्माशीं संबंध न जमणें हा दोष नव्हे. (५२) शंका—चरमसाक्षात्कार ब्रह्माच्या ठिकाणीं अध्यस्त असल्यानें जर साक्षात्काराला ब्रह्मविषयकत्व मानावयाचें असेल तर घटाचा साक्षात्कार देखील ब्रह्माच्याच ठिकाणीं अध्यस्त असल्यानें घटसाक्षात्कारालाहि ब्रह्मविषयकत्व मानावें लागेल. वादी— या शंकेचा निरास पुढील युक्तीनेंहि होतो. (५३) घटाचा साक्षात्कार जर घटाभिव्यक्तचैतन्यरूप मानला तर घटाभिव्यक्तचैतन्याचा ब्रह्मावर अध्यास नसतो म्हणून शंकित आपत्ति येत नाही. आतां साक्षात्कार वृत्तिरूप मानला तर वृत्तीचा अध्यास ब्रह्मावर असतो हें खरें, तथापि अधिष्ठान असलेल्या ब्रह्माला वृत्तिविषयत्व येत नाही. कारण, जो अध्यासविशेष म्ह० तादात्म्याध्यास वृत्तीच्या ब्रह्मविषयतेचा प्रयोजक असतो तो साक्षात्कारस्थळीं नसतो. विषयताप्रयोजक अध्यास आहे कीं नाही हें फलबलकल्प्य आहे म्ह० फळावरून त्याची कल्पना करावयाची असते. परंतु घटसाक्षात्काराला फलबल नाही. कारण, चरमवृत्ति ब्रह्माकार आहे असा अनुभव आहे, तसा घटसाक्षात्काराला ब्रह्माकारतेचा अनुभव नाही. (५४) आतां इच्छा आणि इष्यमाण म्ह० ज्याची इच्छा तें यांचा साक्षात् संबंध नसून ज्ञानाच्या द्वारानें असतो म्ह० इच्छेचा इष्यमाणाशीं संबंध स्वजनक ज्ञानच होय. म्हणून इच्छेचा इष्यमाणाशीं पृथक् संबंध असण्याची आवश्यकताच नाही. (५५) प्रतिवादी— जसा ज्ञानाच्या ठिकाणीं विषयसंबंध संनिकर्षप्रयुक्त असतो आणि स्मृतीच्या ठिकाणीं विषयसंबंध अनुभवप्रयुक्त असतो असा अनुभव आहे तसा इच्छेच्या ठिकाणीं विषयसंबंध ज्ञानप्रयुक्त असतो असाहि अनुभव आहे. म्हणून जसा ज्ञानाशीं विषयाचा संबंध संनिकर्षादिकांहून निराळा मानावा लागतो तसा इच्छेचा इष्यमाणविषयाशीं संबंध ज्ञानाहून भिन्नच मानायला पाहिजे. (५६) वादी— इच्छेचा इष्यमाणाशीं संबंध अनुभवसिद्ध आहे हें खरें, परंतु त्या अनुभवाची उपपत्ति ज्ञानद्वारा संबंध मानला तरी लागते. म्हणून ज्ञानभिन्नसंबंधाची कल्पना करण्याला प्रमाण नाही आणि ज्ञानाधीन अशा ज्ञानभिन्नसंबंधाचा अनुभवहि नाही. (५७) ज्ञानाशीं विषयाच्या संबंधाचा जो अनुभव आहे त्याची उपपत्ति इन्द्रियसंनिकर्षादिकानें लागत नाही. कारण, इन्द्रिय किंवा इन्द्रियसंनिकर्ष हे अतीन्द्रिय असतात, इन्द्रिय-

पस्थितिं विनैव 'घटज्ञानम्' इत्यादिसंबन्धानुभवात् । (५८) स्मृतौ तु अनुभवाधीनसंबन्धस्य शङ्कैव नास्ति, अनुभवस्य तदानीमसत्त्वात्, उभयोरपि ज्ञानत्वेन तुल्यवदेव संबन्धसंभवाच्च । (५९) न च- समूहालम्बनजन्यैकविषयेच्छायामुभयविषयत्वापत्तिः, जनकज्ञानस्योभयविषयत्वादिति- वाच्यम्, अतिरिक्तसंबन्धपक्षेऽपि तुल्यत्वात् । (६०) अथैकविषयावच्छेदेनैव ज्ञानस्य जनकत्वात् नोभयविषयत्वम्, समं ममापि, जनकज्ञाने जनकतावच्छेदकविषयत्वस्यैव संबन्धत्वात् । (६१) न च नित्येश्वरेच्छाया विषयत्वसंबन्धानुपपत्तिः, तस्याः अस्माभिरनङ्गीकारात्, तार्किकाणामपि तत्साधकमानबलेन विलक्षणसंबन्धकल्पनेऽपि जन्यज्ञानजन्येच्छयोरुक्तप्रकारेणैव विषयताभ्युपगमात् । (६२) न च- पुत्रादिधीजन्यसुखादेः पुत्रादिविषयत्वापत्तिः, इच्छान्यायादिति -वाच्यम्, (६३) वैषम्यात् । ज्ञानस्य समानत्वेऽपि इच्छादावेव सविषयत्वप्रतीतिः, न तु सुखादौ, वस्तुस्वाभाव्यात्, (६४) त्वयाऽप्यस्यैवार्थस्य वक्तव्यत्वात् । अन्यथा स्फटिके जपा-

---

जन्यज्ञानविषय नसतात. त्यामुळें इन्द्रियसंनिकर्षाचा प्रत्यक्षरूप अनुभव नाही. आणि इन्द्रियसंनिकर्षाची उपस्थिति अनुमानानें झाली नाही तरी देखील ज्ञानाशीं घटाच्या संबंधाचा 'घटज्ञानम्' इत्याकारक अनुभव येत असल्यामुळें अनुमित्यादिरूप अनुभव नाही. (५८) स्मृतीच्या संबंधानें अनुभवाधीन संबंध असेल अशी शंका येण्याचें कारणच नाही. कारण, अनुभव स्मृतिकालीं नाही व स्मृति आणि अनुभव दोन्ही ज्ञानेंच असल्यानें दोहोंमधें विषयाचा संबंध सारखाच संभवतो. (५९) शंका-- 'घटः इष्टसाधनम्, पटो मेयः' असें समूहालम्बन आहे. त्यापासून जी घटाची इच्छा झाली त्या इच्छेला घटपटोभयविषयत्व मानण्याची आपत्ति येते. कारण, त्या इच्छेचें जनक समूहालंबन असून तें उभयविषयक आहे. वादी-- जनकज्ञान आणि विषय यांच्या संबंधाहून इच्छा आणि विषय यांचा संबंध निराळा मानला तरी हा दोष सारखाच येणार आहे. म्हणून निराळा संबंध मानूं नये. (६०) शंका-- ज्ञान एकविषयावच्छेदानेंच म्ह० घटविषयावच्छेदानेंच इच्छेचें जनक होईल. कारण, ज्या विषयावर इष्टसाधनत्वप्रकारतानिरूपितविशेष्यता असते त्या विषयाच्या अवच्छेदानेंच ज्ञान विशेष्यतासंबंधानें इच्छेचें जनक असतें. म्हणून उक्त समूहालम्बनस्थळीं इच्छेला घटविषयकत्वच येणार, उभयविषयकत्व येत नाही. वादी-- मग तें मलाहि सारखेंच लागूं आहे. मी तरी जनकज्ञानाच्या ठिकाणीं जनकतावच्छेदक असें जें विषयत्व त्यालाच संबंध म्हणत आहे. (६१) शंका-- ईश्वरेच्छा नित्य असल्यानें तिचा ज्ञानद्वारा विषयाशीं विषयत्वरूपसंबंध जमत नाही. वादी-- नित्य अशी ईश्वरेच्छा आम्ही मानीत नाही. आतां तार्किकांच्या मतानें नित्येश्वरेच्छासाधक जें अनुमानादि प्रमाण त्याच्या बळावर ईश्वरेच्छेचा विषयाशीं ज्ञानाहून विलक्षण असा संबंध मानतां येत असला तरी जन्य ज्ञान आणि जन्य इच्छा यांची विषयता [पूर्वीं आम्हीं सांगितलेल्या पद्धतीनेंच मानलेली आहे. एवंच इच्छेचा विषयाशीं संबंध ज्ञानद्वाराच मानावयाचा.

(६२) शंका-- पुत्रभार्यादिक इष्ट विषयांचें ज्ञान झाल्यामुळें जें सुख होतें त्यालाहि पुत्रादिविषयकत्व इच्छान्यायानें मानावें लागेल. इच्छेला जर ज्ञानद्वारा सविषयकत्व तर सुखालाहि ज्ञानद्वारा सविषयकत्व मानावें. (६३) वादी-- इच्छा आणि सुख यांमधें फार वैषम्य आहे. दोहीकडे ज्ञान सारखेंच आहे म्ह० ज्ञानजन्यत्व सारखेंच आहे, परंतु इच्छादिकांनाच सविषयकत्वाची प्रतीति येते, सुखादिकांना येत नाही. त्यांचा तसाच स्वभाव आहे. ज्ञान, इच्छा, कृति हे पदार्थ सविषयक असतात, पण सुखदुःखादिक सविषयक नसतात ही गोष्ट स्वभावसिद्ध आहे. (६४) आणि तुम्हांलाहि (प्रतिवादीलाहि) तसेंच मानलें पाहिजे. न मानल्यास जपाकुसुमाच्या सांनिध्यामुळें स्फटिकाच्या ठिकाणीं जसा रक्तिमा भासतो तसा मातीच्या ढिखळाच्या ठिकाणीं देखील मानावा लागेल. म्हणून अशा ठिकाणीं स्वभाववादच मानावा.

कुसुमसंनिधानाल्लौहित्यवल्लोष्टेऽप्यापद्येत । (६५) अथ धर्मे तात्पर्यस्यानध्यासात्तात्पर्यसंबन्धो न स्यात्, न; तात्पर्यं हि तत्प्रतीत्युद्देश्यकत्वम्, प्रतीतेश्च ज्ञेयान्तरेणेव धर्मेणापि संबन्धोऽध्यास एव, प्रतीतिद्वारा च धर्मतात्पर्ययोः संबन्ध इत्यनुपपत्त्यभावात् । (६६) न च- ज्ञानस्य प्रकाशत्वेन प्रदीपसाम्येऽपि आन्तरत्वेन तद्वैलक्षण्यमङ्गीकर्तव्यम्; अत इच्छादिवद्विप्रकृष्टेनापि संबन्धः स्यात्, अन्यथा प्रदीपवदेवाऽऽध्यासिकसंबन्धोऽपि न स्यात्, परोक्षवृत्तौ विप्रकृष्टसंबन्धदर्शनाच्चेति- वाच्यम्, (६७) देशकालविप्रकर्षाभावस्य संबन्धसामान्यप्रयोजकत्वे संभवत्यान्तरप्रतियोगिकसंबन्धभिन्नसंबन्ध एवास्य प्रयोजकत्वमिति कल्पनाबीजाभावात् । (६८) इच्छायास्तु नेष्यमाणेन साक्षात्संबन्धः, किंतु ज्ञानद्वारकः परम्परासंबन्ध एवेत्युक्तम् । (६९) परोक्षस्थले तु यद्यप्यधिष्ठानचैतन्येन साक्षादेव संबन्धः, तथापि विषयाकारवृत्त्या साक्षात्संबन्धाभावात् वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्येन विषयस्य परम्परासंबन्ध एव । (७०) ननु- तवापि मते ज्ञेयस्य न स्वज्ञानेऽध्यस्तत्वनियमः, अनध्यस्तस्य तुच्छस्य पञ्चमप्रकारत्वपक्षे अविद्यानिवृत्तेः भावाद्वैतपक्षे अभावस्य दृग्रूपत्वेऽपि स्वज्ञानेऽनध्यासात्, (७१) अपरोक्षैकरसे ब्रह्मण्यध्यस्तस्य व्यावहारिकस्यातीतादेः

---

(६५) शंका— धर्माशीं वैदिकवाक्याच्या तात्पर्याचा संबंध असतो. परंतु धर्मावर तात्पर्याचा अध्यास नसतो म्हणून तात्पर्याचा संबंध मानतां येणार नाही. आध्यासिकसंबंध मानण्याला ही अडचण आहे. वादी— ही अडचण नाही. तत्प्रतीत्युद्देश्यकत्व हें तात्पर्याचें लक्षण आहे. धर्माचें ज्ञान व्हावें असा वेदवाक्याचा उद्देश असतो. वेदवाक्याचें धर्मावर तात्पर्य आहे म्ह० वेदवाक्य धर्मप्रतीति–उद्देश्यक असतें. प्रतीतीचा घटादिकांशीं जसा अध्यासात्मक संबंध असतो तसा धर्माशीं देखील अध्यासात्मकच संबंध असतो आणि प्रतीतीच्या द्वारानेंच धर्म आणि तात्पर्य यांचा संबंध कळतो. म्हणून अनुपपत्ति येत नाही.

(६६) शंका— ज्ञान प्रकाशरूप असल्यानें तें जरी दिव्यासारखेंच प्रकाशक आहे तरी दिवा बाह्य आहे आणि ज्ञान आंतील आहे म्हणून ज्ञानाचें दिव्यापेक्षां वैलक्षण्य मानलें पाहिजे. म्हणून ज्ञानाचा इच्छा, कृति यांच्याप्रमाणें विप्रकृष्ट म्ह० दूरच्या विषयाशीं देखील संबंध मानला पाहिजे. विप्रकृष्टाशीं संबंध न मानल्यास दिव्याचा विषयाशीं जसा आध्यासिकसंबंध नसतो तसा ज्ञानाचाहि विषयाशीं आध्यासिकसंबंध मानतां येणार नाही. वृत्ति परोक्ष असल्यास तिचा विप्रकृष्टाशींच संबंध असतो हें सिद्धच आहे. (६७) वादी— जर देशकालविप्रकर्षाभावाला संबंधसामान्याचें प्रयोजकत्व संभवतें आहे तर 'आन्तरप्रतियोगिकसंबंधाहून म्ह० आंतील ज्ञानाच्या संबंधाहून भिन्न संबंध असेल तेथेंच देशकालविप्रकर्षाभावाला संबंधप्रयोजकत्व असतें' अशी कल्पना करण्याला कांही बीज नाही. बीज म्ह० कारण किंवा उपपत्ति. (६८) आतां इच्छेचा इष्यमाणविषयाशीं साक्षात् संबंध नसतो, तर ज्ञानद्वारा परंपरासंबंध असतो हें आम्हीं पूर्वीं सांगितलेंच आहे. (६९) आतां परोक्षस्थळीं विषयाचा अधिष्ठानचैतन्याशीं जरी साक्षात् संबंध असला तरी विषयाकार वृत्तीशीं साक्षात् संबंध नसतो म्हणून वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्याशीं विषयाचा परंपरासंबंधच आहे असें सिद्ध होतें.

(७०) प्रतिवादी— ज्ञेयाचा ज्ञानावर अध्यास असतो म्हणून ज्ञानाशीं ज्ञेयाचा अध्यासात्मक संबंध मानावयाचा असें तुमचें म्हणणें. परंतु ज्ञेयाचा स्वज्ञानावर अध्यास असतो असा तुमच्या मतीं देखील नियम नाही. कारण, वंध्यापुत्रासारख्या तुच्छाचा अध्यास नसतोच. अविद्यानिवृत्ति सत्– असत्– सदसत्– अनिर्वचनीय यांच्याहून पांचव्याच प्रकारची असते या पक्षीं अविद्यानिवृत्तीचा ब्रह्मावर अध्यास नसतो. भावाद्वैतपक्षीं अभाव जरी ज्ञानरूपच मानावयाचा असला तरी त्याचा स्वीयज्ञानावर अध्यास नसतो. (७१) व्यावहारिक, अतीत, अनागत घटादि पदार्थ आणि गुरुत्वासारखे नित्य अतीन्द्रिय पदार्थ हे जरी

नित्यातीन्द्रियस्य च परोक्षानुभवरूपे स्वज्ञानेऽनध्यासात्, स्मर्यमाणस्य च स्मृतिरूपे स्वज्ञानेऽनध्यासात्, (७२) प्रातिभासिकस्य च प्रातिभासिके स्वज्ञानेऽनध्यासात्, त्वन्मते भ्रमरूपज्ञानस्यापि कल्पितत्वात् - (७३) इति चेत्, मैवम्, तुच्छस्याज्ञेयत्वेन ज्ञाने अध्यासाभावात्। ज्ञेयस्य हि ज्ञानेऽध्यासः, तुच्छस्य तु न ज्ञेयतेत्यग्रे वक्ष्यते। (७४) पञ्चमप्रकाराविद्यानिवृत्तेरपि प्रतियोग्यधिकरणे ध्वंसस्यापि तत्र वृत्तेरवश्यंभावात् अध्यास एव संबन्धः। (७५) वस्तुतस्त्वविद्यानिवृत्तेः पञ्चमप्रकारत्वं च भावाद्वैतं चानभ्युपगमपराहतम्। यथा चाविद्यानिवृत्तेर्ब्रह्मरूपत्वं सर्वाद्वैतं च तथोपरिष्टाद्वक्ष्यते। (७६) अपरोक्षैकरसे ब्रह्मण्यध्यस्तस्यातीतादेरनुमित्यादिरूपज्ञाने अनध्यासेऽपि यस्मिंश्चैतन्ये तदध्यस्तं तदेव चैतन्यमनुमित्यादिरूपवृत्त्यवच्छिन्नमिति नाध्यासानुपपत्तिः। (७७) अतिप्रसङ्गपरिहारार्थं चैतन्यस्य विषयसंबन्धे वृत्त्युपरागापेक्षायामपि नाधिष्ठानत्वेन तदपेक्षा। (७८) एवमेव नित्यपरोक्षस्थले स्मृतिस्थलेऽपि। (७९) प्रातिभासिकस्य प्रातिभासिक्यां वृत्तावनध्यासेऽप्यधिष्ठानविषयकवृत्त्यभिव्यक्तचैतन्य एवाध्यास इति न काऽप्यनुपपत्तिः। (८०) न च- रूप्यादिकमिदमंशावच्छिन्नचैतन्येऽध्यस्तम्, भासते च अविद्यावृत्तिप्रति-

---

अपरोक्ष-एकरस अशा ब्रह्मावर अध्यस्त असले तरी परोक्षस्थळीं परोक्षानुभवरूप स्वीय ज्ञानावर त्यांचा अध्यास नसतो. स्मर्यमाणविषयाचा स्मृतिरूपी स्वज्ञानावर अध्यास नसतो. (७२) आणि शुक्तिरजतादिक प्रातिभासिकपदार्थांचा प्रातिभासिक अशा स्वज्ञानावर अध्यास नसतो. कारण, तुमच्या मतीं भ्रमात्मक ज्ञान विषयाप्रमाणें कल्पितच असतें. अर्थात् कल्पिताला अधिष्ठानत्व नाही. एवंच ज्ञेयाचा ज्ञानावर अध्यास असतो असा नियम नसल्यानें आध्यासिकसंबंध कोठेंच मानतां येत नाही. (७३) वादी— इति चेत् मैवम्. कारण, तुच्छाला ज्ञेयत्वच नसतें म्हणून त्याचा ज्ञानावर अध्यास नसणें हें क्रमप्राप्त आहे. ज्ञेय असेल त्याचा ज्ञानावर अध्यास व्हावयाचा. आणि तुच्छाला तर ज्ञेयताच नसते हें आम्ही पुढें (सूत्र १२२-१२४) सांगणारच आहों. (७४) अविद्यानिवृत्ति जरी पांचव्या प्रकारची मानली तरी तिचा ब्रह्माशीं अध्यासरूपच संबंध मानला पाहिजे. कारण, ध्वंसप्रतियोगीचें अधिकरण असल्यास त्याच्यावरच ध्वंसाची वृत्ति अवश्य मानली पाहिजे. (७५) वास्तविक अविद्यानिवृत्तीचें पंचमप्रकारत्व आणि भावाद्वैत हीं दोन्ही आम्हीं मानीत नाही. अर्थात् त्यांच्या विषयींचा आक्षेप आपोआपच नष्ट झाला. अविद्यानिवृत्ति पांचव्या प्रकारची नसून ब्रह्मरूपच असते आणि भावाद्वैत नसून भावाभाव-सर्वाद्वैतच आहे हें आम्ही पुढें सांगूं. (७६) अतीत, अनागत विषय अपरोक्ष-एकरस ब्रह्मावर अध्यस्त असतात म्हणून अनुमिति इत्यादि ज्ञानावर अतीतादिकांचा अध्यास नसतो हें खरें, तथापि ज्या चैतन्यावर अतीतादिकांचा अध्यास असतो तेंच चैतन्य अनुमित्यादिरूपवृत्तीनें अवच्छिन्न असतें म्हणून त्यांचा अनुमित्यादिकावर अध्यास मानण्याची अनुपपत्ति नाही. (७७) चैतन्याचा विषयाशीं संबंध येऊन 'घटं जानामि' असा संबन्धाचा व्यवहार होण्याला वृत्त्युपरागाची अपेक्षा असते म्ह० वृत्त्युपरक्तचैतन्याचा विषयाशीं संबंध असतो. वृत्त्युपराग न मानल्यास वृत्तिसंबंधशून्य अशा विषयांची देखील प्रतीति यावी असा अतिप्रसंग येईल. परंतु अधिष्ठानत्वानें चैतन्याची अपेक्षा नसते. (७८) गुरुत्वादिक नित्यपरोक्ष आणि स्मृति या उदाहरणांमधेंहि असेंच समजावें म्ह० ज्या चैतन्यावर गुरुत्वादिकांचा आणि स्मर्यमाणाचा अध्यास असतो तेंच चैतन्य अनुमित्यादिवृत्त्यवच्छिन्न आणि स्मृत्यवच्छिन्न असतें म्हणून त्या चैतन्यावर गुरुत्वादिकांचा आणि स्मर्यमाणाचा अध्यास मानावयास अडचण नाही. (७९) आणि शुक्तिरजतादि प्रातिभासिकाचा अध्यास तद्विषयक प्रातिभासिक वृत्तीवर नसला तरी शुक्त्यादि-अधिष्ठानविषयक वृत्तीमधें अभिव्यक्त होणाऱ्या चैतन्यावरच त्यांचा अध्यास असतो. तात्पर्य, विषयाचा आध्यासिकसंबंध मानायला अडचण कांहीच नाही. (८०) शंका— शुक्तिरजतादिकाचा अध्यास शुक्तीच्या इदमंशानें अवच्छिन्न असलेल्या चैतन्यावर

बिम्बितचैतन्येनेति विषयिणि ज्ञाने विषयस्याध्यासः कथमिति– वाच्यम्, (८१) एकावच्छिन्न एवा-परावच्छेदेन निरपेक्षोपाधेरिवात्र भेदकत्वाभावात्। अत एव अभियुक्तैः फलैक्यादैक्यं ज्ञानस्यो-च्यते। (८२) न च– रूप्यादेः स्वज्ञानेऽध्यस्तत्वे रूप्यज्ञानस्याज्ञानेन भ्रमोत्पत्तिस्तज्ज्ञानेन तन्निवृत्ति-रिति च स्यात्, अधिष्ठानाज्ञानज्ञानाभ्यामध्यासस्य जन्मनिवृत्त्योर्नियतत्वात्, 'ज्ञानं रजतम्' इति प्रतीतिप्रसङ्गश्चेति– वाच्यम्, (८३) रजताकारवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्य रजतभ्रमाधिष्ठानत्वानभ्युप-गमात्। इदमंशावच्छिन्नचैतन्यमेव तु रजतभ्रमाधिष्ठानम्, तच्च दैवाद्रजताकारवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्य-मपि, नैतावता भ्रमाधिष्ठानत्वे तदपेक्षा। (८४) तस्य च भ्रमविरोधिशुक्तित्वाद्याकारेणाज्ञानं भ्रमकारणम्। तेनाऽऽकारेण ज्ञानं भ्रमनिवर्तकम्। (८५) अत एव न 'ज्ञानं रजतम्' इति भ्रमाकारापत्तिः, वृत्त्यवच्छिन्नस्यैव ज्ञानत्वात्तस्य चाधिष्ठानत्वाभावात्। अधिष्ठानतादात्म्येन चा-ऽऽरोप्यप्रतीतिरिति 'इदं रजतम्' इत्येव भ्रमाकारः। (८६) ननु– घटादेः स्वसंनिकृष्टेन्द्रियजन्य-स्वज्ञानात् पूर्वं सत्त्वेन तत्राध्यासो न युक्तः। (८७) न च– या घटेन्द्रियसंनिकर्षजा वृत्तिस्तया

असतो आणि त्याचें भान अविद्यावृत्तीमधें प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यानें होत असतें. तर मग विषयाचा विषयी असलेल्या ज्ञानावर अध्यास होतो हें कसें जमणार ? जें अधिष्ठान आहे तें विषयी नाही आणि जें विषयी आहे तें अधिष्ठान नाही. (८१) वादी— इदमंशावच्छिन्नचैतन्याचाच वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यानें अव-च्छेद होतो. त्यामुळें अन्यनिरपेक्ष एक एक उपाधि जसा भेदक असतो त्याप्रमाणें इदमंश व अविद्यावृत्ति चैतन्याच्या भेदाची साधक नसतात (ब्रह्मा-नन्दीप्रमाणें हा अर्थ आहे). म्हणूनच पंचपादिकाकार आणि विवरणकार हे अभियुक्त पंडित फलाचें म्ह० शुक्तिरजतामधील अभिव्यक्त चैतन्य आणि अविद्यावृत्तीमधील अभिव्यक्त चैतन्य यांचें ऐक्य झाल्यामुळें ज्ञानाचेंहि ऐक्य असतें म्ह० अभिव्यक्त असें शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्य आणि अभिव्यक्त असें अविद्या-वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्य यांचेंहि ऐक्य असतें असें म्हणतात.

(८२) शंका— शुक्तिरजत जर स्वविषयक-ज्ञानावर अध्यस्त असेल तर त्या रजतज्ञानाच्या म्ह० वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्याच्या अज्ञानामुळें रजतभ्रम उत्पन्न होतो आणि त्याच्या ज्ञानामुळें रजतभ्रमाची निवृत्ति होते असें ठरेल. कारण, अधिष्ठानाच्या अज्ञानामुळें अध्यास उत्पन्न होतो आणि अधिष्ठानाच्या ज्ञानामुळें अध्यासाची निवृत्ति होते असा नियम आहे. दुसरा दोष असा कीं, जर ज्ञानाच्या ठिकाणीं रजताचा अध्यास असेल तर 'ज्ञानं रजतम्' अशी प्रतीति मानावी लागेल. (८३) वादी— रजताकारवृत्तीनें अवच्छिन्न झालेल्या चैतन्याला रजतभ्रमाचें अधिष्ठानत्व आम्ही मानीत नाही. रजतभ्रमाचें अधिष्ठान इदमंशानें अवच्छिन्न चैतन्यच असतें. आतां तें इदमंशावच्छिन्न-चैतन्य दैवयोगानें किंवा यदृच्छेनें म्हणा, रजताकार-वृत्तीनें अवच्छिन्नहि असेल. पण तसें असलें तरी भ्रमाधिष्ठानत्व येण्याला रजताकारवृत्त्यवच्छेदाची अपेक्षा नसते. (८४) त्या इदमंशावच्छिन्नचैतन्याचें भ्रमाशीं विरोधी असलेल्या शुक्तित्वरूपानें अज्ञान भ्रमाचें कारण असतें आणि शुक्तित्वाकारानें इदमंशा-वच्छिन्नचैतन्याचें ज्ञान रजतभ्रमाचें निवर्तक असतें म्ह० शुक्ति शुक्तित्वानें न भासतां इदंत्वानें भासेल तर भ्रम होईल आणि शुक्तित्वानें भासेल तर भ्रम निवृत्त होईल. (८५) इदमंशावच्छिन्नचैतन्यच भ्रमाधिष्ठान असल्यामुळें 'ज्ञानं रजतम्' असा भ्रमाचा आकार मानण्याचा प्रसंग येत नाही. रजताकारवृत्त्यवच्छिन्न-चैतन्यच ज्ञान होय. आणि तें तर भ्रमाधिष्ठान नसतें. आरोप्याची प्रतीति अधिष्ठानाशीं तादात्म्यानें असते आणि इदमंशावच्छिन्न अधिष्ठान असतें म्हणून 'इदं रजतम्' असाच भ्रमाचा आकार असणार, 'ज्ञानं रजतम्' असा नव्हे.

(८६) प्रतिवादी— घटादिकांशीं चक्षुरादिकांचा संयोगादिसंनिकर्ष होऊन ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी-पासूनच घटादि विषय असतो. म्हणून त्या घटादि-विषयाचा नंतर उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानावर अध्यास मानणें अयोग्य आहे. (८७) वादी— घट आणि चक्षुरिन्द्रिय यांच्या संनिकर्षामुळें उत्पन्न होणाऱ्या

घटो न प्रकाश्यः । येन च प्रकाश्यो घटाधिष्ठानचैतन्येन न तत् संनिकर्षजमिति- वाच्यम् (८८) वृत्त्यतिरिक्तज्ञाने मानाभावात्, अज्ञाननिवृत्तेरपि तत एव भावात्- (८९) इति चेत्, न, वृत्त्युदयात् प्रागज्ञातार्थसिद्ध्यर्थं वृत्त्यतिरिक्तज्ञानस्यावश्यमभ्युपेयत्वात् । अन्यथा तस्य साधकाभावेन शशशृङ्गतुल्यतया संनिकर्षतज्जन्यज्ञानहेतुत्वेन प्राक् सत्त्वकल्पना निष्प्रामाणिकी स्यात् । (९०) तस्माद्यादृशस्य घटादेरिन्द्रियसंनिकर्षाश्रयत्वेन ज्ञानकारणत्वं तादृशस्य साधकं किंचिन्मानमवश्यमभ्युपेयम् । अन्यथाऽन्वयव्यतिरेकयोरग्रहेण कार्यकारणभावाग्रहात् सर्वमानमेयादिव्यवस्थोच्छिद्येत । (९१) तच्च मानं न वृत्तिरूपम्, तदानीं वृत्तिकारणाप्रवृत्तेरिति तद्विलक्षणं नित्यं स्वप्रकाशमेकमेव लाघवात्, वृत्तिगतोत्पत्तिविनाशजडत्वादिभिस्तदसंस्पर्शात् । (९२) तदेव च नानाविधोपाधिसंबन्धान्नानाविधव्यवहारभाक् भवति नभ इव घटमणिमल्लिकाद्युपाधिभेदेन । (९३) तच्चाज्ञानसाधकत्वात्स्वरूपतो नाज्ञाननिवर्तकम्, वृत्त्युपरक्तं त्वज्ञाननिवर्तकमिति न वृत्तेरनुपयोगः । (९४) तथा च सर्वाज्ञानसाधके साक्षिचैतन्ये तस्मिन् घटादेरध्यास इति काऽनुपपत्तिः ? (९५) तदुक्तं सुरेश्वराचार्यैः- 'सर्वतीर्थदृशां सिद्धिः स्वाभिप्रेतस्य वस्तुनः । यदभ्युपगमादेव तत्सिद्धिर्वार्यते कुतः ॥ सर्वतीर्थदृशां तावत्सामान्यं मानलक्षणम् । अज्ञातार्थावगमनं

वृत्तीनें घट प्रकाशित होत नाही आणि ज्या घटाधिष्ठानचैतन्यानें घट प्रकाशित होतो तें चैतन्य विषयेन्द्रियसंनिकर्षामुळें उत्पन्न होत नाही. म्हणून घटप्रकाशकघटाधिष्ठानचैतन्यावर घटाचा अध्यास होण्याला अडचण नाही. (८८) प्रतिवादी— तुम्ही वृत्तीहून ज्ञान निराळें मानता, पण तसें निराळें मानायला प्रमाण नाही. शिवाय, अज्ञानाची निवृत्ति चैतन्यानें होत नसून वृत्तीनेंच होत असते. म्हणून वृत्तिच ज्ञान, वृत्तीहून ज्ञान निराळें नाही. (८९) वादी— इति चेन्न. कारण, वृत्ति उत्पन्न होण्यापूर्वी अज्ञात असा घटादिक अर्थ सिद्ध मानावा लागतो. याकरितां वृत्तीहून निराळें ज्ञान अवश्य मानावें लागतें. न मानल्यास घटादिविषयाचें कोणी साधक नसल्यानें तो विषय शशशृंगासारखा ठरणार. आणि इन्द्रियसंनिकर्ष किंवा संनिकर्षजन्यज्ञान यांचें कारण म्हणून संनिकर्षादिक होण्यापूर्वीच घटादिविषयाच्या अस्तित्वाची अर्थापत्तीनें जी कल्पना करावी लागते ती निष्प्रमाणक ठरेल. (९०) म्हणून जसला घट इन्द्रियसंनिकर्षाचा आश्रय असल्यानें ज्ञानाचा कारण होतो तसला घट सिद्ध करणारें कांही तरी प्रमाण अवश्य मानलें पाहिजे. प्रमाण नसेल तर सगळी प्रमाण–प्रमेयव्यवस्था बिघडून जाईल. कार्यकारणभाव अन्वयव्यतिरेकांनीं सिद्ध होत असतो. परंतु अन्वयव्यतिरेकांचें ज्ञान नसेल तर कार्यकारणभावाचें ज्ञान होणार नाही.

(९१) आतां तें ज्ञानकारणीभूतघटादिकाचें साधक प्रमाण वृत्तिरूप धरतां येत नाही. कारण, वृत्तीचें उत्पादक अद्यापि प्रवृत्त झालेलेंच नसतें. म्हणून वृत्तीहून विलक्षण असेंच प्रमाण मानलें पाहिजे. नित्य, स्वप्रकाश आणि लाघवन्यायानें एकच चैतन्यरूप प्रमाण मानावें. उत्पत्ति, विनाश वृत्तीला असतात, वृत्ति जड आहे. परंतु या वृत्तिधर्मांचा त्या चैतन्याला स्पर्श नसतो. (९२) तेंच चैतन्य नानाप्रकारच्या उपाधींचा संबंध आल्यामुळें अनेकप्रकारच्या व्यवहाराचें जनक असतें. आकाश स्वतः एकच असून घट, मणि, मल्लिका अशा लहानमोठ्या उपाधींच्या भेदानें भिन्नव्यवहाराचें कारण असतेंच. (९३) हें चैतन्य सर्वांचेंच साधक असल्यानें अज्ञानाचेंहि साधक असतें. म्हणून तें स्वरूपानें अज्ञानाचें निवर्तक नसतें. पण तें जेव्हां अन्तःकरण-वृत्तीनें उपरक्त होतें तेव्हां तें वृत्त्युपरक्तस्वरूपानें अज्ञानाची निवृत्ति करतें. म्हणूनच वृत्तीचाहि उपयोग नसतो असें नाही. वृत्ति पाहिजेच, परंतु घटादिसाधक प्रमाण चैतन्य, आणि अज्ञाननिवृत्तीकरितां वृत्ति. (९४) तथाच घटादिसर्वविषयक अज्ञानाचें साधक जें साक्षिचैतन्य त्याच्याच ठिकाणीं घटादिकाचा अध्यास मानायला अडचण कशाची ? (९५) याविषयीं सुरेश्वराचार्यांनीं म्हटलें आहे– 'ज्या साक्षिचैतन्याच्या बळानें शास्त्रकारांना पाहिजे असलेला तो तो पदार्थ

त्वदुक्ते तन्न युज्यते ॥ स्वतः सिद्धोऽथवाऽसिद्धो देहादिस्ते भवन् भवेत् । प्रमाणानां प्रमाणत्वं नोभयत्रापि लभ्यते ॥ प्रमाणान्यन्तरेणापि देहादिश्चेत् प्रसिध्यति । वद प्रमाणैः को न्वर्थो न हि सिद्धस्य साधनम् ॥ स्वतोऽसिद्धे प्रमेये तु नासतो व्यञ्जिका प्रमा । नाभिव्यनक्ति सविता शशशृङ्गं स्फुरन्नपि ॥ ' इति । (९६) न च- ' घटोऽयमित्यसौ वृत्तिराभासस्य प्रसादतः । विज्ञातो घट इत्युक्तिर्ब्रह्मानुभवतो भवेत् ॥ ' इति वदता वृत्तिप्रतिबिम्बितस्य घटानधिष्ठानचैतन्यस्य घटानुभवत्वोक्तिविरोध इति- वाच्यम् , (९७) वृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यस्य घटाधिष्ठानचैतन्येन सह भेदाभावात्, चैतन्यस्यैकत्वात् । (९८) यथा चैकस्यैव चैतन्यस्य सर्वभासकत्वं तथा विस्तरेणोपपादितम् ' नाभाव उपलब्धेः ' (ब्रसू. २।२।२८) इत्यस्मिन्नधिकरणे भाष्यकृद्भिः । (९९) ननु- दृश्यत्वान्यथानुपपत्त्या मिथ्यात्वमित्यर्थापत्तिर्विवक्षिता, किंवा सत्यत्वे दृश्यत्वं न स्यादित्यनुकूलतर्कमात्रम् ? (१००) नाऽऽद्यः, तत्सामग्र्यभावात् । (१०१) तथाहि- आक्षेप्यस्योपपादकत्वम् , प्रमाणाविरुद्धत्वम् , आक्षेपकस्यानुपपद्यमानत्वम् , प्रमितत्वं चेत्यर्थापत्तिसामग्री ।

सिद्ध होतो त्या साक्षिचैतन्याच्या सिद्धीचें निवारण कसें करतां येईल ? अज्ञातार्थज्ञानजनकत्व हें प्रमाणाचें लक्षण सर्व शास्त्रकारांना मान्य आहे. परंतु अज्ञात अर्थाची स्वतःसिद्धि मानणाऱ्या तुझ्या मतीं तें जमत नाही. देहादि पदार्थ असेल तर तो स्वतःसिद्ध तरी असेल किंवा स्वतःसिद्ध नसेल. दोन्ही पक्षीं प्रमाणांचें प्रामाण्य सिद्ध होत नाही. कोणत्याहि प्रमाणावांचून जर देहादिक स्वतःसिद्ध असेल तर प्रमाणांचा काय उपयोग ? सांग बरें ! सिद्ध असेल त्याची पुन्हां सिद्धि करायला नको असते. आतां जर देहादि प्रमेय स्वतः असिद्ध असेल तरी प्रमाणांचा कांही उपयोग नाहीच. कारण, प्रमाण असताचें ज्ञान करून देत नसतें. सूर्य असलेल्या पदार्थांचें प्रकाशन करतो. परंतु तो जरी अगदीं खस्वस्तिकामध्यें प्रखरतेनें तळपत असला तरी शशशृंगाचें प्रकाशन करीत नाही '. तात्पर्य, साक्षिचैतन्यच सर्वसाधक आहे.

(९६) प्रतिवादी— " अयं घटः ' इत्याकारक वृत्ति चिदाभासाच्या कृपाप्रसादानें सिद्ध होते आणि ' विज्ञातो घटः ' हें बोलणें ब्रह्मानुभवामुळें म्ह० साक्षीमुळें सिद्ध होतें " असें तुमचे आचार्य म्हणतात. आणि तुम्ही घटाचें अधिष्ठान नसलेलें जें वृत्तिप्रतिबिंबित चैतन्य त्यालाच घटविषयक अनुभवत्व सांगत आहां. अर्थात् तुमच्या म्हणण्याचा तुमच्या आचार्यांशीं विरोध आला. एवंच तुमच्यावर अपसिद्धांत येतो.

(९७) वादी-- अपसिद्धांत येत नाही. कारण, वृत्तिप्रतिबिंबितचैतन्याचा घटाधिष्ठानचैतन्याशीं भेद नाही. चैतन्य एकच असतें. इन्द्रियद्वारा मनोवृत्ति विषयावर जाऊन विषयाकार झाली असतां वृत्तिस्थ चैतन्यप्रतिबिंबाचें विषयावच्छिन्नचैतन्याशीं तादात्म्य होत असतें. त्यावेळीं चैतन्याचा भेद नसतो. (९८) एकच चैतन्य सर्व विश्वाचें प्रकाशक असतें हा अंश भाष्यकारांनीं ' नाभाव उपलब्धेः ' या अधिकरणामध्यें विस्तरानें प्रतिपादिला आहे. म्हणून आमच्यावर अपसिद्धान्त येत नाही.

(९९) प्रतिवादी-- हा प्रासंगिक विचार सोडून मुळाशीं जाऊं. दृश्यत्वावरून मिथ्यात्व सिद्ध होतें असें तुमचें म्हणणें. यावर आम्ही असें विचारतों कीं- मिथ्यात्वावांचून दृश्यत्वाची उपपत्ति लागत नाही अशी अर्थापत्ति तुम्ही देत आहां ? कीं सत्यत्व असेल म्ह० मिथ्यात्व नसेल तर दृश्यत्वहि नसेल असा नुसता व्याप्तीला अनुकूल तर्क देत आहां ? (१००) पैकीं पहिला अर्थापत्तिकल्प धरता येत नाही. कारण, अर्थापत्तीची सामग्री येथें नाही. (१०१) आक्षेप्याचें उपपादकत्व, आक्षेप्याचा प्रमाणाशीं विरोध नसणें, आक्षेपकाचें अनुपपद्यमानत्व आणि आक्षेपकाचें प्रमितत्व या चार गोष्टींमिळून अर्थापत्तीची सामग्री असते. आक्षेप्य म्ह० ज्याचा आक्षेप करावयाचा, अर्थापत्तीनें ज्याची सिद्धि करावयाची (उदा० रात्रौ भोजन). उपपादक म्ह० ज्याच्यावांचून आक्षेपक (पीन देवदत्ताचा दिवसा भोजनाचा अभाव) उपपन्न होत नाही तें (रात्रौ भोजन). आक्षेप्य आक्षेपकाची उपपत्ति करतें. आक्षेपक म्ह० आक्षेप करणारें, ज्याच्या अनुपपत्तीचें ज्ञान अर्थापत्तीचें करण असतें.

(१०२) प्रकृते चाऽऽक्षेप्यं संबन्धिनो मिथ्यात्वं नाऽऽक्षेपकस्य संबन्धस्योपपादकम्, प्रत्युत प्रतिकूलमेव। (१०३) न चाध्यस्तत्वरूपसंबन्धस्य न तत्प्रतिकूलत्वम्, तस्याद्याप्यसिद्धेरनाक्षेपकत्वात्। (१०४) प्रत्यक्षादिविरुद्धं चेदमाक्षेप्यम्। (१०५) नाप्येकस्य दृश्यत्वस्योपपत्तये प्रमितानेकस्य त्यागो युक्तः। (१०६) आक्षेपकं च न दृगध्यस्तत्वम्, तस्यैव फलत आक्षेप्यत्वात्। (१०७) नापि दृग्विषयत्वरूपो दृक्संबन्धः, तवासिद्धेः। (१०८) न दृगधीनसिद्धिकत्वम्, दृग्विषयत्वातिरिक्तस्य तस्यासिद्धेः। (१०९) नान्त्यः, सत्त्वेऽप्युक्तरीत्या संबन्धान्तरेणैव दृश्यत्वस्योपपन्नतया अनुपपत्तेरेवाभावात्– (११०) इति चेत्, न, अनुकूलतर्कस्यैव प्रक्रान्तत्वेनार्थापत्तिर्वेत्यादिविकल्पानवकाशात्, उभयथाऽप्यदोषाच्च। (१११) तथाहि– सत्यत्वे दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्तिः। मिथ्यात्वं च तदुपपादकम्। न तत्संबन्धप्रतिकूलम्, मिथ्यात्वेऽपि

अनुपपद्यमानत्व म्ह० उपपत्ति न लागणें. प्रमितत्व म्ह० प्रमाविषयता. मिथ्यात्व हें आक्षेप्य, दृश्यत्व आक्षेपक. मिथ्यात्व दृश्यत्वाचें उपपादक. मिथ्यात्वावांचून दृश्यत्व अनुपपद्यमान असतें. एवंच मिथ्यात्वाचें दृश्यत्वोपपादकत्व, मिथ्यात्वाचें प्रमाणाविरुद्धत्व, दृश्यत्वाचें मिथ्यात्वावांचून अनुपपद्यमानत्व आणि दृश्यत्वाची प्रमाविषयता हें सर्व जमलें पाहिजे. (१०२) अध्यस्तत्वरूप संबंध ज्याचा असतो त्या घटादिविषयाचें मिथ्यात्व हें आक्षेप्य होय. परंतु तें अध्यस्तत्वरूप संबंधाचें म्ह० आक्षेपकाचें उपपादक नाही. उलट तें प्रतिकूलच आहे. कां ? कीं, मिथ्यात्व हें तुच्छ असतें. आणि तुच्छ तर कोणाचेंच उपपादक असूं शकत नाही. (१०३) शंका— पण अध्यस्तत्वरूप संबंध दृश्यत्वाशीं प्रतिकूल नाही. प्रतिवादी— नसेल. पण तें अजून जर सिद्ध झालेलेंच नाही तर तें आक्षेपक कसें असेल ? एवंच आक्षेप्याचें आक्षेपकोपपादकत्व हा सामग्रीपैकीं एक अंश नाहीसा झाला. (१०४) प्रमाणाविरुद्धत्व हा दुसरा अंशहि नाही. कां ? कीं, हें मिथ्यात्वरूप आक्षेप्य प्रत्यक्षादिप्रमाणाशीं विरुद्ध आहे. (१०५) शिवाय, एकट्या दृश्यत्वाच्या उपपत्तीकरितां यथार्थज्ञानविषय असलेल्या अनेकांचा त्याग करणें अगदीं अयोग्य आहे. (१०६) आतां आक्षेपकत्वाचें पाहावयाचें. आक्षेपकत्वाचें येथें स्वरूप काय ? दृगध्यस्तत्व हें आक्षेपक नव्हे. दृगध्यस्तत्व म्ह० चैतन्याच्या ठिकाणीं अध्यस्त असणें. पण तेंच तर फलतः आक्षेप्य आहे. आक्षेप्यच कसें आक्षेपक असेल ? साक्षात् आक्षेप्य मिथ्यात्व आहे, पण मिथ्यात्वामुळें अध्यस्तत्वच सिद्ध करावयाचें आहे. म्हणून फलतः आक्षेप्य दृगध्यस्तत्व आहे. म्हणून तें आक्षेपक नाही. (१०७) दृग्विषयत्व म्ह० दृशीशीं संबंध. तोहि आक्षेपक नव्हे. कां ? कीं, तुमच्या मतानें चैतन्याचा कोणाशींच संबंध नसतो. (१०८) दृगधीनसिद्धिकत्व म्ह० ज्याची सिद्धि दृशीच्या अधीन असते. पण हेंहि आक्षेपक नव्हे. कां ? कीं, दृग्विषयत्वाहून निराळें दृगधीनसिद्धिकत्व नसतेंच. तें निराळें असें सिद्ध होत नाही. आणि दृग्विषयत्व तुमच्या मतें असिद्ध असतें हें सांगितलेंच आहे. यावरून लक्षांत येईल कीं, अर्थापत्तीची सामग्री येथें जमत नाही. म्हणून अर्थापत्ति मिथ्यात्वसाधक नाही. (१०९) आतां 'सत्यत्वे दृश्यत्वं न स्यात्' असा अनुकूल तर्क मिथ्यात्वाचा साधक आहे हा शेवटचा म्ह० दुसरा कल्पहि जमत नाही. विषयाला सत्यत्व असलें तरी अध्यासभिन्न संयोगादिसंबंधानेंच दृश्यत्वाची उपपत्ति लागते. म्हणून मिथ्यात्वाभावे दृश्यत्वानुपपत्तिरूप तर्क येतच नाही. (११०) वादी— इति चेन्न. कारण, या प्रकरणामध्यें मिथ्यात्वानुमानाला अनुकूलतर्कच दाखवावयाचा आहे. प्रकरणार्थ अनुकूलतर्क आहे. येथें अर्थापत्तीशीं कांही संबंध नाही. म्हणून 'अर्थापत्ति कीं तर्क' या तुमच्या विकल्पाला येथें जागाच नाही. तथापि तुमचा विकल्प स्वीकारून अर्थापत्ति आणि तर्क दोन्ही मिथ्यात्वसाधक आहेत असें दाखवितां येईल. दोन्ही कल्पांवर दोष येत नाही. (१११) आधीं अर्थापत्तीचा विचार करतों. घटादिविषयांना सत्यत्व असेल तर दृग्दृश्यांचा संबंध जमणार नाही म्हणून अर्थापत्ति मिथ्यात्वसाधक आहे. मिथ्यात्व हें दृग्दृश्यसंबंधाचें उपपादक आहे. मिथ्यात्वामुळेंच संबंधाची

शुक्तिरूप्यस्येदमंशेऽध्यस्तत्वरूपसंबन्धदर्शनेन संबन्धसामान्ये प्रतिकूलत्वाभावात् । (११२) आक्षेपकोऽपि दृग्विषयत्वरूपो दृक्संबन्ध एव, अध्यासरूपस्य दृग्विषयत्वस्य ममापि संप्रतिपत्तेः, तात्त्विकस्यैव तस्य निषेधात् । (११३) न चाध्यस्तत्वस्याधाप्यसिद्धिः, दृक्संबन्धसामान्यस्याऽऽक्षेपकस्य प्रसक्तविशेषनिषेधेऽप्यध्यस्तत्वरूपविशेषपर्यवसानेनासिद्ध्यभावात् । (११४) न हि अध्यस्तसंबन्धत्वेनाऽऽक्षेपकता, किंतु संबन्धत्वेन । (११५) स चाध्यस्तत्वसंबन्धसंभावनयाऽप्यबाधित एवेति । (११६) न च- 'घटस्य ज्ञानम्' इतिधीसिद्धसंबन्धसामान्यस्याध्यस्तत्वं न विशेषः, न हि 'रूप्यस्य शुक्तिः' इति प्रतीतिरस्तीति- वाच्यम्, (११७) 'रूप्यस्य शुक्तिः' इतिप्रतीत्यभावेऽपि 'रूप्यस्य शुक्तिरधिष्ठानम्' इति प्रतीत्या अध्यस्तत्वस्य संबन्धविशेषत्वसिद्धेः, 'चैत्रस्य मैत्रः' इतिप्रतीत्यभावेऽपि 'चैत्रस्य पिता मैत्रः' इतिप्रतीतिवत् । (११८) आक्षेप्यमत्र प्रमाणाविरुद्धमेव, अध्यक्षादिविरोधस्य प्रागेव परिहृतत्वात् । (११९) आक्षेपके च प्रमितत्वमनपेक्षितमेव, अप्रमितेनापि प्रतिबिम्बेन बिम्बाक्षेपदर्शनात् । (१२०) तकपरतायामपि नाप्रयोजकता,

---

उपपत्ति लागते. मिथ्यात्व त्या संबंधाला प्रतिकूल नाही. शुक्तिरजत मिथ्या असतें पण त्याचा इदमंशाशीं अध्यस्तत्वरूप संबंध असतो असें दिसतें म्हणून मिथ्यात्व सामान्यतः संबंधाला प्रतिकूल नाही. म्हणून 'आक्षेप्यस्य उपपादकत्वम्' हा अंश जमला. (११२) दृग्विषयत्वरूप जो दृक्संबंध तोच मिथ्यात्वाचा आक्षेपक आहे. अध्यासरूप जें दृग्विषयत्व तें आम्हांला मान्य आहे. तात्त्विकदृग्विषयत्वाचा आम्हीं निषेध केला आहे म्ह० तात्त्विक दृग्दृश्यसंबंध आम्हांला मान्य नाही. (११३) प्रतिवादी-- परंतु अजून अध्यस्तत्व सिद्ध झालेलें नाही. वादी-- असिद्धि नाही. सामान्यतः दृक्संबंध आक्षेपक आहे. परंतु प्रसक्त म्ह० लोकप्रसिद्धीनें प्राप्त जे संयोगादि संबंधविशेष त्यांचा अनुपपत्तीमुळें निषेध झाल्यावर अध्यस्तत्वरूप विशेषसंबंधावर दृक्संबंधसामान्याचें पर्यवसान होतें. म्हणून अध्यासात्मकसंबंधाची असिद्धि नाही. (११४) अध्यस्तसंबंधत्वानें आक्षेपकता नाही, किंतु संबंधत्वानें आहे म्ह० आक्षेपकतावच्छेदक अध्यस्तसंबंधत्व नसून सामान्यसंबंधत्वच आहे. (११५) आणि तो सामान्यसंबंध अध्यस्तत्वरूपानें संभवत असला तरी बाध येत नाही. एवंच परिशेषन्यायानें सामान्यसंबंधाचें पर्यवसान अध्यासरूपसंबंधावर होतें. (११६) प्रतिवादी-- 'घटस्य ज्ञानम्' इत्याकारकज्ञानावरून सिद्ध होणाऱ्या सामान्यसंबंधाचा अध्यस्तत्व हा विशेष होऊं शकत नाही. द्रव्यत्वसामान्याचा पृथिवीत्व हा जसा विशेष आहे तसा सामान्यसंबंधाचा अध्यस्तत्व हा विशेष नाही म्ह० संबन्धत्व आणि अध्यस्तत्व यांच्यामधें सामान्यविशेषभाव नाही. रजत शुक्तीवर अध्यस्त असलें तरी 'रजताची शुक्ति' इत्याकारक प्रतीति येत नसते. (११७) वादी-- 'रजताची शुक्ति' इत्याकारक प्रतीति येत नसेल, पण 'रजताचें अधिष्ठान शुक्ति' अशी प्रतीति येते. त्यावरून अध्यस्तत्व हा संबंधसामान्याचाच एक विशेष आहे हें ठरतें. जसें 'चैत्राचा मैत्र' अशी प्रतीति येत नसली तरी 'चैत्राचा मैत्र बाप' अशी प्रतीति येते, तद्वत्. (११८) मिथ्यात्व हें आक्षेप्य प्रमाणविरुद्ध आहे असें तुमचें म्हणणें. पण तें प्रमाणविरुद्ध नाही. प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम यांच्या विरोधाचा परिहार पूर्वी केलाच आहे. (११९) अर्थापत्तीच्या सामग्रीमधें आक्षेपकाचें प्रमितत्व प्रतिवादीनें धरलें आहे. परंतु वास्तविक आक्षेपकाच्या प्रमितत्वाची म्ह० प्रमाविषयतेची आवश्यकता मुळींच नाही. प्रतिबिंब प्रमाविषय नसतें, तरी पण तें बिंबाचा आक्षेप करतें ही गोष्ट सिद्ध आहे. एवंच अर्थापत्तीची आवश्यक ती सर्व सामग्री आहे. आणि दृश्यत्वानुपपत्तिरूप अर्थापत्ति म्ह० अनुपपत्तिज्ञानकरणक अर्थापत्ति किंवा संशयकरणक अर्थापत्ति या प्रमाणानें मिथ्यात्व सिद्ध होतें. वास्तविक हें प्रकरण अर्थापत्तीकरितां नाही, तथापि प्रतिवादीच्या संतोषाकरितां अर्थापत्तीचें उपपादन केलें. (१२०) आतां आमचें विधान तर्कप्रतिपादक आहे या पक्षींहि तर्काला अप्रयोजकता येत नाही. 'यत् दृश्यं तत् मिथ्या' या व्याप्तीचें तो प्रयोजक आहे.

सत्यत्वे संबन्धानुपपत्तेर्भवदुक्तन्यायखण्डनेन प्रथमत एवोपपादितत्वात्। (१२१) दृश्यत्वाभावस्याऽऽपादकमत्र सत्त्वमनिर्वाच्यत्वाभावो वा त्रिकालाबाध्यत्वं वा? उभयथाऽपि न दोषः। (१२२) न चानिर्वाच्यत्वाभावस्य तुच्छे परोक्षधीवेद्यतया दृश्येऽपि सत्त्वेन व्यभिचारः, (१२३) करणासामर्थ्येन तत्र तदाकारवृत्तिसमुल्लासेऽपि दृक्संबन्धरूपस्य दृश्यत्वस्य तुच्छविरोधिनस्तत्राभावात्, (१२४) तुच्छाकारताया वृत्तिगतत्वेऽपि वृत्तिसंबन्धस्य तुच्छगतत्वाभावोपपत्तेः। (१२५) नापि-यथा सतो ब्रह्मणः स्वव्यवहृत्या संबन्धः, तथा घटादेरपि सत एव स्वज्ञानेन संबन्धोऽस्त्विति-वाच्यम्, (१२६) दृष्टान्ते ब्रह्मण्यध्यासस्यैव व्यवहृतिसंबन्धत्वात्। तथा च उभयसंबन्धिसत्त्वे विषयविषयिभावानुपपत्तिः नाप्रयोजकत्वादिना परिभूयते। (१२७) एतेन- आध्यासिकः संबन्धो नाम अध्यस्तसंबन्धो वा, अध्यस्तत्वमेव वा? आद्ये संबन्धस्य मिथ्यात्वेऽपि संबन्धिनो दृश्यस्य दृश इव मिथ्यात्वानुपपत्तिः। (१२८) द्वितीये ज्ञानस्याप्यध्यस्तत्वेन तत्र अध्यासानुपपत्तिः, (१२९) स्वज्ञानपरम्परायामध्यासस्वीकारे अनवस्था च- इति निरस्तम्, (१३०) ज्ञानं हि वृत्त्यवच्छिन्नं चैतन्यम्, तत्रावच्छेदिकाया वृत्तेर्जडाया अध्यस्तत्वेऽप्यवच्छेद्यस्य चतन्यस्य प्रकाशरूपस्य अनध्यस्तत्वेन तत्र दृश्यस्याध्यासाद् दृश्यमिथ्यात्वेऽप्यनवस्थाविरहस्योपपत्तेः।

भवदुक्तन्यायाचें खंडन करून विषयाला सत्यत्व मानलें तर दृग्दृश्यांचा संबंध जमत नाही हें पूर्वीच सिद्ध केलें आहे. (१२१) दृश्यत्वाभावाचें आपादक म्ह० दृश्यत्वाचा अभाव सिद्ध करणारें जें सत्यत्व तें अनिर्वचनीयत्वाभावरूप मानलें किंवा त्रिकालाबाध्यत्वरूप मानलें तरी दोन्ही पक्षीं दोष येत नाही. ब्रह्माच्या ठिकाणीं अनिर्वचनीयत्वाभाव किंवा त्रिकालाबाध्यत्व आहे आणि दृश्यत्वाभावहि आहे. (१२२) प्रतिवादी-- परोक्षज्ञानविषय असल्यानें तुच्छाच्या ठिकाणीं दृश्यत्व असलें तरी अनिर्वाच्यत्व नसतें म्हणून व्यभिचार येतो. (१२३) वादी-- शशशृंगादितुच्छाच्या ठिकाणीं इन्द्रियें असमर्थ आहेत पण तुच्छाकार वृत्तीचा समुल्लास होऊं शकेल म्ह० वृत्ति तुच्छाकार होऊं शकेल. तथापि दृक्संबंधरूप दृश्यत्व तुच्छाच्या ठिकाणीं नाही. कारण, तें तुच्छविरोधी आहे. वृत्तीला तुच्छाकारता येते पण तुच्छाशीं वृत्तिसंबंध नसतो. (१२४) तुच्छाकारता वृत्तिगत असते पण वृत्तिसंबंध तुच्छगत नसतो. एवंच व्यभिचार नाही. (१२५) प्रतिवादी-- ब्रह्म सत्य आहे, पण त्याचा 'अस्ति ब्रह्म' 'अहं ब्रह्म' इत्यादि व्यवहाराशीं संबंध असतो, तसा घटादि देखील सत्य असला तरी त्याचा 'अयं घटः' इत्यादि स्वज्ञानाशीं संबंध असायला अडचण नाही. अध्यासच कशाला पाहिजे? (१२६) वादी-- दृष्टान्तभूत ब्रह्मावर व्यवहारसंबन्ध आहे तो अध्यासरूपच आहे, तात्त्विक नाही. तथाच जर दोन्ही संबंधी सत्य असतील तर त्यांच्यामधें विषयविषयिभावाची अनुपपत्तिच येतें. अप्रयोजकत्वासारख्या दोषानें त्या अनुपपत्तीचा पराभव होत नाही म्ह० विषयविषयिभावाची उपपत्ति होत नाही. वास्तविक अप्रयोजकत्व नाही हें सांगितलेंच आहे.

(१२७) शंका-- आध्यासिकसंबंध म्ह० अध्यस्त असा संबंध कीं अध्यस्तत्वच संबंध? पहिल्या पक्षामधें संबंध अध्यस्त असल्यामुळें जरी मिथ्या असला तरी संबंधी जें दृश्य त्याला दृशीप्रमाणें मिथ्यात्व नसलें तरी चालेल. (१२८) आतां अध्यस्तत्वच संबंध या दुसऱ्यापक्षीं ज्ञानाच्या अध्यस्तत्वामुळें त्याच्यावर दृश्याचा अध्यास मानतां येणार नाही. (१२९) आतां जर दृश्याचा अध्यास ज्ञानावर आणि ज्ञानाचा अध्यास स्वज्ञानावर म्ह० ज्ञानाच्या ज्ञानावर असें धरलें तर त्या स्वज्ञानज्ञानालाहि अध्यस्तत्व मानावें लागेल आणि त्याचें अधिष्ठान स्वज्ञानज्ञानाचें ज्ञान असें म्हणावें लागेल. एवंच अशी स्वज्ञानपरंपराच मानावी लागेल. अर्थात् अनवस्था आली. वादी-- इति एतेन निरस्तम्. पुढील युक्तीनें या शंकेचा निरास होतो. (१३०) ज्या ज्ञानावर दृश्याचा अध्यास असतो तें ज्ञान वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य होय. या चैतन्यावर जड असलेल्या अवच्छेदक

(१३१) अत एव- शाब्दवृत्तिविषयो ब्रह्म न वृत्तौ कल्पितम्, अविद्याविषयो ब्रह्माविद्यायां न कल्पितं यथा, तथा दृश्यं न दृशि कल्पितम्। तथा च दृक्दृश्यादेस्तात्त्विक एव संबन्धः। सामान्यसंबन्धेनैवातिप्रसङ्गे निरस्ते विशेषजिज्ञासा विशेषोक्तिश्चानर्थिकैव- इति निरस्तम्, (१३२) वृत्त्यविद्ययोः ब्रह्मणोऽनध्यासेऽपि तयोरेव ब्रह्मण्यध्यासात् संबन्धोपपत्तेः। अतस्तत्र तात्त्विकसंबन्धाभावात् कथं तद्दृष्टान्तेन दृग्दृश्ययोरपि तात्त्विकसंबन्ध इत्युच्यते? (१३३) तथा च प्रसिद्धविशेषे बाधिते सामान्यस्यैव बाधशङ्कया अतिप्रसङ्गे प्राप्ते विशेषजिज्ञासाया विशेषोक्तेश्च साफल्यात् न ते निरर्थिके। (१३४) एतेन- संबन्धस्य प्रामाणिकत्वे यथाकथंचन लक्षणं भविष्यति। तथाहि- संयोगसमवायान्तर्भावे तल्लक्षणमेव लक्षणं भविष्यति, तदनन्तर्भावे तु तदुभयभिन्नसंबन्धत्वमेव लक्षणमस्तु- इति निरस्तम्, (१३५) उक्तयुक्त्या प्रामाणिकसंबन्धस्य संयोगसमवायान्तर्भावस्य च दूषितत्वात्। तदुभयबहिर्भूतसंबन्धत्वं तु वयमपि न निराकुर्मः, किंतु तस्य प्रामाणिकत्वम्। किंच, दृक्दृश्ययोः न तात्त्विकसंबन्धः, संबन्धिभिन्नत्वे अनव-

---

वृत्तीचा जरी अध्यास असला तरी अवच्छेद्य चैतन्य प्रकाशरूप असल्यामुळें अध्यस्त असणें शक्य नाही. म्हणून चैतन्यावर दृश्याचा अध्यास असल्यामुळें दृश्याला मिथ्यात्व असलें तरी चैतन्याचा कोणावरच अध्यास नसल्यानें अनवस्था येत नाही.

(१३१) शंका— 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि शब्दजन्यवृत्तीचा विषय ब्रह्म आहे तरी तें त्या वृत्तीवर कल्पित नाही, किंवा अविद्येचा विषय ब्रह्म असलें तरी अविद्येवर ब्रह्म कल्पित नाही, त्याप्रमाणें दृश्यहि ज्ञानावर कल्पित नसतें. तथाच दृक्दृश्यांचा संबंध तात्त्विकच असला पाहिजे. आतां ज्ञेयाशीं असंबद्ध ज्ञानाला प्रकाशकत्व मानल्यास जो वादीनें अतिप्रसंग दिला (प्र. ३४।२) त्याचा तात्त्विक असें संबंधसामान्य असल्यानें निरास होतो. अर्थात् विशेषसंबंधाची जिज्ञासा आणि विशेषसंबंधाचें प्रतिपादन निरर्थकच ठरतें. (१३२) वादी— अत एव निरस्तम्. निरासकयुक्ति अशी— वृत्ति आणि अविद्या यांच्यावर ब्रह्माचा अध्यास नसला तरी त्यांचा ब्रह्मावर अध्यास असतोच म्हणून वृत्तीचा आणि अविद्येचा ब्रह्माशीं संबंध उपपन्न होतो. ब्रह्माशीं वृत्ति-अविद्यांचा जर तात्त्विकसंबंध नसतोच तर त्यांच्या दृष्टान्तानें दृक्दृश्यांचा संबंध तात्त्विकच असतो असें कसें म्हणतां येईल ? (१३३) तथाच 'प्रसिद्ध विशेषसंबंधांचा बाध होत असल्यामुळें सामान्यसंबंधहि नसावा' अशी सामान्यसंबंधाच्या बाधाची शंका येते आणि पूर्वोक्त अतिप्रसंग प्राप्त होतो. तन्निरासार्थ विशेषसंबंधाची जिज्ञासा आणि अर्थात् अध्यासात्मक संबंधविशेषाचें प्रतिपादन हीं सफल ठरतात. तात्पर्य, विशेषजिज्ञासा आणि विशेषोक्ति हीं निरर्थक नाहीत.

(१३४) शंका— दक्दृश्यांच्या संबंधाची जर आवश्यकता आहे तर त्याला प्रमाणहि असणारच. आणि जर तो संबंध प्रामाणिक आहे तर त्याचें लक्षणहि कसेंतरी करतां येईलच. म्हणजे असें— त्या संबन्धाचा संयोग-समवायांमधें अंतर्भाव होत असेल तर संयोगसमवायांचें जें लक्षण तेंच त्याचें लक्षण, आणि जर संयोग-समवायांमधें त्याचा अंतर्भाव होत नसेल तर 'संयोगसमवायभिन्नत्वे सति संबन्धत्वम्' असें लक्षण धरावें. (१३५) वादी— एतेन निरस्तम्. दृक्दृश्यांचा प्रामाणिक संबंध आणि त्याचा संयोगसमवायांमधें अन्तर्भाव या दोन्ही अंशांवर दृक्दृश्यसंबन्धभङ्गप्रकरणामधें सांगितलेल्या युक्तीनें दूषण येतें. आतां तदुभयबहिर्भूतसंबन्धत्व म्ह० 'संयोगसमवायभिन्नत्वे सति संबन्धत्वम्' या लक्षणाचें निराकरण आम्ही देखील करीत नाहीच. आम्ही केवळ त्या संबंधाच्या प्रामाणिकत्वाचा निरास करीत आहों. किंच, दृक्दृश्यांचा संबंध तात्त्विक मानतां येत नाही. तो संबंध जर दोन्ही संबंधींहून भिन्न मानला तर अनवस्था येईल. तो जर संबंधींशीं असंबद्ध असेल तर निरुपयोगी ठरेल. म्हणून संबंधींशीं संबंधाचा निराळा संबंध मानला पाहिजे. पुन्हां या

स्थानात् । (१३६) न च- दृश्यत्वान्तरहीनस्य दृश्यत्वादेरिव संबन्धस्यापि स्वनिर्वाहकत्वं क्वचित् भविष्यतीति- वाच्यम् । (१३७) दृश्यत्वमपि दृक्संबन्ध एव । तस्य च स्वनिर्वाहकत्वं न मायिकत्वं विनेति नास्माकं प्रतिकूलमभ्यधायि देवानांप्रियेण, अभिन्नत्वे संबन्धत्वायोगात् । (१३८) न चैवमाध्यासिकसंबन्धत्वेऽप्येतद्दोषप्रसङ्गः, तस्य मायिकत्वेन मायायाश्चाघटितघटनापटीयस्त्वेन सर्वानुपपत्तेर्भूषणत्वात् । (१३९) न च- अतिप्रसङ्गनिराकरणार्थं दृग्दृश्ययोः संबन्धनिर्वचनं प्रकृतम्, न तु विषयत्वनिर्वचनम्, अतो विषयत्वखण्डनमनुक्तोपालम्भनमिति- वाच्यम्, (१४०) विषयत्वखण्डनेन निरुच्यमानप्रकृतसंबन्धस्यैव खण्डनात् । (१४१) न च- विषयित्वानिरुक्तावपि विषयिणः सत्यत्ववत् विषयत्वानिरुक्तावपि विषयः सत्यः स्यादिति- वाच्यम्; (१४२) विषयित्वानिरुक्तावपि विषयाध्यासेनैव तदुपपत्त्या विषयिणः सत्यत्वं युक्तम्, विषयत्वानिरुक्तौ तु विषयस्य सत्यत्वं न युक्तम्, विषयिणोऽनध्यस्तत्वे विषयाध्यासमन्तरेणान्यस्योपपादकस्याभावात् । (१४३) यत्र तु विषयिण एवाध्यासः तत्र विषयः सत्य एव, यथा ज्ञानविषयो ब्रह्म । (१४४) न चोभयाध्यासः, शून्यवादप्रसङ्गात् । अन्यतराध्यासे च विनिगमकमनुवृत्तत्व-

---

द्वितीयसंबंधाला तृतीयसंबंध मानावा लागेल, आणि तृतीयाला चतुर्थ. (१३६) शंका— अनवस्था नाही. दृश्यत्वाला जसें निराळें दृश्यत्व लागत नाही, तर तें स्वनिर्वाहक असतें, तसें संबंधाला द्वितीयसंबंधाची अपेक्षा नसून क्वचित् स्वनिर्वाहकत्व असेल. (१३७) वादी— दृश्यत्व हें स्वतः दृश्याचा दृशीशीं संबंधच आहे. त्याला मायिकत्व मानल्यावांचून स्वनिर्वाहकत्व जमत नाही. एवंच ' संबंधाला स्वनिर्वाहकत्व मानावें ' असें जें देवानांप्रिय अशा आपण म्हटलें तें कांही आम्हांला प्रतिकूल नाही. जर दृश्यत्व दृश्याशीं किंवा दृशीशीं अभिन्न असेल तर त्याला संबंधत्वच जमणार नाही. (१३८) शंका— दृक्दृश्यसंबंधाला आध्यासिकसंबंधत्व मानलें तरी हा अनवस्था दोष येतोच. वादी— अनवस्था येत नाही. कारण, आध्यासिकसंबंध मायिक आहे. आणि माया तर अघटितघटनापटीयसी असते. म्हणून अनेक प्रकारची अनुपपत्ति येणें हें मायेला भूषण आहे, दूषण नव्हे. (१३९) शंका— दृश्याचा दृशीशीं संबंध मानला नाही तर अतिप्रसंग येतो, तन्निरासार्थ तुम्हांला दृक्दृश्यांच्या संबंधाची व्याख्या करावयाची आहे म्ह० दृक्दृश्यसंबंधनिर्वचन प्रकृत आहे, विषयत्वाचें निर्वचन प्रकृत नाही. असें असून तुम्ही विषयत्वाचें खंडन करीत आहां. आम्हीं विषयत्वाच्या संबंधानें कांही बोललों नसून तुम्ही विषयत्वावरच तावातावानें दोष देत सुटला आहांत. तेव्हां आतां तुम्हांला काय म्हणावें ? (१४०) वादी— अहो महाराज ! आम्ही ज्याचें निर्वचन करावयाचें आहे त्या प्रकृत असलेल्या दृक्दृश्यांच्या तात्त्विकसंबंधाचेंच खंडन करीत आहों. विषयत्वाच्या खंडनानें तात्त्विकसंबंधाचें खंडन होणार आहे म्हणून केवळ विषयत्वाचें खंडन करीत आहों इतकेंच. (१४१) शंका— जसें चैतन्यगत विषयित्वाचें निर्वचन करतां आलें नाही तरी विषयी सत्य मानतां येतो तसें विषयत्वाचें निर्वचन करतां आलें नाही तरी विषयाला सत्य मानायला काय अडचण आहे ? (१४२) वादी— विषयित्वाचें निर्वचन करतां आलें नाही तरी विषयीवर विषयाचा अध्यास असल्यानेंच विषयित्वाच्या अनिरुक्तीची उपपत्ति होते. म्हणून विषयीला सत्यत्व मानणें युक्त आहे. परंतु विषयत्वाचें निर्वचन न करतां त्याला सत्यत्व मानणें मात्र योग्य नाही. कारण, विषयी अध्यस्त नसल्यामुळें विषयाध्यासावांचून विषयत्वाच्या अनिरुक्तीचें उपपादक दुसरें कांहीच नाही, म्हणून विषयाला सत्यत्व मानणें योग्य नाही. (१४३) आतां जेथें विषयीचाच अध्यास असतो तेथें विषयच सत्य असतो, जसें ज्ञानाचा विषय ब्रह्म आहे. ब्रह्म विषय असून ज्ञान विषयी आहे. आणि विषयी ज्ञान अध्यस्त असल्यानें असत्य असून विषयभूत ब्रह्मच सत्य आहे. (१४४) विषय आणि विषयी या दोघांचाहि अध्यास तर कांही मानतां येत नाही. दोघांनाहि अध्यस्तत्व मानल्यास दोन्ही मिथ्या ठरल्यामुळें शून्यवादाचा प्रसंग येईल. म्हणून दोहोंपैकीं

व्यावृत्तत्वप्रकाशत्वजडत्वादिकमेव । (१४५) तस्माद्विषयिणो नित्यदृशोऽनध्यासात् विषयस्यैवात्राध्यासः । (१४६) न च- 'प्रमाणजातं स्वविषयावरण०' इत्यादियुक्त्या दृग्विषयत्वरूपदृश्यत्वस्य हेतूकरणेन च त्वयाऽपि विषयत्वं निर्वाच्यमेवेति- वाच्यम्, तत्वतोऽनिर्वाच्यत्वेऽप्यध्यस्तत्वेन घटादिसमकक्षनिर्वाच्यत्वस्य संभवात् । (१४७) ननु- कथं प्रमाणज्ञानविषयोऽध्यस्तः ? -इति चेत्, न, प्रपञ्चविषयकज्ञाने तत्त्वावेदकत्वलक्षणप्रामाण्याभावादिति गृहाण । (१४८) अत एव- 'यादृशं विषयत्वं ते वृत्तिं प्रति चिदात्मनः । तादृशं विषयत्वं मे दृश्यस्यापि दृशं प्रति ॥' - इति निरस्तम्, (१४९) चिदात्मनोऽनध्यासेऽपि वृत्तेस्तत्राध्यस्तत्वेन तद्दृष्टान्तेन प्रकृतेऽप्यनध्यासस्य वक्तुमशक्यत्वात् । (१५०) स्यादेतत् । मिथ्यात्वनिर्वचनात् तत्साधनं दृश्यत्वादिकं निर्वक्तव्यमेव । न हि घटाद्यसंकीर्णाकारज्ञानं विना तद्विलक्षणव्यवहारः । (१५१) अथ निरुक्तासंकीर्णाकारज्ञानमात्रेण तदुपपत्तिः, तर्हि तुल्यं ममापि । इयांस्तु विशेषः - यत् तव स आकारः सद्विलक्षणः, मम तु त्वन्मतासिद्धप्रातिभासिकवैलक्षण्यसाधकमानसिद्ध-

---

कोणातरी एकाचाच अध्यास मानावा लागेल. आतां अमक्याच्याच अध्यासानध्यासाचें विनिगमक म्ह० युक्ति अनुवृत्तत्व-व्यावृत्तत्व, प्रकाशत्व-जडत्व, विनाशित्व-अविनाशित्व हेंच असणार म्ह० अनुवृत्त असेल तें अनध्यस्त आणि व्यावृत्त असेल तें अध्यस्त, किंवा प्रकाश अनध्यस्त आणि जड अध्यस्त, अविनाशी अनध्यस्त आणि विनाशी अध्यस्त. (१४५) तस्मात् नित्यचैतन्य विषयी आहे, त्याचा अध्यास नाही, तर विषयीवर विषयाचाच अध्यास आहे असें ठरतें. (१४६) शंका-- तुम्ही म्हणतां कीं, विषयत्वाचें निर्वचन करतां येत नाही. पण तुम्हांलाहि 'प्रमाणजातं स्वविषयावरण०' इत्यादि युक्तीमुळें किंवा दृग्विषयत्वरूप दृश्यत्वाला हेतु करण्यामुळें विषयत्वाचें निर्वचन केलेंच पाहिजे आहे. वादी-- विषयत्वाचें निर्वचन तत्त्वतः करतांच यायचें नाही. तें अनिर्वचनीय आहे. तथापि घटादिकांशीं समकक्ष्य म्ह० घटादिकांसारखें विषयत्वाचेंहि निर्वचन अध्यस्तत्वानें करतां येईल. आणि आम्हीं तसें केलेंच आहे. (१४७) शंका-- विषयाचें ज्ञान प्रमाणसिद्ध असतांना तुम्ही विषयाला अध्यस्त कसें म्हणतां ? वादी-- प्रपंचाचें ज्ञान जरी प्रमाणजन्य असलें तरी त्याला तत्त्वावेदकत्वरूप म्ह० त्रिकालाबाध्यविषयकत्वरूप प्रामाण्य नसतें म्ह० प्रपंचाच्या ज्ञानाला व्यावहारिक प्रमात्व असतें पण तात्त्विक प्रमात्व नसतें असें समजा. (१४८) शंका-- चिदात्म्याला ज्या प्रकारचें वृत्तिविषयत्व तुमच्या मतें असतें त्याच प्रकारचें दृश्याला ज्ञानविषयत्व आमच्या मतें असतें.

(१४९) वादी-- इति निरस्तम्. चिदात्म्याचा वृत्तीवर अध्यास नसतो पण वृत्तीचा चिदात्म्यावर अध्यास असतो म्हणून वृत्तीच्या दृष्टान्तानें प्रकृत दृश्याचा चैतन्यावर अध्यास नसतो असें म्हणतां येणार नाही. वृत्तीचा अध्यास असतो म्हणून दृश्याचाहि अध्यासच मानला पाहिजे.

(१५०) प्रतिवादी-- तुम्हीं मिथ्यात्वाचें निर्वचन केलेंच आहे म्हणून मिथ्यात्वाचें साधक जें दृश्यत्व-जडत्वादिक त्याचेंहि निर्वचन तुम्हांला केलेंच पाहिजे. ज्याच्या ज्ञानामध्यें घटादिविषयाचा संकर म्ह० मिश्रण नाही असें दृश्यत्वाचें ज्ञान झाल्यावांचून घटादिकांहून विलक्षण असा दृश्यत्वाचा व्यवहार होणार नाही. 'घटः' या घटाकार ज्ञानाहून 'दृश्यत्वम्' हें दृश्यत्वाकार ज्ञान विलक्षण असतें म्हणून दृश्यत्वाचें निर्वचन केलें पाहिजे. (१५१) वादी-- 'दृश्यत्वम्' इत्याकारक ज्ञान घटादिकांनीं संकीर्ण नाही आणि त्या ज्ञानानेंच दृश्यत्वाच्या व्यवहाराची उपपत्ति लागते. म्हणून दृश्यत्वाच्या निर्वचनाची आवश्यकता नाही. प्रतिवादी-- तर मग मलाहि तोच न्याय लागू पडेल. मलाहि दृश्यत्वादिकाची व्याख्या करायला नको. जसें लोकसिद्ध असेल तसेंच आम्ही धरूं. मात्र तुमच्या-आमच्यामधें थोडासा विशेष आहे. तुमच्या मतें तो दृश्यत्वाचा आकार सत्याहून विलक्षण आहे म्ह० असत्य आहे, आणि तुमच्या मतानें सिद्ध असलेलें जें प्रातिभासिक त्याच्याहून वैलक्षण्य सिद्ध करणाऱ्या प्रमाणानें ज्याची सत्ता सिद्ध होते असा

सत्ताकः । (१५२) न हि लक्षणोक्त्यनुक्तिभ्यां सदसद्वैलक्षण्यरूपानिर्वचनीयत्वहानिलाभौ, (१५३) ब्रह्मण्यपि श्रौतस्यापि जगत्कारणत्वादिलक्षणस्य खण्डनरीत्या असंभवात्, (१५४) त्वयैव 'कीदृक्तत्प्रत्यगिति चेत्तादृगीदृगिति द्वयम् । यत्र न प्रसरत्येतत्प्रत्यगित्यवधारय ॥' इति ब्रह्मणोऽपि दुर्निरूपत्वोक्तेश्च, (१५५) प्रपञ्चेऽपि त्वदुक्तानिर्वाच्यत्वसमकक्षलक्षणसंभवाच्च, 'यत्कठिनं सा पृथिवी' इत्यादिश्रुत्या पृथिव्यादीनामपि लक्षणोक्तेश्च । (१५६) तस्मादनिर्वाच्यत्वं न सत्त्वविरोधि, सत्त्वेऽप्यद्भुतत्वादेवानिर्वाच्यत्वोपपत्तेः । (१५७) न च निर्वाच्यत्वमपि सत्त्वप्रयोजकम्, न हि शुक्तिरूप्यस्यापीतरभेदसाधकं रूप्यत्वं प्रातीतिकजातिरूपतया सुवचमपि सत्यम् । (१५८) किंच, ब्रह्मण आनन्दत्वज्ञानत्वसत्यत्वस्वप्रकाशत्वादि खण्डनोक्तरीत्या दुर्वचमिति ब्रह्म तत्त्वतोऽनानन्दाद्यात्मकं स्यात् । (१५९) तस्मादिक्षुक्षीरादिमाधुर्यवदनिर्वाच्यमपि विषयत्वं सदेवेति । (१६०) अत्रोच्यते- दृश्यत्वादेर्निर्वचनीयत्वं किं सत्त्वेन, उत स्वरूपेण ? (१६१) नाऽऽद्यः, सत्त्वेनानिर्वचनीयत्वेऽपि तत्तदाभासलक्षणानालिङ्गित-

---

दृश्यत्वाचा आकार माझ्या मतें आहे म्ह० तुमच्या मतानें आकार असत्य आहे आणि माझ्या मतानें सत्य आहे. (१५२) वास्तविक दृश्यत्वाचें लक्षण करतां आलें नाही म्हणून सदसद्वैलक्षण्यरूप अनिवर्चनीयत्वाचा लाभ होणार नाही आणि लक्षण करतां आलें म्हणून अनिर्वचनीयत्वाची हानिहि होणार नाही. मोठ्या प्रयत्नानें लक्षण केलें तरी देखील तें विरुद्ध तर्कानें असंभवनीय ठरतें. (१५३) जगत्कारणत्व, जगत्स्थितिहेतुत्व, जगल्लयाधारत्व असें ब्रह्माचें लक्षण अगदीं श्रुतिसिद्ध आहे. पण तें खंडनाच्या पद्धतीनें असंभवनीयच ठरतें. (१५४) तुमच्या आचार्यांनीं ब्रह्माचें निरूपण अशक्य आहे असेंच म्हटलें आहे. ते म्हणतात कीं— 'प्रत्यक् तत्त्व कसें आहे ? असा प्रश्न कोणी केला तर ज्याच्या ठिकाणीं तादृक् किंवा ईदृक् या दोन्ही कल्पना लागू होत नाहीत तें प्रत्यक् तत्त्व होय'. यावरून ब्रह्माचें लक्षण अनिर्वचनीयत्व हेंच आहे असें ठरतें. (१५५) आतां लक्षण पाहिजेच असेल तरी तुम्हीं जसें ब्रह्म सत्य असून त्याचें अनिर्वाच्यत्व हें लक्षण केलें, त्याच प्रकारचें प्रपंचाचें लक्षण मलाहि करतां येईल. 'यत् कठिनं सा पृथिवी' इत्यादि श्रुतीनें देखील पृथिव्यादिकांचें लक्षण सांगितलेंच आहे. (१५६) म्हणून दृश्याच्या लक्षणाचें निर्वचन करतां आलें नाही तरी दृश्याच्या सत्यत्वाशीं विरोध येत नाही. प्रपंच सत्य असला तरी त्याच्या 'अनिर्वाच्यत्वाची उपपत्ति अद्भुतत्वामुळें लागते. जें अद्भुत असतें त्याचें निर्वचन करतां येत नाही. आणि प्रपंच तर अद्भुत आहेच. (१५७) अनिर्वचनीयत्व जसें असत्यत्वाचें प्रयोजक नाही तसें निर्वाच्यत्व सत्यत्वाचेंहि प्रयोजक नाही. शुक्तिरजताचें रजतत्व सुवर्णादिकाहून भेद सिद्ध करतें आणि त्याचें निर्वचनहि 'प्रातीतिकजातित्व' असें करतां येतें, पण तें सत्य नसतें. (१५८) अनिर्वचनीयत्व हें जर असत्यत्वाचें प्रयोजक मानलें तर ब्रह्माचें आनंदत्व, ज्ञानत्व, सत्यत्व, स्वप्रकाशत्व इत्यादि लक्षण देखील 'अभीष्टसिद्धावपि खण्डनानाम्' या श्लोकामधें खंडनकारानें सांगितलेल्या पद्धतीनें दुर्वचच ठरत असल्यामुळें ब्रह्म तत्त्वतः अनानंद, अज्ञान, असत्य आहे असें ठरूं लागेल. (१५९) म्हणून ऊस, दूध, गूळ इत्यादिकांचा भिन्नभिन्न मधुरपणा अनिर्वचनीय असला तरी सत्य असतो, तसें विषयत्व जरी अनिर्वचनीय असलें तरी तें असत् नसून सत्यच आहे. (१६०) वादी— तुम्ही दृश्यत्वादिकाचें अनिर्वचनीयत्व सांगता, पण तें अनिर्वचनीयत्व सत्त्वानें कीं स्वरूपानें म्ह० सत्त्वाहून निराळ्या रूपानें धरता ? (१६१) पहिला पक्ष धरण्यांत फल नाही. जरी दृश्यत्वादिक मिथ्यात्वसाधक हेतूचें सत्त्वानें निर्वचन करतां आलें नाही तरी कोणत्याहि हेत्वाभासाचें लक्षण दृश्यत्वादिकावर आलें नाही म्हणजे तेवढ्यानेंच त्याच्या हेतुत्वाची उपपत्ति लागते. म्हणून दृश्यत्वादिकाचें निर्वचन करण्याची आवश्यकता नाही.

त्वमात्रेण हेतुत्वोपपत्तेः तन्निर्वचनानपेक्षणात् । (१६२) न द्वितीयः, तात्त्विकातात्त्विकसाधारणेन दृक्संबन्धित्वादिना रूपेण दृग्विषयत्वस्य निर्वक्तुमशक्यत्वात् । (१६३) लक्षणोक्त्यनुक्त्योर्न सदसद्वैलक्षण्यरूपानिर्वाच्यत्वहानिलाभकरत्वमिति यदवोचः, तदपि न, पूर्वोक्तव्यापकानुपलब्धिसहिताया लक्षणानुक्तेरुक्तरूपानिर्वचनीयत्वप्रयोजकत्वात् । (१६४) यत्त्वानन्दत्वादिना धर्मेण 'कीदृक्' इत्यादिना स्वरूपेण च दुर्निरूपत्वात् ब्रह्मणोऽप्यनिर्वचनीयत्वप्रसङ्ग इति, (१६५) तन्न, आनन्दत्वादिधर्मवत्तया दुर्निरूपत्वेऽपि दुःखप्रत्यनीकत्वाद्युपलक्षितस्वरूपस्य सत्त्वेन निर्वक्तुं शक्यत्वात् । (१६६) न चैवं प्रपञ्चे सत्त्वं शक्यनिर्वचनम्, बाधकसद्भावात् । (१६७) अत एव- कठिनस्पर्शवत्त्वादिना पृथिवीत्वादीनां निर्वचनमस्त्येव, सत्त्वेऽप्यद्भुतत्वादिनाऽनिर्वाच्यत्वोपपत्तिः- इति निरस्तम् । (१६८) न हि निरुक्तिविरहमात्रेणानिर्वाच्यत्वं ब्रूमः, किंतु सत्त्वादिना निरुक्तिविरहेण । स च प्रपञ्चे बाधकादस्त्येव । (१६९) न च- ज्ञाने विषयस्याध्यस्तत्वे तदज्ञानजन्यं तज्ज्ञाननिवर्त्यं चाध्यासं प्रति विषयत्वं तदनुविद्धतया प्रतीत्यभावश्च न संभवतीति- वाच्यम्, (१७०) चैतन्यमात्राज्ञानजन्यत्वात् तज्ज्ञाननिवर्त्यत्वाच्च घटादि-

---

(१६२) सत्त्वभिन्नरूपानें अनिर्वचनीयत्व हा दुसरा पक्षहि जमत नाही. कारण, ज्ञानविषयत्वाचें निर्वचन तात्त्विक-अतात्त्विक या दोघांनाहि जुळणाऱ्या दृक्संबंधित्व इत्यादिरूपानें करणें शक्य आहे. (१६३) 'लक्षण सांगितलें किंवा न सांगितलें तरी सदसद्वैलक्षण्यरूप अनिर्वचनीयत्वाची हानि किंवा लाभ नाही' असें जें आपण म्हटलें तेंहि ठीक नाही. कारण, पूर्वी (सूत्र २५) आम्हीं जो तात्त्विकसंबंधाचा व्यापक देशकालविप्रकर्षाभाव सांगितला त्याच्या अनुपलब्धीनें सहकृत जी लक्षणाची अनुक्ति ती सदसद्वैलक्षण्यरूप अनिर्वचनीयत्वाची प्रयोजक आहे म्ह० लक्षणानुक्तीनें अनिर्वचनीयत्वाचा लाभ होतो. (१६४) आतां "आनन्दत्व, सत्यत्व इत्यादि धर्मांच्या योगानें किंवा 'कीदृक् तत्०' इत्यादि श्लोकामधें सांगितल्याप्रमाणें समसत्ताकलक्षणात्मकस्वरूपाच्या योगानें ब्रह्म दुर्निरूप असल्यानें ब्रह्मालाहि अनिर्वचनीयत्व मानण्याचा प्रसंग येतो" असें जें तुम्हीं सांगितलें (१६५) त्यांतहि अर्थ नाही. ब्रह्म निर्गुण असल्यानें जरी त्याचें निरूपण आनंदत्वादिधर्मविशिष्टत्वानें करणें अशक्य असलें तरी दुःखप्रत्यनीकत्व, प्रपञ्चप्रत्यनीकत्व म्ह० प्रपंचविरोधित्व इत्यादिकांनीं उपलक्षितस्वरूपाचें जें ब्रह्म त्याचें सत्त्वाच्या योगानें म्ह० सत्त्वप्रतिपादकशब्दाच्या योगानें निर्वचन करणें शक्य आहे. (१६६) प्रतिवादी-- तर मग प्रपंचाच्या सत्त्वाचेंहि निर्वचन करतां येईल. श्रुत्यादिकांनीं प्रपंचाचें सत्त्व वर्णिलें आहे. वादी-- वर्णिलें आहे, परंतु त्याला बाधक आहे. प्रत्यक्षादिकांनीं प्रपंचाचें सत्यत्व प्रतीत होत असलें तरी त्याचा प्रबल प्रमाणानें बाध होतो असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. (१६७) प्रतिवादी-- पृथिवीत्वजलत्वादिकाचें निर्वचन कठिनस्पर्शवत्त्व, शीतस्पर्शवत्त्व असें करतां येतें आणि पृथिवीत्वादिकाला सत्यत्व असलें तरी अद्भुतत्वामुळें अनिर्वाच्यत्वाची पण उपपत्ति लागते असें आम्हीं सांगितलें आहे. वादी-- सांगितलें आहे पण त्याचा निरास होतो. (१६८) निर्वचन करतां येत नाही म्हणून अनिर्वचनीय असें आम्हीं म्हणतच नाही. तर सत्त्वानें किंवा असत्त्वानें निर्वचन करतां येत नाही म्हणून अनिर्वचनीयत्व असें आम्ही म्हणत आहों. प्रपंचाच्या सत्यत्वाचें बाधक प्रबल प्रमाण असल्यानें प्रपंचाच्या ठिकाणीं सत्त्वासत्त्वांनीं निर्वचनाचा विरह आहेच.

(१६९) प्रतिवादी-- ज्ञानावर विषयाचा अध्यास मानला तर ज्ञानाच्या अज्ञानामुळें उत्पन्न होणारा आणि ज्ञानाच्या ज्ञानामुळें निवृत्त होणारा जो अध्यास तद्विषयत्व, आणि ज्ञानानुविद्धत्वानें म्ह० ज्ञानविशिष्टत्वानें येणाऱ्या प्रतीतीचा अभाव हे अध्यस्त विषयाला जमले पाहिजेत पण ते जमत नाहीत. म्हणून विषयाचा अध्यास मानतां येत नाही. (१७०) वादी-- घटादि प्रपंच केवळ चैतन्याच्या अज्ञानामुळें उत्पन्न होतो आणि केवळ चैतन्याच्या ज्ञानानें निवृत्त

प्रपञ्चस्येत्युक्तत्वात् । (१७१) सदिति प्रतीयमानाधिष्ठानचैतन्यानुविद्धतया प्रतीयमानत्वमप्यस्त्येव । (१७२) तस्मात्सत्यत्वे दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्तिर्दृढैव ।

इति मिथ्यात्वानुमाने अनुकूलतर्कनिरूपणम् ॥

प्र. ३६— प्रतिकर्मव्यवस्था

(१) ननु- विश्वस्याऽऽध्यासिकत्वे प्रातिभासिकस्थल इव विषयेन्द्रियसंनिकर्षाधीनायाः प्रतिकर्मव्यवस्थायाः अनुपपत्तिः- (२) इति चेत्, न, वृत्तेः पूर्वमेव घटादीनां चैतन्येऽध्यासेन प्रातिभासिकस्थलापेक्षया वैलक्षण्यात् । (३) तथाहि- अन्तःकरणं चक्षुर्वत्तेजोवयवि । तच्चेन्द्रियद्वारेण तत्संयुक्तं विषयं व्याप्य तदाकारं भवति । यथा नद्याद्युदकं प्रणाड्या निःसृत्य केदाराद्याकारं भवति । सैव वृत्तिरित्युच्यते । (४) तत्र जीवचैतन्यमविद्योपाधिकं सत् सर्वगतम्, अन्तःकरणोपाधिकं सत् परिच्छिन्नमिति मतद्वयम् । (५) तत्राऽऽद्ये विषयप्रकाशकं जीवचैतन्यम्, द्वितीये ब्रह्मचैतन्यम् । (६) आद्ये पक्षेऽपि जीवचैतन्यमविद्यानावृतं आवृतं च । तत्राऽऽद्ये

होतो असें आम्हीं सांगितलेंच आहे. (१७१) आणि सत्त्वानें प्रतीयमान अशा अधिष्ठानचैतन्याचा अनुवेध 'सन् घटः', 'सन् पटः' अशा रितीनें प्रपंचाच्या प्रतीतीमधें आहेच. म्हणून ज्ञानावर विषयाचा अध्यास मानायला कांही अडचण नाही. (१७२) तात्पर्य, प्रपंचाला जर तात्त्विकत्व मानलें तर दृक्दृश्यसंबंधाची उपपत्ति लागत नाही हें पक्कें ठरलें.

प्र. ३६

(१) (प्रतिकर्मव्यवस्था = 'कस्यचित् पुंसः कदाचिदेव कश्चिदेव विषयो ज्ञानकर्म, न सर्वदा सर्वस्य सर्वं. इति व्यवस्था' – चन्द्रिका । 'कर्मणि कर्मणि प्रतिकर्म, सा चासौ व्यवस्था च' – के.) प्रतिवादी— विश्वाचा चैतन्यावर अध्यास मानला तर शुक्तिरजतादि प्रातिभासिकस्थळीं जशी प्रतिकर्मव्यवस्था जमत नाही तशी कोठेंच जमणार नाही. कारण, ती विषय आणि इन्द्रिय यांच्या संनिकर्षाच्या अधीन असते, आणि अध्यासपक्षीं विषयेन्द्रियसंनिकर्ष नसतो. (२) वादी— वृत्ति उत्पन्न होण्यापूर्वींच घटादिकांचा चैतन्यावर अध्यास असल्यानें प्रातिभासिकस्थळापेक्षां व्यावहारिकस्थळीं वैलक्षण्य आहे. (३) या मुद्द्याचें विवेचन जरा विस्तरानें केलें पाहिजे. चक्षुरिन्द्रियाप्रमाणें अन्तःकरण तैजस असून अवयविद्रव्य आहे. तें इन्द्रियाच्या द्वारानें इन्द्रियाशीं संबद्ध असलेल्या विषयावर जाऊन त्याला व्यापतें आणि तदाकार होत असतें, जसें नदीमधील किंवा सरोवरामधील पाणी पाटानें बाहेर पडून शेतामधें जाऊन त्याला व्यापतें आणि तदाकार होतें तद्वत्. या अन्तःकरणाच्या विशिष्ट परिणामालाच वृत्ति असें म्हणतात. (४) वृत्ति कशाला म्हणतात हें समजल्यावर आणखी एक मुद्दा लक्षांत घ्यावा लागेल. "अविद्योपाधिक चैतन्याला 'जीव' असें म्हणतात. हा जीव सर्वगत आहे" असें एक मत, "अन्तःकरणोपाधिक चैतन्याला 'जीव' असें म्हणतात. हा जीव परिच्छिन्न आहे" असें दुसरें मत, अशीं दोन मतें आहेत. (५) त्यांपैकीं पहिल्या मतीं जीवचैतन्य विषयाचें प्रकाशक असतें, आणि दुसऱ्या मतीं ब्रह्मचैतन्य विषयप्रकाशक असतें. (६) पुन्हां जीवचैतन्यच विषयप्रकाशक असतें या पहिल्या मतीं जीवचैतन्य अविद्येनें आवृत नसतें आणि असतें असे दोन पक्ष आहेत. त्यांपैकीं पहिल्या अविद्यानावृतत्वपक्षीं जीवचैतन्याला विषयोपराग होण्याकरितां वृत्तीची अपेक्षा असते. उपराग म्ह० तादात्म्य किंवा प्रतिबिंब. विषयानें चैतन्य उपरक्त होतें म्ह० चैतन्याला जणूं विषयाचा रंग येतो. हें उपरंजन होण्याकरितां वृत्तीची अपेक्षा असते. त्यामुळें विषयाला विषयता येते. आतां अविद्योपहितजीवचैतन्य अविद्येनें आवृत असतें या दुसऱ्या पक्षीं आवरणाचा अभिभव होण्याकरितां वृत्तीची

वृत्तिर्जीवचैतन्यस्य विषयोपरागार्था, द्वितीये त्वावरणाभिभवार्था । (७) परिच्छिन्नत्वपक्षे तु जीवचैतन्यस्य विषयप्रकाशकतदधिष्ठानचैतन्याभेदाभिव्यक्त्यर्था । (८) अनावृतत्वपक्षे ह्यनावृतं सर्वगतमपि जीवचैतन्यं तत्तदाकारवृत्त्यैवोपरज्यते, न तु विषयैः, असङ्गत्वात्; (९) यथा गोत्वं सर्वगतमपि सास्नादिमद्व्यक्त्याऽभिव्यज्यते, न तु केसरादिमद्व्यक्त्या; (१०) यथा वा प्रदीपप्रभा आकाशगन्धरसादिव्यापिन्यपि तानप्रकाशयन्ती रूपसंसर्गितया रूपमेव प्रकाशयति तद्वत् । (११) केवलाग्न्यदाह्यस्यापि अयःपिण्डादिसमारूढाग्निदाह्यत्ववच्च केवलचैतन्याप्रकाश्यस्यापि घटादेस्तत्तदाकारवृत्त्युपारूढचैतन्यप्रकाश्यत्वं युक्तम् । (१२) एवं चानावृतत्वपक्षे तत्तदाकारवृत्तिद्वारा चैतन्यस्य तत्तदुपरागे तत्तदर्थप्रकाशः, (१३) आवृतत्वपक्षे तत्तदाकारवृत्त्या तत्तद्विषयावच्छिन्नचैतन्यावरणाभिभवेन तत्तदर्थप्रकाशः । अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यरूपत्वे जीवस्यावच्छेदकान्तःकरणतत्तद्विषयाकारवृत्त्या तत्तद्विषयावच्छिन्नचैतन्याभिव्यक्तौ तत्तत्प्रकाशः । (१४) यद्यपि प्रकाशकमधिष्ठानचैतन्यं सर्वगतम्, जीवचैतन्यं त्वान्तःकरणावच्छिन्नम्, तथापि चैतन्याभेदेनाभिव्यक्तत्वात् व्यवस्थोपपत्तिः । (१५) ननु- इयं प्रतिकर्मव्यवस्था नोपपद्यते ।

अपेक्षा असते, उपरागाकरितां नव्हे. वृत्तीमुळें आवरण अभिभूत होतें. (७) आतां जीवचैतन्य परिच्छिन्न म्ह० अन्तःकरणोपहित असतें या दुसऱ्या मतीं जीवचैतन्याचा विषयाचें प्रकाशक जें विषयाधिष्ठानचैतन्य त्याच्याशीं वास्तविक असलेला अभेद अभिव्यक्त होण्याकरितां वृत्तीची अपेक्षा असते. वृत्तीमुळें उभयचैतन्यांचा अभेद व्यक्त होतो. (८) अविद्योपहित चैतन्य अनावृत असतें या पक्षीं तें जरी सर्वगत असलें तरी तें घटाद्याकार वृत्तीनेंच उपरक्त होतें, घटादिविषयांनीं साक्षात् उपरक्त होत नाही. कारण, तें स्वतः असंग आहे. (९) जसें गोत्वसामान्य सर्वगत असलें तरी सास्नाशृंगांनीं युक्त असलेल्या व्यक्तीमुळेंच अभिव्यक्त होतें, पण केसर म्ह० मानेवरील आयाळ आणि एकशफत्व यांनीं युक्त असलेल्या व्यक्तीमुळें होत नाही तद्वत्. (१०) किंवा प्रदीपाची प्रभा आकाश, वायु, गंध, रस, स्पर्श इ० सर्वांना व्यापून राहणारी असली तरी त्यांना प्रकाशित करीत नाही, तर तिचा रूपाशीं विशेष संबंध असल्यानें ती रूपालाच प्रकाशित करते तद्वत्. (११) अभिव्यक्त नसलेला अग्नि गवत जाळीत नाही पण लोखंडाच्या तुकड्यामधें किंवा लाकडामधें आरूढ झालेला अग्नि गवत जाळतो, त्या प्रमाणें वृत्तीमधें प्रतिबिंबित न झालेलें केवळ चैतन्य जरी घटादिकाला प्रकाशित करीत नसलें तरी घटाद्याकारवृत्तीमधें उपारूढ म्ह० प्रतिबिम्बित झालेलें चैतन्य प्रकाशित करतें असें म्हणतां येतें. (१२) म्हणून अनावृतत्वपक्षीं घटाद्याकार झालेल्या वृत्तीच्या द्वारानें चैतन्याचा घटादिकानें उपराग झाला म्हणजे मग घटादिकाचें प्रकाशन होतें. (१३) अविद्योपाधिक जीव आवृत असतो यापक्षीं घटादिकांच्या आकाराची वृत्ति त्या त्या घटादि विषयानें अवच्छिन्न चैतन्याच्या आवरणाचा अभिभव करते. त्यामुळें त्या त्या विषयाचें प्रकाशन होतें. जीव म्ह० अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य या दुसऱ्या मताप्रमाणें जीवाचें अवच्छेदक असलेल्या अन्तःकरणाची तत्तद्घटादिविषयाकार झालेली जी वृत्ति, तिच्या योगानें तत्तद्घटादिविषयावच्छिन्न चैतन्याची अभिव्यक्ति झाली असतां त्या त्या घटादिविषयाचें प्रकाशन होतें.

(१४) शंका— विषयप्रकाशक जें अधिष्ठानचैतन्य तें सर्वगत आहे आणि जीवचैतन्य अन्तःकरणावच्छिन्न आहे. मग सर्वगत अधिष्ठानचैतन्यानें तो विषय सर्व जीवांना प्रकाशित व्हायला पाहिजे. पण तसें होत नाही. तर मग प्रकाशाप्रकाशांची व्यवस्था कशी लागणार ? वादी— जीवचैतन्याशीं अभेदानें अधिष्ठानचैतन्य अभिव्यक्त होत असतें. म्हणून ज्या जीवचैतन्याशीं अभेदानें अधिष्ठानचैतन्य अभिव्यक्त होईल त्या जीवालाच त्या विषयाचें ज्ञान होईल, सर्वांना होणार नाही, म्हणून प्रकाशाप्रकाशांची व्यवस्था लागते.

(१५) प्रतिवादी— ही तुमची प्रतिकर्मव्यवस्था अनुपपन्न आहे. कशी तें पहा— घटाशीं संयोगसंनिकर्षानें

तथाहि- स्वसंनिकृष्टेन्द्रियजन्यस्वज्ञानात् पूर्वं घटादेः सत्त्वे प्रतीतिमात्रशरीरत्वव्याप्तकाल्पनिकत्वायोगः । (१६) न च काल्पनिकत्वविशेषः प्रातिभासिकत्वादिरेव तद्व्याप्तः, गौरवात् । (१७) न च प्रतीतिमात्रशरीत्वाभावेऽपि ज्ञाननिवर्त्यत्वादिनैव कल्पितत्वं भविष्यति, प्रतीतिमात्रशरीरत्वाभावेन ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावस्याप्यापाद्यत्वात्, (१८) प्रतीतेर्विश्वसत्यत्वेन वा मिथ्यात्वेऽपि स्वप्नादिवदिन्द्रियसंनिकर्षनिरपेक्षतया वोपपत्तेः, व्यावहारिकत्वस्यापि भ्रान्तिदैर्घ्यमात्रेणोपपत्तेश्च-- (१९) इति चेत्, मैवम् । प्रतीतिमात्रशरीरत्वस्य कल्पितत्वं न व्याप्यम्, दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्त्यादिसहकृतोक्तानुमानात् प्रपञ्चे कल्पितत्वे सिद्धे प्रत्यभिज्ञाबलाच्च स्थायित्वे तत्रैव व्यभिचारात् । (२०) न च- शुक्तिरूप्यादिप्रत्यभिज्ञासाम्यं प्रकृतप्रत्यभिज्ञाया इति- वाच्यम्,

---

संबद्ध झालेल्या चक्षुरिंद्रियानें घटाचें ज्ञान होण्यापूर्वीच जर घटाचें अस्तित्व मानलें तर त्या घटाला काल्पनिकत्व मानतां येणार नाही. कारण, काल्पनिकत्व प्रतीतिमात्रशरीरत्वानें व्याप्त आहे. शरीर म्ह० स्वरूप. घटाचें स्वरूप प्रतीतीहून निराळें नाही. प्रतीति म्ह० ज्ञान हेंच त्याचें स्वरूप. प्रतीतिमात्रशरीरत्व हें व्यापक आणि काल्पनिकत्व हें व्याप्य. जें जें काल्पनिक तें तें प्रतीतिमात्रशरीर अशी व्याप्ति. आतां जर घटसंनिकृष्ट-इंद्रियजन्य-ज्ञान होण्यापूर्वीच घट असेल तर तो प्रतीतिमात्रशरीर नाही असें मानलें पाहिजे. आणि जर घटावर प्रतीतिमात्रशरीरत्वरूप व्यापक नाही तर काल्पनिकत्वरूप व्याप्यहि नसणार. 'व्यापकाभावे व्याप्याभावः'. (१६) शंका-- काल्पनिकत्व हें सामान्य असून त्याचे अवांतर विशेष प्रातिभासिकत्व, व्यावहारिकत्व इत्यादि आहेत. काल्पनिकत्वसामान्य प्रतीतिमात्रशरीरत्वाचें व्याप्य नसून प्रातिभासिकत्वादिक अवांतर विशेष प्रतीतिमात्रशरीरत्वाचा व्याप्य आहे, व्यावहारिकत्व हा विशेष नव्हे. अर्थात् घटज्ञानापूर्वी घट असला आणि त्याच्यावर प्रतीतिमात्रशरीरत्वाचा अभाव असला तरी काल्पनिकत्वाचा अभाव असण्याचें कारण नाही. एवंच घटाला काल्पनिकत्व जमतें. प्रतिवादी-- काल्पनिकत्वाचे अवांतरविशेष मानण्यामधें गौरव येतें म्हणून काल्पनिकत्व एकच आहे, त्याचे अवांतरविशेष नाहीत. म्हणून आतांच सांगितल्याप्रमाणें पूर्वसिद्ध घटाला काल्पनिकत्व जमत नाही. (१७) शंका-- पूर्वसिद्ध घटाला जरी प्रतीतिमात्रशरीरत्व नसलें तरी त्याला ब्रह्मज्ञाननिवर्त्यत्वादिक असल्यानें त्याला कल्पितत्व जमेल. 'ज्ञाननिवर्त्यत्वं कल्पितत्वम्'. प्रतिवादी-- पूर्वसिद्ध घटाला प्रतीतिमात्रशरीरत्व नाही म्हणून ज्ञाननिवर्त्यत्वहि नाही अशी आपत्ति आणतां येते. जें ज्ञाननिवर्त्य असतें तें प्रतीतिमात्रशरीर असतें, उलट जें प्रतीतिमात्रशरीर नसतें तें ज्ञाननिवर्त्य नसतें असें आपादन. (१८) शंका-- घटाची प्रतीति येते तिची काय व्यवस्था ? प्रतिवादी-- विश्वाला सत्य मानावें म्हणजे सगळी व्यवस्था लागेल. विश्वसत्यत्वानें प्रतीतीची उपपत्ति लागेल. आतां मिथ्यात्व मानलें तरी स्वप्न किंवा मनोराज्य यांना जशी इंद्रियसंनिकर्षाची अपेक्षा नसते तशी पूर्वसिद्ध घटाला इंद्रियसंनिकर्षाची अपेक्षा नाही असें मानावें म्हणजे प्रतीतीची उपपत्ति लागेल. किंबहुना घटादिकाला मिथ्यात्व मानलें तरी त्याची भ्रान्ति दीर्घ दीर्घ म्ह० ब्रह्मज्ञान होईपर्यंत टिकणारी आहे असें मानावें. म्हणजे व्यावहारिकत्वाची देखील उपपत्ति लागेल. ह्रस्वभ्रान्तिविषय स्वप्न आणि दीर्घभ्रान्तिविषय व्यावहारिक घटादिक. तात्पर्य, विश्वाला सत्यत्व न मानतां केवळ व्यावहारिकत्व मानण्यानें प्रतिकर्मव्यवस्थेची उपपत्ति लागत नाही. (१९) वादी-- इति चेत् मैवम्. कल्पितत्व हें प्रतीतिमात्रशरीरत्वाचें व्याप्य नाही. दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्तीचें ज्याला साह्य आहे अशा 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानानें प्रपंचाचें कल्पितत्व सिद्ध होतें आणि 'सोऽयं घटः' इत्यादि प्रत्यभिज्ञेवरून स्थायित्व सिद्ध होतें. त्यामुळें घट कल्पित आहे पण प्रतीतिमात्रशरीर नाही असा व्यभिचार येतो. (२०) शंका-- शुक्तिरजताची देखील 'तेंच हें रजत' अशी प्रत्यभिज्ञा येते. या प्रत्यभिज्ञेसारखीच 'सोऽयं घटः' ही प्रत्यभिज्ञा आहे. तेवढ्यावरून स्थायित्व सिद्ध होत

(२१) प्रतीत्यविशेषेऽपि वणिग्वीथीस्थशुक्तिरूप्ययोः परीक्षितत्वापरीक्षितत्वाभ्यां स्थायित्वास्थायित्वरूपविशेषसंभवात् । (२२) तथापि वा परोक्षवृत्तेरिवापरोक्षवृत्तेरपि प्रकाशकत्वमस्तु, किं तदुपरक्तचैतन्येन ? - इति चेत् , न, परोक्षस्थलेऽपि परोक्षवृत्त्युपरक्तचैतन्यस्यैव प्रकाशकत्वात् । (२३) अथ तत्राप्यपरोक्षैकरसचैतन्योपरागे विषयापरोक्ष्यप्रसङ्गः, न, विषयचैतन्याभिव्यक्तावेव विषयस्याऽऽपरोक्ष्यम् । न च परोक्षस्थले तदस्ति, विषयेन्द्रियसंनिकर्षाभावेन विषयपर्यन्तं वृत्तेरगमनात् , अन्तरेव तत्र धीसमुल्लासात् । (२४) अपरोक्षस्थले तु प्रमातृचैतन्याभेदाभिव्यक्ताधिष्ठानचैतन्योपरागो विषयेऽस्ति, तत्र विषयस्य कर्मकारकत्वात् । (२५) न च वृत्तिगतविशेषादापरोक्ष्यम् । तत्र हि विशेषो विषयकृतश्चेदोमिति ब्रूमः । (२६) जातिकृतस्तु विशेषो न संभवति, 'सोऽयम्' इति प्रत्यभिज्ञायां परोक्षत्वापरोक्षत्वयोः संकरप्रसङ्गात् , अव्याप्यवृत्तित्वात् , प्रमात्वादिना संकरप्रसङ्गाच्च । (२७) किंच, वृत्तेर्जडत्वादेव न प्रकाशकत्वम् । (२८) न च- वृत्तावन्तः-

---

नाही. (२१) वादी-- 'तेंच हें रजत' ही प्रत्यभिज्ञा बाजारांतील रूप्याच्या विषयीं येते व शुक्तिरूप्याबद्दलहि येते. या दोन्ही प्रतीति सारख्याच असल्या तरी सराफकट्ट्यावरील रजत परीक्षेला उतरतें म्हणून त्याचा स्थायित्वरूप विशेष संभवतो, आणि शुक्तिरजत परीक्षेला टिकत नाही म्हणून त्याचा स्थायित्वाभावरूप विशेष दिसून येतो. परीक्षा म्ह० प्रमाणान्तरसंवाद. एवंच कल्पितत्व प्रतीतिमात्रशरीरत्वाचें व्याप्य नाही.

(२२) शंका-- काल्पनिकत्वाला प्रतीतिमात्रशरीरत्वव्याप्यता नसल्यानें प्रतिकर्मव्यवस्थेला अडचण नसली तरी घटादिकाचें प्रकाशकत्व जसें परोक्षवृत्तीला जमतें तसें अपरोक्षवृत्तीलाहि घटादिकाचें प्रकाशकत्व मानावें. वृत्त्युपरक्त चैतन्याची आवश्यकता नाही. वादी-- तसें नाही. परोक्षस्थळीं देखील वृत्तीला प्रकाशकत्व नसून परोक्षवृत्त्युपरक्तचैतन्यालाच प्रकाशकत्व असतें. अर्थात् अपरोक्षस्थळींहि तसेंच मानलें पाहिजे. (२३) शंका-- परोक्षस्थळीं चैतन्याला प्रकाशकत्व मानलें तर तें चैतन्य अपरोक्ष-एकरस असल्यामुळें म्ह० केव्हांहि परोक्ष नसून अपरोक्षच असल्यामुळें परोक्षविषयालाहि अपरोक्षत्व मानण्याचा प्रसंग येईल. वादी-- तसा प्रसंग येत नाही. जर विषयावच्छिन्नचैतन्याची अभिव्यक्ति झाली तरच विषयाला अपरोक्षता येईल. परंतु परोक्षस्थळीं विषयचैतन्याची प्रमातृचैतन्याशीं अभेदानें अभिव्यक्ति नसते. कारण, विषयाशीं इंद्रियाचा संनिकर्ष नसतो. त्यामुळें विषयापर्यंत वृत्ति जातच नाही. तर तेथें आंतल्याआंतच वृत्तीचा समुल्लास होत असतो म्ह० वृत्ति उठत असते. (२४) अपरोक्षस्थळीं मात्र प्रमातृचैतन्याशीं अभेदानें विषयाधिष्ठानचैतन्य अभिव्यक्त होतें आणि त्याचा उपराग म्ह० तादात्म्यसंबंध विषयाशीं होतो. कारण, तेथें विषय चैतन्याचा कर्मकारक असतो. (२५) वृत्तीच्या स्वगतविशेषामुळें तर विषयाला अपरोक्षता मानतांच येत नाही. विषयामुळें वृत्तीच्या ठिकाणीं अपरोक्षत्वोपयोगी विशेष उत्पन्न होतो असें तुम्ही म्हणाल तर मात्र आम्हीं 'ओम्' म्ह० 'होय' म्हणूं म्ह० तें मान्य करूं. (लघुचन्द्रिका-) विषयामुळें विशेष असणें म्ह० आवरणरहितचैतन्यतादात्म्यविशिष्टविषयकत्व होय. (२६) वृत्तीच्या ठिकाणीं जातिकृत विशेष मात्र संभवत नाही. वृत्तीच्या ठिकाणीं जर जातिविशेष मानला तर 'सोऽयं घटः' इत्यादि प्रत्यभिज्ञेवर परोक्षत्व-अपरोक्षत्वांचा संकरदोष येईल. कारण, प्रत्यभिज्ञेवर परोक्षत्व किंवा अपरोक्षत्व हें अव्याप्यवृत्ति असतें. प्रत्यभिज्ञेमधील तत्ता-अंश परोक्ष असतो आणि इतर अंश अपरोक्ष असतो. 'पर्वतो वह्निमान्' येथील वह्निवृत्तीवर परोक्षत्व असतें, अपरोक्षत्वाभाव असतो. घटप्रत्यक्षवृत्तीवर अपरोक्षत्व असतें, परोक्षत्वाचा अभाव असतो. आणि प्रत्यभिज्ञेवर अंशभेदानें दोन्ही असतात. म्हणून संकर. शिवाय, प्रमात्व व भ्रमत्व यांच्याशीं अपरोक्षत्वादिकाचा संकर येईल. अपरोक्षभ्रमावर अपरोक्षत्व आहे आणि प्रमात्वाभाव आहे. परोक्षप्रमेवर प्रमात्व आहे आणि अपरोक्षत्वाभाव आहे. आणि अपरोक्षप्रमेवर अपरोक्षत्व आहे आणि प्रमात्वहि आहे. म्हणून संकर. (२७) किंच, वृत्ति जड असल्यामुळेंच तिला प्रकाशकत्व नाही. (२८) शंका-- अन्तः-

करणावृत्त्यापि स्वप्रकाशत्वं ज्ञानत्ववदिति- वाच्यम्, (२९) स्वप्रकाशात्मसंबन्धेनैव तस्याः प्रकाशत्वोपपत्तौ तत्स्वप्रकाशत्वे मानाभावात् । (३०) किंच, 'घटं जानामि' इत्यनुभूयमान-सकर्मकवृत्त्यन्या संवित् घटप्रकाशरूपा 'घटः प्रकाशते' इत्याकारकानुभवसिद्धैव । (३१) न च- करोति यतते, चलाति गच्छतीत्यादावेकार्थत्वेऽपि सकर्मकाकर्मकस्वभावत्वदर्शनात् अत्राप्येकार्थत्वेऽपि तथा स्यादिति- वाच्यम्, (३२) तत्राप्येकार्थत्वाभावात् । अनुकूलयत्नो हि कृञ्धात्वर्थः, यत्यर्थस्तु यत्नमात्रम् । एवं गम्यर्थ उत्तरसंयोगफलकः स्पन्दः, चलत्यर्थस्तु स्पन्दमात्रम् । तथा चैकार्थकत्वे कुत्रापि न सकर्मकत्वाकर्मकत्वव्यवस्था । (३३) न च- त्वन्मते परिणतेरकर्मकत्वात् परिणतिविशेषभूताया वृत्तेः कथं सकर्मकत्वमिति- वाच्यम् (३४) एकस्य हि सकर्मकत्वाकर्मकत्वे एकरूपेण विरुद्धे, न तु रूपान्तरेणापि, मानाभावात् । (३५) यथा स्थितेरकर्मिकाया अपि अगमनत्वेन रूपेण सकर्मकत्वम्, (३६) तथा परिणतित्वेन रूपेणाकर्मिकाया अपि वृत्तेः ज्ञानत्वेन सकर्मकत्वं भविष्यतीत्यदोषः । (३७) ननु तर्हि 'अतीतः

करणावर ज्ञानत्व नसलें तरी वृत्तीवर असतें तसें स्वप्रकाशत्व अंतःकरणावर नसलें तरी वृत्तीवर असेल. चैतन्यापर्यंत जायला नको. (२९) वादी-- वृत्तीशीं आत्म्याचा संबंध मानलाच पाहिजे, आत्मा स्वप्रकाश आहेच. तर मग स्वप्रकाश आत्म्याच्या संबंधानेंच जर वृत्तीच्या प्रकाशत्वाची उपपत्ति लागते तर तिच्या स्वप्रकाशत्वाला प्रमाण नाही. (३०) शिवाय, वृत्तीहून संवित् निराळी मानावीच लागते. कारण, 'घटं जानामि' असा सकर्मकवृत्तीचा अनुभव आहे. घटप्रकाशरूप संवित्चा 'घटः प्रकाशते' इत्याकारकहि अनुभव आहे आणि ही संवित् त्या वृत्तीहून अन्य आहे. (३१) शंका-- 'जानामि' आणि 'प्रकाशते' हे दोन्ही धातु एकाच अर्थाचे असले तरी 'जानामि'चा स्वभाव सकर्मकत्वाचा आहे आणि 'प्रकाशते'चा स्वभाव अकर्मकत्वाचा आहे. जसें 'करोति' आणि 'यतते', 'चलति' आणि 'गच्छति' हे दोन दोन धातु एकाएकाच अर्थाचे असून 'करोति' आणि 'गच्छति' हे स्वभावतः सकर्मक आहेत अन् 'यतते' आणि 'चलति' हे स्वभावतः अकर्मक आहेत असें दिसतें. म्हणून वृत्तीहून निराळी संवित् मानायला नको. (३२) वादी--तुम्हीं दिलेल्या उदाहरणामधें एकार्थत्व नाही. 'कृ' धातूचा अर्थ 'कालसंबंधाला (उत्पत्तीला) प्रयोजक यत्न' असा आहे आणि 'यत्' धातूचा अर्थ 'शुद्ध यत्न' इतकाच आहे. तसेंच 'गम्'चा अर्थ 'ज्याचें फळ उत्तरदेशाशीं संयोग हें आहे असा स्पंद' हा आहे आणि 'चलति'चा अर्थ नुसता 'स्पन्द' आहे. तयाच एकार्थत्व असल्यास सकर्मकत्व-अकर्मकत्वाची व्यवस्था लागत नाही. त्यांचें निराळेंच प्रयोजक मानलें पाहिजे. 'जानामि, प्रकाशते' या प्रकृतस्थळीं सकर्मकत्वाकर्मकत्वाच्या व्यवस्थेकरितां चैतन्याचा आश्रय केला पाहिजे. (३३) शंका-- तुमच्या मतें परिणति म्ह० परिणाम-सामान्य अकर्मक असते. मग परिणतीचा अवांतरविशेष जी वृत्ति ती कशी सकर्मक असणार ? (३४) वादी-- एका धातूला एकाच अवच्छेदकरूपानें सकर्मकत्व आणि अकर्मकत्व विरुद्ध असलीं तरी रूपान्तरानें म्ह० अवच्छेदकभेदानेंहि विरुद्ध असतात असें म्हणण्याला प्रमाण नाही. (३५) जसें, स्थितीला म्ह० गतिनिवृत्तीला स्थितित्वरूपानें अकर्मकत्व असलें तरी अगमनत्वरूपानें सकर्मकत्व असतें. 'पर्वतः तिष्ठति' या प्रयोगामधें गमनाभाव बोध्य नसून स्थिति बोध्य आहे. 'रामो ग्रामं न गच्छति' या प्रयोगामधें स्थिति विवक्षित नसून गमनाभाव विवक्षित आहे. पहिला अर्थ अकर्मक असून दुसरा सकर्मक आहे. (३६) तसेंच वृत्ति परिणतित्वरूपानें अकर्मक असली तरी ज्ञानत्वरूपानें सकर्मक असेल. येथें सकर्मकतावच्छेदक ज्ञानत्व असून अकर्मकतावच्छेदक परिणतित्व आहे. म्हणून सकर्मकत्व-अकर्मकत्व-अव्यवस्थारूप दोष नाही. (३७) शंका-- प्रकाशतिधातूचा अनावृतविषय-चैतन्यरूपस्फुरण असा तुम्हांला अभिप्रेत असलेला अर्थ असेल तर 'अतीतः प्रकाशते' अशी बुद्धि होणार

प्रकाशते' इति धीर्न स्यात्, न, इष्टापत्तेः, (३८) तत्रापि वृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यसत्त्वेन 'प्रकाशते' इत्यादिप्रयोगसंभवाच्च। (३९) ननु- यथाऽज्ञानविरोधिवृत्तावनुभवत्वं नास्ति, किंतु अन्यत्र; तथा द्वेषविरोधिवृत्तेरन्यत्रेच्छात्वमित्यपि स्यात्-- (४०) इति चेत्, न, बाधकसत्त्वासत्त्वाभ्यां विशेषात्, अत्रेव तत्र सकर्मकाकर्मकविलक्षणक्रियाननुभवाच्च। (४१) यथा च वृत्त्यतिरिक्तभानसिद्धिस्तथा स्वयंज्योतिष्ट्वप्रस्तावे विस्तरेण वक्ष्यामः। (४२) ननु- अस्तु चैतन्यस्य विषयप्रकाशकत्वम्, तथाप्यन्तःकरणस्य देहान्निर्गतिः न कल्प्या। (४३) परोक्षवैलक्षण्याय विषयस्याभिव्यक्तापरोक्षचिदुपराग एव वक्तव्यः। (४४) चिदुपरागादौ चापरोक्षवृत्तेस्तदाकारत्वमेव तन्त्रम्। (४५) तस्य च तत्संश्लेषं विनाऽपि परोक्षवृत्तेरिव तत्संनिकृष्टकरणजन्यत्वेनैवोपपत्तिः। (४६) न तु प्रभाया इव वृत्तेस्तदावरणनिवर्तकत्वादौ तत्संश्लेषस्तन्त्रम्, नेत्रान्निर्गच्छद्ध्रुवाद्याकारवृत्त्यैव स्वसंश्लिष्टनेत्रस्थकज्जलादेर्ध्रुवनेत्रमध्यवर्तिनः परमाण्वादेश्चापरोक्षत्वापातात्- (४७) इति चेत्, न; विषयेष्वभि-

---

नाही. कारण, त्या ज्ञानांत विषयचैतन्य अनावृत नाही. वादी-- हा दोष येत नाही. कारण, तसें ज्ञान होत नाही ही आम्हांला इष्टापत्तिच आहे. (३८) आणि चैतन्यरूपस्फुरण एवढाच प्रकाशतिधातूचा अर्थ गृहीत धरून तसा प्रयोग होण्यास कांही अडचणहि नाही. कारण, वरील उदाहरणांत परोक्षवृत्तीमधें प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्य आहेच.

(३९) प्रतिवादी-- जसें अज्ञानविरोधी वृत्तीवर अनुभवत्व नाही, तें अन्यत्र म्ह० वृत्तिप्रतिबिंबित चैतन्यावर आहे, तसें द्वेषविरोधी वृत्तीहून अन्यत्र इच्छात्व आहे असेंहि म्हणावें लागेल. (४०) वादी-- इति चेन्न. कारण, बाधक असणें व नसणें हा विशेष म्ह० फरक तेथें आहे. द्वेषविरोधी वृत्तीहून अन्यत्र इच्छात्व मानण्यास बाधक आहे, परंतु अज्ञानविरोधी वृत्तीहून अन्यत्र अनुभवत्व मानण्यास बाधक नाही. ज्ञानस्थलीं म्ह० 'घटं जानामि' व 'घटः प्रकाशते' या स्थलीं सकर्मक व अकर्मक अशा क्रियेचा अनुभव आहे तसा इच्छास्थलीं अनुभव नाही. इच्छाबोधक क्रियापदें सकर्मकच दिसतात. (४१) वृत्तीहून निराळें भान म्ह० चैतन्य कसें सिद्ध होतें तें आम्ही स्वयंज्योतिष्ट्वप्रकरणामधें सविस्तर सांगणार आहों.

(४२) प्रतिवादी-- चैतन्यच विषयाचें प्रकाशक असेल पण अन्तःकरण देहाबाहेर जातें अशी कल्पना करण्याचें कारण नाही. (४३) परोक्षज्ञानाहून अपरोक्षज्ञानाचें वैलक्षण्य सिद्ध होण्याकरितां अन्तःकरणाचें बहिर्निर्गमन न मानतां अभिव्यक्त झालेल्या अपरोक्षचैतन्याचा उपराग विषयाशीं मानावा म्हणजे झालें. (४४) चैतन्याच्या उपरागाचें प्रयोजक अपरोक्षवृत्तीची विषयाकारता आहे. (४५) वादी-- परंतु वृत्तीला विषयाकारता बहिर्निर्गमनावांचून कशी येणार ? प्रतिवादी-- परोक्षवृत्तीला विषयसंश्लेषावांचून जशी विषयाकारता येते तशी अपरोक्षवृत्तीला विषयसंनिकृष्ट जें करण म्ह० इंद्रिय तज्जन्य असल्यामुळेंच विषयाकारता उपपन्न होईल. त्याकरितां वृत्तीला विषयसंश्लेष मानण्याचें कारण नाही. (४६) प्रभेला विषयाच्या आवरणाचें निवर्तकत्व विषयसंश्लेषामुळेंच असलें तरी वृत्तीला विषयावरणनिवर्तकत्वाचें प्रयोजक विषयसंश्लेष नाही. जर विषयसंश्लेष प्रयोजक मानला तर वृत्ति नेत्रगोलकामधून बाहेर पडून ध्रुव, नक्षत्रें इत्याद्याकार होते असें मानलें पाहिजे. अर्थात् तिचा डोळ्यांतील काजळ, कुसळ, डोळा आणि ध्रुवादिक यांच्यामधें असणारे परमाणु यांच्याशीं पण संश्लेष होणार. त्यामुळें त्याच वृत्तीनें ध्रुवादिकांप्रमाणें काजळ, परमाणु यांचेंहि अपरोक्ष ज्ञान होण्याचा प्रसंग येईल. म्हणून वृत्तिनिर्गम मानणें योग्य नाही. (४७) वादी-- विषयामधें अभिव्यक्त झालेल्या चैतन्याचा उपराग होण्याचें प्रयोजक वृत्तीची नुसती विषयाकारता नव्हे. केवळ विषयाकारताच प्रयोजक मानली तर परोक्षस्थळीं देखील अपरोक्ष ज्ञान मानावें लागेल. म्हणून वृत्तीचा विषयसंश्लेषच प्रयोजक मानला पाहिजे. विषयसंश्लेषानें वृत्तीला विषयाकारता आल्यानें चिदुप-

व्यक्ताचिदुपरागे न तदाकारत्वमात्रं तन्त्रम्, परोक्षस्थलेऽपि प्रसङ्गात्, किंतु तत्संश्लेषः। (४८) प्रभाया विषयसंनिकृष्टतेजस्त्वेनाऽऽवरणाभिभावकत्वदर्शनात् (४९) तैजसस्य मनसोऽप्यज्ञानरूपावरणाभिभवाय तत्संश्लेष आवश्यकः। (५०) ध्रुवादिदेहमध्यवर्तिपरमाण्वादावतिप्रसङ्गस्तु तदाकारत्वप्रयोजकसामग्रीविरहादेव परिहरणीयः, अन्यथेन्द्रियसंनिकर्षादेर्विद्यमानत्वात् परमाण्वाद्याकारताया दुर्निवारत्वापत्तेः। (५१) तस्मात् प्रभाविशेषान्वयव्यतिरेकाभ्यां यत् क्लृप्तं संनिकृष्टतेजस्त्वेनाऽऽवरणाभिभावकत्वं तस्य तदाकारत्वरूपविशेषापेक्षायामपि न त्यागः। (५२) न हि पृथिवीत्वगन्धत्वादिना कार्यकारणभावे आवश्यके अनित्यगुणत्वद्रव्यत्वादिना तत्त्यागः। (५३) अत एव– तदितरहेतुसाकल्ये सति घटचक्षुःसंनिकर्षस्यैव घटानुभवजनकत्वम्, न तु घटमनःसंनिकर्षस्य, तद्विलम्बेन तद्विलम्बाभावात्– इति निरस्तम्, (५४) आवरणभङ्गे संनिकृष्टतेजःकारणत्वावधारणेन तस्याप्यावश्यकत्वात्। (५५) न च– स्पार्शनप्रत्यक्षे चक्षुरादिवन्नियतगोलकद्वाराभावेनान्तःकरणनिर्गत्ययोगादावरणाभिभवानुपपत्तिरिति– वाच्यम्, (५६) सर्वत्र

राग होतो. (४८) आतां प्रभेला जें आवरणाभिभावकत्व दिसतें तें विषयसंनिकृष्टतेजस्त्वानें असतें. प्रभेचा विषयाशीं संनिकर्ष होतो आणि ती तेज असते म्हणून ती विषयावरणाचा अभिभव करते. (४९) मनहि तैजसच आहे आणि त्याच्या योगानें अज्ञानरूप विषयावरणाचा अभिभव व्हावयाचा आहे. त्याकरितां मनाचाहि विषयसंश्लेष आवश्यक आहे. कारण, मनाला आवरणाभिभावकता विषयसंनिकृष्टतेजस्त्वानेंच असणार. (५०) वृत्तीचा बहिर्निर्गम मानल्यास देह आणि ध्रुवनक्षत्रादिक यांच्यामधें असलेल्या परमाणु इत्यादिकांना अपरोक्षत्वाचा अतिप्रसंग जो दाखविला त्याचा परिहार वृत्तीच्या परमाण्वाकारतेची प्रयोजक महत्त्व, उद्भूतरूपवत्त्व इ० सामग्री नसल्यामुळेंच होतो. नाहीतर इंद्रियसंनिकर्ष नी आलोकसंबंध असल्यामुळें वृत्तीला जवळच्या परमाणूंचाहि आकार यावा अशा शंकेचें निवारण करणें कठीण जाईल. (५१) म्हणून प्रभाविशेषाचा महत्द्रव्याशीं संनिकर्ष झाला तर द्रव्याच्या आवरणाचा अभिभव होतो आणि संनिकर्ष नसेल तर होत नाही, अशा प्रभाविशेषाच्या अन्वयव्यतिरेकांवरून प्रभेला जें आवरणाभिभावकत्व आहे तें संनिकृष्टतेजस्त्वानें आहे हें क्लृप्त म्ह० सिद्ध आहे. आतां वृत्तीला जरी विषयाकारत्वरूप विशेषाची म्ह० अधिकाची अपेक्षा असली तरी वृत्ति तैजसच असल्यामुळें संनिकृष्टतेजस्त्वानें आवरणाभिभावकत्व टाकण्याचें कारण नाही. दोन्ही पाहिजेत. (५२) गंध आणि पृथिवी यांच्यामधें कार्यकारणभाव आहे आणि तो पृथिवीत्वानें अन् गंधत्वानें आहे. अर्थात् गंधपृथिवींचा कार्यकारणभाव जरी पृथिवीत्व-गंधत्वानें अवश्य मानायला पाहिजे असला तरी तो कार्यकारणभाव अनित्यगुणत्व, द्रव्यत्व यांनीं देखील सिद्ध होतोच. म्हणून त्याचा कोणी त्याग करीत नाही. कारणतावच्छेदक द्रव्यत्व आणि कार्यतादच्छेदक अनित्यगुणत्व. शुद्धगुणत्व मात्र नित्यगुणसाधारण असल्यामुळें कार्यतावच्छेदक मानतां येणार नाही. (५३) प्रतिवादी— घट आणि चक्षु यांच्या संनिकर्षाखेरीज जीं घटविषयक अनुभवाचीं आलोक इ० सकल कारणें असतील तीं सगळीं असून जर घटचक्षुःसंनिकर्ष असेल तरच घटानुभव येतो. परंतु घट आणि मन यांच्या संनिकर्षाला घटानुभवजनकत्व नाही. कारण, घटमनःसंनिकर्षाला विलंब झाला तरी घटानुभवाला विलंब होत नाही. वादी— इति निरस्तम्. (५४) कारण, संनिकृष्ट तेज आवरणभंगाचें कारण आहे हें निश्चित असल्यामुळें मनःसंनिकर्षाची देखील आवश्यकता आहे. (५५) प्रतिवादी— मनःसंनिकर्षाला अनुभवकारणत्व मानल्यास स्पार्शनप्रत्यक्षस्थळीं आवरणाभिभव जमत नाही. कारण, चक्षुरादि इन्द्रियांचें ठराविक गोलक असतें तसें त्वगिंद्रियाला ठराविक गोलक नाही. म्हणून मनाचें बहिर्निर्गमन होण्याला योग्य द्वार नाही. (५६) वादी— सर्व बहिरिन्द्रियप्रत्यक्षस्थळीं त्या त्या इंद्रियाचें राहण्याचें स्थानच मनाच्या निर्गमनाचें द्वार असणें संभवतें. अर्थात् स्पार्शनप्रत्यक्षस्थळीं त्वचा हेंच त्वगिंद्रियाचें अधिष्ठान

तत्तदिन्द्रियाधिष्ठानस्यैव द्वारत्वसंभवात् । (५७) न च– अन्तःकरणवृत्तित्वाविशेषादिच्छा-द्वेषादिरूपवृत्तयोऽपि देहान्निर्गत्य विषयसंसृष्टा भवन्तीति कथं न स्वीक्रियते इति– वाच्यम् , (५८) आवरणाभिभावकतेजस्त्वस्य तत्प्रमापकस्य ज्ञानवत् तत्राभावात् । (५९) ननु– घट-प्रकाशकं चैतन्यमुपदेशसाहस्र्यनुसारेण घटाकारधीस्था चिद्वा, 'परागर्थप्रमेयेषु' इत्यादिवार्तिकोक्त-रीत्या धीप्रतिबिम्बितचैतन्याभेदाभिव्यक्तविषयाधिष्ठानचैतन्यं वा ? (६०) नाऽऽद्यः, आध्यासिक-संबन्धस्यातन्त्रतापातात् । (६१) न द्वितीयः, आवश्यकेन विषयसंश्लिष्टवृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्येनैव तदज्ञाननिवृत्तिवत् तत्प्रकाशस्याप्युपपत्तौ किं विषयाधिष्ठानचैतन्याभिव्यक्तिकल्पनेन ? – (६२) इति चेत् , न । प्रकाशकं तावत् अधिष्ठानचैतन्यम् । तच्चाध्यासेन विषयैः सह साक्षात्संबद्धम् । (६३) प्रकाशस्य च स्वयं भासमानस्य स्वसंबद्धसर्वभासकत्वमपि क्लृप्तमेव, एतदनभ्युपगमे

असल्यानें तेंच द्वार आहे. (५७) प्रतिवादी— घटाविज्ञान ही जशी अन्तःकरणाची वृत्ति आहे तशी इच्छा, द्वेष या वृत्ति तरी अन्तःकरणाच्याच वृत्ति आहेत. तर मग त्या देखील देहांतून बाहेर जाऊन विषयाशीं संबद्ध होतात असें कां मानीत नाही ! (५८) वादी— विषयसंसृष्टत्वप्रमापक जें आवरणा-भिभावकतेजस्त्व तें जसें ज्ञानाचे ठिकाणीं म्ह० चाक्षुषादिमनोवृत्तीचे ठिकाणीं असतें तसें इच्छा–द्वेषांचे ठिकाणीं नसतें. म्हणून इच्छादिस्थळीं मनोनिर्गमन मानतां येत नाही. प्रमापक म्ह० प्रमाजनक. मनाच्या विषयसंसृष्टत्वाच्या प्रमेचें जनक आवरणाभिभावक-तेजस्त्व आहे. तेजस्त्व हें आवरणाचा अभिभव करतें हें कळलें म्हणजे मनाचा विषयाशीं संसर्ग असतो या गोष्टीचें प्रमाज्ञान होतें. इच्छाद्वेषांचें तसें नाही. म्हणून तेथें बहिर्निर्गम नाही. चाक्षुषादि मनोवृत्ति म्ह० चक्षुरादिद्वारा बाहेर जाणारी मनोवृत्ति.

(५९) प्रतिवादी— घटाचें प्रकाशक चैतन्य कोणतें ? उपदेशसाहस्रीच्या अनुरोधानें घटाकारवृत्तीमधें अभिव्यक्त होणारें चैतन्य धरणार कीं 'परागर्थप्रमेयेषु या फलत्वेन संमता । संवित् सैवेह मेयोऽर्थो वेदान्तोक्तिप्रमाणतः ॥'. पराक् अर्थ म्हणजे अनात्म-भूत पदार्थ. परागर्थरूप प्रमेयांचें ज्ञान होतांना जी संवित् म्ह० चैतन्य फल म्हणून पूर्वाचार्यांना मान्य आहे तिलाच म्ह० विषयाधिष्ठानचैतन्यालाच मेय म्ह० प्रमेय म्हणतात. 'यदेतद् हृदयं मनश्चैतत्' इ० ऐतरेयश्रुतीवरून हें ठरतें. या वार्तिकामधें सांगितलेल्या रितीनें वृत्तिप्रतिबिंबितचैतन्याशीं अभेदानें अभिव्यक्त झालेलें विषयाधिष्ठानचैतन्य धरणार ? (६०) पहिला पक्ष धरतां येणार नाही. कारण, मग आध्यासिकसंबंधाला प्रयोजकत्व सिद्ध होणार नाही. कारण, घटाकारवृत्तिस्थचैतन्यावर घटाचा अध्यास नसतो. (६१) दुसरा पक्षहि नाही. कारण, विषयाधिष्ठानचैतन्य असलें तरी विषयाशीं संश्लिष्ट अशा वृत्तीमधें चैतन्यप्रतिबिंब मानणें आवश्यकच आहे. तर मग त्यानेंच घटाज्ञानाची जशी निवृत्ति होते तशी घटाच्या प्रकाशाची पण उपपत्ति लागेल. मग उगीच विषयाधिष्ठानचैतन्याची अभि-व्यक्ति कशाला पाहिजे ? (६२) वादी— अधिष्ठान-चैतन्य विषयाचें प्रकाशक असणें स्वाभाविक आहे. त्याचा विषयाशीं अध्यासद्वारा साक्षात् संबंध असतो. (६३) आणि प्रकाश हा स्वतः भासमान असल्यामुळें स्वतःशीं ज्याचा ज्याचा संबंध असेल त्या सर्वांचा प्रकाश तो करील हें सिद्धच आहे. आतां जर अधि-ष्ठानचैतन्याला प्रकाशकत्व मानलें नाही तर कल्पनांतर करावें लागेल आणि त्यामुळें गौरव येईल. विषय-संश्लिष्टवृत्तिप्रतिबिंबितचैतन्याला प्रकाशकत्व मानलें तर सुखदुःखविषयक वृत्ति नसल्यामुळें सुखदुःखांच्या प्रकाशनासाठीं अनावृतचित्तादात्म्यालाहि प्रकाशकत्व मानावें लागेल हें कल्पनान्तर अथवा सुखदुःखविषयक वृत्ति मानणें हें कल्पनान्तर. आणि वृत्तीचें प्रका-शनहि वृत्तिप्रतिबिंबितचैतन्यानेंच होणार म्हणून वृत्त्यन्तरांच्या कल्पनेमुळें अनवस्था दोषहि येतो. त्यापेक्षां सर्वत्रच अधिष्ठानचैतन्यालाच प्रकाशकत्व

कल्पनान्तरगौरवापत्तेः । (६४) तच्चानभिव्यक्तं निर्विकल्पकरूपमाच्छादितदीपवन्न प्रकाशकमिति तदभिव्यक्तिरपेक्षिता । (६५) तच्च परोक्षस्थले वृत्त्यवच्छेदेनैवाभिव्यज्यते । अपरोक्षस्थले तु वृत्तिसंपर्कादावरणाज्ञानाभिभवे विषयोऽभिव्यज्यते, वृत्तेर्विषयपर्यन्तत्वात् । (६६) न च परोक्षस्थलेऽप्येवं प्रसङ्गः, द्वाराभावेनान्तःकरणनिर्गत्यभावात् । (६७) ननु- वृत्तेस्तदाकारत्वं न तावत्तद्विषयत्वम्, त्वयैव निरासात् । (६८) नापि तस्मिन् चैतन्योपरागयोग्यतापादकत्वम्, तदज्ञानाभिभावकत्वं वा, उभयोरपि तदाकारत्वप्रयोज्यत्वेन तत्त्वायोगात् । (६९) नापि घटादिवत् पृथुबुध्नोदराद्याकारत्वम्, साकारवादापातात्, संस्थानहीनजातिगुणादिवृत्तेर्निराकारत्वप्रसङ्गाच्च, (७०) 'घटपटौ' इति समूहालम्बने विरुद्धनानाकारत्वापत्तेश्च- (७१) इति चेत्, न, अस्तीत्यादितद्विषयकव्यवहारप्रतिबन्धकाज्ञाननिवर्तनयोग्यत्वस्य तत्संनिकृष्टकरणजन्यत्वस्य वा तदाकारत्वरूपत्वात् । (७२) तदुभयं च स्वकारणाधीनस्वभावविशेषात् । (७३) न चाऽऽत्माश्रयः, (७४) निवृत्तिजननस्वरूपयोग्यतया फलोपधानस्य साध्यत्वेन

मानणें बरें. (६४) आतां तें अधिष्ठानचैतन्य अभिव्यक्त नसेल तर तें निर्विकल्परूप असल्यानें झाकलेल्या दिव्याप्रमाणें प्रकाशक असूं शकणार नाही. म्हणून तें अभिव्यक्त व्हायला पाहिजे. (६५) परोक्षस्थळीं त्याची अभिव्यक्ति वृत्त्यवच्छेदानेंच होणार, विषयावच्छेदानें नव्हे. अपरोक्षस्थळीं मात्र वृत्तिसंश्लेषानें विषयाधिष्ठानचैतन्यगत आवरणाज्ञानाचा अभिभव झाला म्हणजे विषय प्रकाशित होतो. कारण, तेथें वृत्ति विषयापर्यंत जात असते. (६६) शंका— मग परोक्षस्थळीं पण असेंच सगळें मानलें तर? वादी— परोक्षविषयाशीं इंद्रियाचा संबंध नसल्यानें अन्तःकरणाला बाहेर जायला द्वार नाही. म्हणून वृत्तीचें बहिर्निर्गमन नाही. म्हणून परोक्षस्थळीं सगळें तसें मानतां येत नाही.

(६७) प्रतिवादी— परंतु वृत्तीला विषयाकारत्व जमत नाही. वृत्तीचें घटविषयत्व म्हणजेच घटाकारत्व असें तर मानतांच येत नाही. कारण, तुम्हींच त्याचा पूर्वी निरास केला आहे. (६८) घटादिविषयाच्या ठिकाणीं चैतन्याच्या उपरागाची योग्यता आणून देणें किंवा विषयाज्ञानाचा अभिभव करणें म्हणजेच वृत्तीचें विषयाकारत्व असेंहि मानतां येत नाही. कारण, चैतन्योपरागयोग्यतापादकत्व किंवा अज्ञानाभिभावकत्व हीं वृत्तीच्या विषयाकारत्वाचीं प्रयोज्य आहेत. विषयाकारत्व आल्यामुळें हे धर्म सिद्ध होणारे आहेत. मग त्यांनाच विषयाकारत्व कसें मानतां येईल? तत्त्वायोग म्ह० विषयाकारत्वाचा अयोग. (६९) घटाचें बुध्न म्ह० बूड पृथु म्ह० पसरट असतें, त्याचें पोट मोठें असतें, तर वृत्तीलाहि तसाच आकार येणें म्हणजेच विषयाकारत्व असेंहि जमत नाही. कारण, ज्ञानाला साकारता मानावी लागेल. आणि तुम्ही तर ज्ञान साकार मानीत नाही. शिवाय, जाति, गुण, कर्म इ० पदार्थ संस्थानहीन म्ह० आकाररहित असतात. मग तद्विषयक वृत्तीला निराकारत्वच मानावें लागेल. एवंच अनुगम बसत नाही. (७०) आणि 'घटपटौ' इत्यादि समूहालम्बनस्थळीं एकाच वृत्तीला विरुद्ध असे अनेक आकार मानण्याची आपत्ति येईल. एवंच वृत्तीचें विषयाकारत्व सिद्ध होतच नाही. (७१) वादी— वृत्तीच्या विषयाकारत्वाचें स्वरूप 'अस्ति' 'सन्' असा जो घटादिकाचा व्यवहार त्याचें प्रतिबंधक जें असत्त्वापादक अज्ञान त्याची निवृत्ति करण्याची वृत्तीची योग्यता, किंवा घटादिविषयाशीं संनिकृष्ट जें इन्द्रिय तज्जन्यत्व म्ह० तज्जन्यतावच्छेदक हें आहे म्ह० अस्तीतिव्यवहारप्रतिबन्धकासत्त्वावरणनिवर्तकतावच्छेदकवत्त्व किंवा संनिकृष्टकरणजन्यतावच्छेदकवत्त्व हेंच वृत्तीचें विषयाकारत्व आहे. (७२) हीं विषयाकारत्वाचीं दोन्ही स्वरूपें वृत्तीच्या स्वकारणामुळें उत्पन्न होणाऱ्या विशिष्टस्वभावामुळें असतात म्हणजे तीं जन्मसिद्ध आहेत. (७३) शंका— अज्ञाननिवर्तकतावच्छेदकवत्त्व जर स्वकारणाधीन असेल तर अर्थात् स्वजनकतावच्छेदकाच्या पोटांत अज्ञाननिवर्तकतावच्छेदकाचा प्रवेश असल्यानें आत्माश्रय येतो. (७४) वादी— आत्माश्रय येत नाही. जनकतावच्छेदकामध्यें अज्ञान

स्वानपेक्षणात् । (७५) ननु– दृशि विषयाध्यासस्वीकर्तुर्जीवचैतन्यं वा विषयदृक्, ब्रह्मचैतन्यं वा ? नाऽऽद्यः, जीवे अवच्छिन्नचित्स्वरूपे कल्पिते अध्यासायोगात् । (७६) न च– विषयदृक् जीवचैतन्यमेव, अध्यासस्तु ब्रह्मचैतन्ये इति– वाच्यम्, (७७) दृश्ययोरेवाऽऽध्यासिकसंबन्धापत्तेः, अध्यस्ताधिष्ठानयोरुभयोरपि दृग्भिन्नत्वात् । (७८) अत एव न द्वितीयोऽपि, ब्रह्मणोऽपि कल्पितत्वेन तत्राध्यासायोगाच्च । (७९) न च – शुद्धचैतन्यमेकमेव । तदेवाधिष्ठानम् । तत्रावच्छेदकमविद्यादिकं नाधिष्ठानकोटौ प्रविशति । तदेव च जीवशब्देन ब्रह्मशब्देन च व्यपदिश्यते उपाधिविशेषात् । तथा च जीवचैतन्यस्य दृक्त्वेऽपि दृश्याध्यासो नानुपपन्न इति– वाच्यम्, (८०) शुद्धचैतन्यस्य आसंसारमावृतत्वेन जगदान्ध्यप्रसङ्गात्– (८१) इति चेत्, न, मूलाविद्यानिवृत्त्यभावेन सर्वत आवरणाभिभवाभावेऽपि घटाद्यवच्छेदेनाऽऽवरणाभिभवात् आन्ध्यविरहोपपत्तेः । (८२) ननु– तर्हीदानीमपि ब्रह्मस्फुरणे चरमवृत्तिवैयर्थ्यम्, अधिकभानेऽपि तस्य स्फुरणात् । न ह्यखण्डार्थवेदान्तजन्यायां वृत्तौ भावोऽभावो वा विशेषणमुपलक्षणं वा प्रकारः

निवर्तकतावच्छेदकाचा प्रवेश करावयाचाच नाही. निवृत्तिजननस्वरूपयोग्यतेमुळें फलोपधान सिद्ध होत असल्यानें स्वची अपेक्षा नाही म्ह० वृत्तीच्या अज्ञाननिवर्तकतावच्छेदकाचा प्रवेश नाही. वृत्तीचें स्वरूपच अज्ञानाची निवृत्ति करण्याला योग्य आहे. इतर सामग्री जमली कीं अज्ञाननिवृत्तिरूप फलहि उत्पन्न होईल. म्हणून जनकतेमधें अज्ञाननिवर्तकतावच्छेदकाचा प्रवेश करावा लागत नाही. म्हणून आत्माश्रय नाही. (७५) प्रतिवादी— दृक्वर म्ह० ज्ञानावर तुम्ही विषयाध्यास मानता, तर प्रश्न असा कीं, हें विषयज्ञान जीवचैतन्यच कीं ब्रह्मचैतन्य ? जीवचैतन्य हा पहिला पक्ष घेतां येणार नाही. कारण, अवच्छिन्नचैतन्यरूप जीव आहे, अर्थात् तो स्वतः कल्पित आहे. मग त्याच्यावर विषयाचा अध्यास कसा होणार ? (७६) शंका— विषयज्ञान जीवचैतन्यच, पण अध्यास त्याच्यावर न मानतां ब्रह्मचैतन्यावरच मानावा म्हणजे अडचण येणार नाही. (७७) प्रतिवादी— अडचण जात नाही. दोन्ही दृश्यांचाच आध्यासिकसंबंध मानावा लागतो आहे. अध्यस्त विषय आणि अधिष्ठान ब्रह्म दोन्ही दृग्भिन्न आहेत. विषयहि दृश्य आणि ब्रह्महि दृश्यच. (७८) याच कारणानें ब्रह्मचैतन्यच विषयदृक् हा दुसरा पक्षहि सिद्ध होत नाही. दृश्यावर दृश्याचा अध्यास नाही. शिवाय, ब्रह्म दृश्य असल्यानें कल्पितच असणार, अर्थात् कल्पितावर अध्यास अयुक्त आहे. (७९) शंका— शुद्धचैतन्य स्वतः एकच आहे आणि त्यालाच अधिष्ठानत्व आहे. पण त्याचें अवच्छेदक अविद्या, अन्तःकरण असें भिन्न भिन्न आहे. पण त्या अवच्छेदकाचा अधिष्ठानकोटीमधें प्रवेश नसतो. या शुद्धचैतन्याचाच अन्तःकरणरूप उपाधीमुळें जीवशब्दानें व्यपदेश होतो आणि अविद्यारूप उपाधीमुळें ब्रह्मशब्दानें व्यपदेश होतो. तथा च जीवचतन्याला जरी दृक्त्व म्ह० विषयज्ञानत्व मानलें तरी त्याच्यावर घटादिदृश्याच्या अध्यासाची अनुपपत्ति नाही. (८०) प्रतिवादी— तर मग संसार आहे तोंपर्यंत शुद्धचैतन्य उपाधीनें आवृतच राहणार आणि चैतन्यच आवृत असल्यानें सगळें जग आंधळेंच म्हटलें पाहिजे. जगदान्ध्यप्रसंग येणार. (८१) वादी— जगताच्या अंधत्वाचा प्रसंग येत नाही. अंधत्वाच्या अभावाची उपपत्ति लागते. मूलभूत अविद्येची निवृत्ति न झाल्यानें सर्वठिकाणच्या आवरणाचा अभिभव होत नाही हें खरें, तरीपण घटाद्यवच्छेदानें आवरणाचा अभिभव होतो. (८२) प्रतिवादी— घटाद्यवच्छेदानें जर आवरणाचा अभिभव होतो तर आत्तां देखील ब्रह्माचें स्फुरण होणारच. मग चरमवृत्ति, चरमसाक्षात्कार व्यर्थच झाला. कारण, घटादिज्ञानामधें शुद्धचैतन्यापेक्षां अधिक जो घटादि विषय त्याचें भान असलें तरी शुद्धचैतन्याचें स्फुरण आहेच. अखण्डार्थाच्या वेदान्तवाक्यामुळें उत्पन्न होणाऱ्या वृत्तीमधें भावरूप किंवा अभावरूप पदार्थ विशेषण–

प्रकाशते- (८३) इति चेत्, न, उपाध्यविषयकब्रह्मस्फुरणस्य चरमवृत्तिप्रयुक्तत्वेन तस्याः साफल्यात्। प्रकारास्फुरणं तु तस्या भूषणमेव, (८४) इदानींतनस्फुरणस्य सप्रकारकत्वेनोपाधिविषयत्वात्, (८५) 'एकधैवानुद्रष्टव्यम्' (बृउ. ४।४।२०) इत्यादिश्रुतिबलात् स्वसमानविषयज्ञानादेव चाज्ञाननिवृत्तेरखण्डचिन्मात्रज्ञानस्यैव मोक्षहेतुत्वावधारणात्। (८६) न च- अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यस्य जीवत्वे सुषुप्तिदशायां तदभावेन कृतहान्याद्यापत्तिरिति- वाच्यम्, (८७) तदाऽप्यस्य कारणात्मनाऽवस्थानात्, स्थूलसूक्ष्मसाधारणस्यान्तःकरणस्योपाधित्वात्। 'तदाऽपीतेः संसारव्यपदेशात्' (ब्रसू. ४।२।८) इत्यस्मिन् सूत्रे चायमर्थः स्पष्टतरः। (८८) न च- वृत्त्युपरक्तत्वं चैतन्यस्य न तत्प्रतिबिम्बितत्वम्, दर्पणे मुखस्येवानुद्भूतरूपेऽन्तःकरणे शब्दान्यप्रतिबिम्बनोपाधिताया अचाक्षुषचैतन्यस्य प्रतिबिम्बिततायाश्चायोगादिति- वाच्यम्। (८९) उद्भूतरूपवत्त्वं न प्रतिबिम्बनोपाधिताप्रयोजकम्, अस्वच्छेऽपि लोष्टादौ प्रतिबिम्बापत्तेः; किंतु

तया किंवा उपलक्षणतया प्रकार म्हणून भासत नसतो म्ह० तेंहि शुद्धचैतन्यविषयकच स्फुरण असतें. म्हणून' चरमसाक्षात्कार व्यर्थ जाणार. (८३) वादी — व्यर्थ नाही. उपाध्यविषयक म्ह० सर्व-उपाधिरहित ब्रह्माचें स्फुरण चरमवृत्तीमुळेंच होत असतें, तें घटादिज्ञानानें होत नाही. म्हणून चरमवृत्तीला सफलता आहे. आतां चरमवृत्तीमध्यें भावाभाव प्रकारतया भासणार नाहीत हें खरेंच, पण तें चरमवृत्तीचें दूषण नसून भूषणच आहे. (८४) घटादिज्ञानकालीं जें ब्रह्मस्फुरण होतें तें मात्र सप्रकारक असतें म्हणून तें उपाधिविषयक असतें. (८५) स्वसमानविषयक म्ह० अज्ञानसमानविषयक ज्ञानानेंच म्ह० ज्याचें अज्ञान त्याचेंच जर ज्ञान झालें तर त्याच ज्ञानानें अज्ञानाची निवृत्ति होते. म्हणून अखंडचिन्मात्रब्रह्माचें ज्ञानच मोक्षहेतु आहे असें 'एकधैवानुद्रष्टव्यम्' 'एकात्मप्रत्ययसारं प्रपञ्चोपशमं शान्तं शिवमद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते स आत्मा स विज्ञेयः' या श्रुतीवरून निश्चित ठरतें.

(८६) शंका— अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यालाच जीव म्हणतात असें पूर्वीं तुम्हीं सांगितलें. सुषुप्ति-अवस्थेमध्यें तर अन्तःकरण नसतें. अर्थात् तो जीव तत्त्वज्ञानावांचूनच नाहीसा होणार. तर मग कृतहानि आणि अकृताभ्यागम हे दोष येणार. आजच्या जीवानें केलेलीं पुण्यपापें न भोगतांच आजचा जीव संपला म्हणून कृतहानि, आणि उद्यांचा जीव पूर्वींच्या पापपुण्यावांचूनच सकाळच्या प्रहरीं सुखदुःख भोगणार हा अकृताचा अभ्यागम म्ह० प्राप्ति. (८७) वादी— सुषुप्तीमध्यें देखील अन्तःकरण सूक्ष्मरूपानें स्वकारणामध्यें असतेंच. आणि स्थलसूक्ष्म-उभयसाधारण असें अन्तःकरणसामान्य जीवाचा उपाधि असतें. अर्थात् प्रतिदिवशीं जीव निराळा नसतो. हा मुद्दा 'तदाऽपीतेः संसारव्यपदेशात्' या सूत्रामध्यें अत्यंत स्पष्ट सांगितलेला आहे. तत् म्ह० मनःप्रधान लिङ्गशरीर. आ अपीतेः अपीति म्ह० मोक्ष. हें लिंगशरीर मोक्ष होईपर्यंत एकच अनुवृत्त असतें, लिंगविशिष्ट जीवाला संसार असतो असें सांगितलें आहे. आणि मोक्षापर्यंत संसार असतोच.

(८८) प्रतिवादी— चैतन्य वृत्त्युपरक्त होतें असें पूर्वीं सांगितलें आहे. पण चैतन्य वृत्त्युपरक्त होतें म्हणजे वृत्तीमध्यें चैतन्याचें प्रतिबिंब उत्पन्न होतें असें म्हणावें लागेल. परंतु तें जमत नाही. आरशाचें रूप उद्भूत असतें. म्हणून त्याच्यामध्यें मुखाचें प्रतिबिंब पडतें, परंतु अन्तःकरण अनुद्भूतरूपाचें असल्यामुळें त्याला प्रतिबिंबनाचें उपाधित्व संभवत नाही म्ह० त्यामध्यें प्रतिबिंब पडणार नाही. रूपहीन अशा शिवमंदिराच्या गाभाऱ्यांतील आकाशामध्यें मुखावच्छिन्न शब्दाचें प्रतिबिंब म्ह० प्रतिध्वनि उत्पन्न होतो, परंतु शब्दावांचून इतर कोणाचेंहि प्रतिबिंब रूपरहित किंवा उद्भूतरूपरहित पदार्थामध्यें उत्पन्न होत नसतें. अन्तःकरणहि उद्भूतरूपरहित असल्यानें त्यामध्येंहि चैतन्यप्रतिबिंब असणें शक्य नाही. तसेंच चैतन्य चाक्षुष म्ह० चक्षुर्जन्यज्ञानविषय नसतें म्हणून त्यालाहि प्रतिबिंबितता अयुक्त आहे म्ह० चैतन्याचें प्रतिबिंब पडणें शक्य नाही. एवंच दोहोंकडून प्रतिबिंबाला अडचण आहे. (८९) वादी— 'उद्भूतरूप-

स्वच्छत्वम् । तच्च प्रकाशस्वभावत्वेन मनसस्तत्परिणामभूताया वृत्तेश्चास्त्येव, (९०) त्रिगुणात्मकस्याप्यज्ञानस्य स्वच्छसत्त्वात्मकताया अपि सत्त्वेन तत्रापि प्रतिबिम्बनोपाधितायाः सत्त्वात् । (९१) नापि चाक्षुषत्वं प्रतिबिम्बितत्वप्रयोजकम्, अचाक्षुषस्याप्याकाशादेः प्रतिबिम्बितत्वदर्शनात् । (९२) ननु- चाक्षुषवृत्त्युपारूढचितः कथं रूपमात्रप्रकाशकत्वम् ? न च प्रभावन्नियमः, वैषम्यात् । (९३) तथाहि- प्रभायां तमोविरोधित्वं रूपं प्रतीव गन्धादीन् प्रत्यपि समम् । न हि सा गन्धदेशस्थं तमो न निवर्तयति । (९४) न च- अज्ञानविरोधित्वलक्षणं प्रकाशकत्वं रूपं प्रत्येव, न तु रसादीन्प्रतीति- वाच्यम्, (९५) अज्ञाननिवर्तकत्वस्य वृत्तिभिन्नेऽनङ्गीकारात्, प्रभायाः रूपग्राहकचक्षुःसहकारित्ववत् गन्धादिग्राहिघ्राणादिसहकारित्वाभावेऽपि चितो ग्राहकान्तरासहकारित्वेन तद्वत्सहकारिविलम्बेन विलम्बस्य वक्तुमशक्यत्वात् । (९६) तथा च चितः सर्वगतत्वेन सर्वसंबन्धाद्रूपादिवत् गुरुत्वादेरप्याश्रयद्वारा साक्षाद्वा संबन्धित्वात् प्रकाशापत्तिः, वृत्त्युपरक्ताचित्संबन्धस्यैव प्रकाशकत्वात् । (९७) 'असङ्गो ह्ययं

वत्त्व हें मुळीं प्रतिबिंबनोपाधितेचें प्रयोजकच नाहीं. जें उद्भूतरूपविशिष्ट असतें त्यामधें प्रतिबिंब पडतें असा नियम नाही. तसें मानल्यास मातीच्या डिखळामधेंहि प्रतिबिंब पडलें पाहिजे. मातीचें डिखळ स्वच्छ नसलें तरी त्याचें रूप उद्भूत असतेंच. वास्तविक स्वच्छत्व हें प्रतिबिंबनोपाधितेचें प्रयोजक असतें. स्वच्छ पदार्थामधें प्रतिबिंब पडतें. आतां मनाचा स्वभाव प्रकाशात्मक आहे म्हणून मन किंवा मनःपरिणामात्मक वृत्ति स्वच्छ असतेच. (९०) आतां अज्ञान जरी त्रिगुणात्मक असलें तरी स्वच्छसत्त्वगुणात्मकहि आहेच. म्हणून त्याला प्रतिबिंबनोपाधिता आहे म्ह० त्यामधें चैतन्यप्रतिबिंब होऊं शकेल. (९१) उद्भूतरूपवत्त्वाप्रमाणें चाक्षुषत्वहि प्रतिबिंबितत्वाचें प्रयोजक नाही. कारण, आकाशाला चाक्षुषत्व नसूनहि प्रतिबिंबितत्व दिसतें. आकाशाचें जलादिकामधें प्रतिबिंब पडतें.

(९२) प्रतिवादी-- चक्षुर्द्वारा बाहेर जाणाऱ्या मनोवृत्तीमधें उपारूढ चैतन्याला केवळ रूपाचेंच प्रकाशकत्व काय म्हणून ? रसादिकाचेंहि प्रकाशकत्व कां नाही ? शंका-- प्रभा रूपाचीच प्रकाशक असते, रसादिकाची नसते. त्यावरून 'चाक्षुषवृत्त्युपारूढ चैतन्य रूपाचेंच प्रकाशक असतें' असा नियम मानावा. प्रतिवादी-- प्रभेचा दृष्टान्त विषम आहे म्हणून नियम करतां येत नाही. (९३) म्हणजे असें - रूपाच्या संबंधानें जसें प्रभेला तमोविरोधित्व म्ह० तमोनाशकत्व आहे तसें गंधरसादिकांच्या संबंधानेंहि तमोनाशकत्व आहे म्ह० प्रभा गंधाधिकरणावरील तमाचा नाश करीत नाही असें कांही नाही. परंतु प्रभा रूपाचेंच प्रकाशन करते आणि गंधादिकांचें करीत नाही. परंतु चैतन्याची गोष्ट निराळी आहे. (९४) शंका-- चैतन्याचें विषयप्रकाशकत्व म्ह० विषयाज्ञानाची निवृत्ति करणें हें प्रकाशकत्व रूपविषयकच असतें आणि रसादिविषयक नसतें असें मानावें. (९५) प्रतिवादी-- वृत्तिभिन्नाला अज्ञाननिवर्तकत्व आम्ही मानीत नाही. प्रभेला रूपग्राहक चक्षूचें सहकारित्व असून गंधग्राहक घ्राण, रसग्राहक रसना इत्यादिकांचें सहकारित्व नसतें म्हणून प्रभा रूपाचेंच प्रकाशन करते, गंधादिकांचें करीत नाही. परंतु चैतन्याला कोणत्याच ग्राहकान्तराचें सहकारित्व नसतें, म्हणून जसा प्रभेला सहकारिकारणाचा विलंब झाल्यास रूपज्ञानालाहि विलंब लागतो त्याप्रमाणें चैतन्याला सहकारिकारणाच्या विलंबामुळें रूपप्रकाशनाला विलंब लागला असें म्हणणें अशक्य आहे. (९६) चैतन्य सर्वगत आहे म्हणून त्याचा संबंध सर्व पदार्थांशीं आहे. त्यामुळें रूप, घट यांच्याप्रमाणें गुरुत्वासारख्या अतीन्द्रिय पदार्थांशीं देखील साक्षात् म्हणा किंवा आश्रयद्वारा म्हणा संबंध असल्यामुळें चैतन्यानें गुरुत्वादिपदार्थाचेंहि प्रकाशन व्हायला पाहिजे. कारण, वृत्त्युपरक्त चैतन्याचा संबंधच प्रकाशक असतो आणि तो गुरुत्वादिकांशीं आहे. (९७) 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' ही श्रुति चैतन्याला असंगत्व सांगते. परंतु त्याचा अर्थ चैतन्याला पापपुण्य-सुखदुःख-

पुरुषः' (बृउ. ४।३।१५) इति श्रुतिस्तु तत्कृतलेपाभावपरा, न तु संबन्धनिषेधिका, 'स यत्तत्र यत्किञ्चित्पश्यत्यनन्वागतस्तेन भवति' इति पूर्ववाक्यात्, 'यथाऽऽकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान्' (भगी. ९।६) इत्यादिस्मृतेश्च- (९८) इति चेत्, न। प्रभाया रूपरसादि-देशगततमोनाशकत्वं तत्संबन्धाद्युज्यते, चैतन्यस्य तु स्वभावतोऽसंबद्धत्वात् तदाकारवृत्त्या तदेक-संबन्धस्योपादानात् कथमन्यावभासकत्वप्रसङ्गः? (९९) स्वभावतो ह्यसङ्गत्वे 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' इति श्रुतिः प्रमाणम्। न चैषा लेपाभावपरा, अकर्तृत्वप्रतिपादनाय संबन्धाभावपरत्वात्। यथा चैतत्तथा व्यक्तमाकरे। (१००) एवं स्मृतिरप्येतच्छ्रुत्यनुरोधेन नेया। अतः सर्वैः सह संबन्धाभावात् न सर्वावभासः, किंतु यदाकारा वृत्तिस्तस्यैव। (१०१) अत एव 'इदं रजतम्' इति भ्रमे इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्येन रजतभानानुपपत्तेः रजताकाराऽप्यविद्यावृत्तिरभ्युपेयते, (१०२) स्वतश्चिद्बिम्बाग्राहके चैतन्यस्य तदाकारत्वायोगात्। स्वतश्चिद्बिम्बग्राहके त्वन्तःकरण-

---

दिकांचा लेप नाही इतकाच आहे, चैतन्याचा कोणाशींहि संबंध नसतो असा अर्थ नाही. कारण, 'असङ्गः' याच्या पूर्वीचें वाक्य 'स यत् तत्र किंचित् पश्यति, अनन्वागत-स्तेन भवति' म्हणजे तिन्ही अवस्थांमधें आत्मा जें कांही पाहतो त्याचा लेप आत्म्याला नसतो असें सांगत आहे. 'जसा नेहमीं आकाशामधें असणारा महावायु सर्व-ठिकाणीं असतो तसा आत्मा सर्वगत आहे' अशा अर्थाची 'यथाऽऽकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान्'. ही स्मृति देखील आत्म्याचा सर्वांशीं संबंध असतो असेंच सांगत आहे. (९८) वादी-- आत्म्याला प्रभेचा दृष्टांत जमत नाही. प्रभेचा रूपरसादिकांच्या आश्रय-भूत द्रव्याशीं साक्षात् संबंध असल्यानें त्या त्या ठिकाणच्या तमाचा नाश प्रभेमुळें होतो. परंतु चैतन्याचा कोणाशींच स्वाभाविकसंबंध नसतो. केवळ वृत्तिद्वाराच संबंध येणार. अर्थात् ज्या विषयाच्या आकाराची वृत्ति होईल त्या विषयाशींच तेवढा चैतन्याचा संबंध येतो म्हणून त्या विषयाचेंच नेमकें प्रकाशन होतें. परंतु त्या संबंधामुळें असंबद्ध अशा इतरांचें अवभासकत्व चैतन्याला प्रसक्त होत नाही. (९९) आत्मा स्वभावतः असंग आहे याविषयीं 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' ही श्रुति प्रमाण आहे. ही श्रुति प्रतिवादीच्या म्हणण्याप्रमाणें लेपाभाव सांगणारी नाही. आत्म्याच्या अकर्तृत्वाचें प्रतिपादन करावयाचें आहे. त्याकरितां आत्म्याचा कोणाशींहि संबंध नसतो हें सांगण्याकरितांच ती श्रुति आहे. ही गोष्ट अशीच बृहदारण्यकभाष्यवार्तिकादि आकरग्रंथांमधें स्पष्ट आहे. (१००) 'यथाऽऽकाशस्थितः' इत्यादि स्मृति देखील असंगश्रुतीच्या धोरणानेंच लावावी म्ह० आकाश स्वभावतः असंग असून त्याच्या आधारानें जसा वायु राहतो तसेंच असंग आत्म्याच्या आधारानें सर्व भूतें राहतात असा त्या स्मृतीचा अर्थ आहे. म्हणून चैतन्याचा कोणाशीं संबंध नाही. त्यामुळें तो स्वतः कोणाचेंच अवभासन म्ह० प्रकाशन करीत नाही, तर मनोवृत्ति यद्विषयाकार होईल त्या विषयाचेंच तेवढें प्रकाशन चैतन्य करील. एवंच चैतन्याला सर्वावभासकत्व प्रसक्त होत नाही. (१०१) ज्या विषयाच्या आकाराची वृत्ति असते त्या विषयाचेंच अवभासन चैतन्य करीत असल्यानें 'इदं रजतम्' या भ्रमामधें इदमाकारवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यानें रजताचें भान होणार नाही. रजताचें भान तर आहे. त्याची उपपत्ति होण्याकरितां रजताकार अशी एक अविद्यावृत्ति आम्ही मानतों. (१०२) कारण, घटादि विषय स्वतः चैतन्याचें प्रतिबिंब घेऊं शकत नाहीत म्ह० त्या पदार्थांमधें चैतन्याचें प्रतिबिंब उत्पन्न होत नाही. म्हणून चैतन्याला स्वतः घटादिविषयाकारता जमत नाही. म्हणून मधें वृत्ति लागते. परंतु अन्तःकरण, त्याची वृत्ति, अविद्या आणि अविद्यावृत्ति हे पदार्थ स्वतः चित्प्रतिबिंबाचे ग्राहक आहेत. तेथें पुन्हां वृत्तीची अपेक्षा नाही म्हणून अनवस्था नाही. चैतन्याला वृत्त्याकारता येण्याला पुन्हां वृत्तीची अपेक्षा असेल तर त्या दुसऱ्या वृत्तीला तिसऱ्या वृत्तीची अपेक्षा,

वृत्त्यादौ न वृत्त्यपेक्षेति नानवस्था । (१०३) न च- आश्रयसंबन्धाविशेषेऽपि रूपाकारा वृत्तिः, न गन्धाद्याकारेति कुत इति- वाच्यम् । (१०४) यथा तव चाक्षुषज्ञाने आश्रयसंबन्धाविशेषेऽपि न गन्धो विषयः, तथाऽस्माकमपि चक्षुर्द्वारकवृत्तौ न गन्धाद्याकारत्वम्, इन्द्रियविषयसंबन्धानां स्वभावस्य नियामकस्य समानत्वात् । (१०५) ननु- आध्यासिकसंबन्धो वृत्तेः पूर्वमप्यस्त्येव, अन्यस्तूपरागो न दृश्यत्वे तन्त्रमिति किं तदर्थया वृत्त्या ?- (१०६) इति चेत्, न, जीवचैतन्यस्याधिष्ठानचैतन्यस्य चाभेदाभिव्यक्त्यर्थत्वाद्वृत्तेः । अन्यथा 'मयेदं विदितम्' इति संबन्धावभासो न स्यात् । (१०७) ननु- जीवचैतन्यस्यासङ्गत्वे ब्रह्मचैतन्यं सुतरामसङ्गम्, तथा च मायोपाधिकविषयोपरागत्वात् स्वतः सार्वज्ञ्यं न स्यात् । (१०८) न च- ब्रह्म सर्वोपादानत्वादुपाधिं विनैव स्वस्वरूपवत्स्वाभिन्नं जगदवभासयतीति- वाच्यम् । (१०९) उपादानत्वं न तावद्विशिष्टनिष्ठं परिणामित्वम्, आध्यासिकसंबन्धस्यातन्त्रतापत्तेः, अनाद्यविद्यादिकं प्रति

अशा रितीनें अनवस्था येईल. (१०३) प्रतिवादी-- विषयावर जाणाऱ्या वृत्तीचा संबंध रूपरसगंधांच्या घटादिद्रव्यरूप आश्रयाशीं समान असतां ती रूपाकार मात्र व्हावी आणि गन्धरसाद्याकार होऊं नये असें कां ? (१०४) वादी -- विषयाचा स्वभाव तसा म्हणून. असें पहा कीं, रूपाचें चाक्षुषज्ञान व्हावयाचें असतां चक्षूचा प्रथमतः रूपाश्रय घटाशीं संयोगसंबंध होतो आणि घटाच्या द्वारानें रूपाशीं सयुंक्तसमवाय संबंध होतो. परंतु घटनिष्ठगन्धाशीं पण चक्षूचा संयुक्तसमवायसंबंधच आहे. मग चाक्षुषज्ञानाचा विषय रूपच कां ? गंध कां विषय नाही ? तुमच्या मतीं जसा चाक्षुषज्ञानाचा विषय गंध नाही तसाच आमच्या मतें चक्षुर्द्वारक वृत्ति असेल तर गंधरसाद्याकारता तिला येणार नाही. घ्राणेन्द्रियद्वारक असेल तर गंधाकारता येईल पण रूपरसाद्याकारता येणार नाही. तात्पर्य असें कीं, इन्द्रिय, विषय आणि त्यांचा संबंध यांचा स्वभावविशेषच विषयविषयिभावाचा नियामक आहे आणि तो तुमच्या आमच्या मतें सारखाच आहे.

(१०५) प्रतिवादी--वृत्ति विषयाकार होण्यापूर्वी देखील विषयाचा चैतन्याशीं आध्यासिक संबंध असतोच. आणि त्यामुळेंच विषयाला दृश्यत्व असणार. आतां जो वृत्तिसंश्लेषरूप दुसरा संबंध आहे तो कांही दृश्यत्वाचा प्रयोजक नाही. म्हणून दृश्यत्वाकरितां किंवा संबंधाकरितां मुळीं वृत्तीच मानण्याचें कारण नाही. (१०६) वादी-- दृश्यत्वाकरितां किंवा संबंधाकरितां आम्ही वृत्ति मानीतच नाही. जीवचैतन्य म्ह० प्रमातृचैतन्य आणि विषयाधिष्ठानचैतन्य यांचा अभेद अभिव्यक्त व्हावा याकरितां वृत्ति आहे. 'मया इदं ज्ञातम्' या ज्ञानामधें चैतन्याचा विषयाशीं संबंध भासतो, पण वृत्ति न मानल्यास संबंध भासणार नाही.

(१०७) प्रतिवादी— जीवचैतन्य जर असंग आहे तर ब्रह्मचैतन्याविषयीं बोलायलाच नको, तें नितांत असंग असणार. तर मग ब्रह्मचैतन्याचा जो विषयोपराग असणार तो मायोपाधिकच मानला पाहिजे. अर्थात् ब्रह्माची सर्वज्ञता मायिक झाली. ब्रह्माला स्वतःसर्वज्ञता मानतां येणार नाही. (१०८) शंका-- ब्रह्माला स्वतःसर्वज्ञता जमते. ब्रह्म सर्वाचेंच उपादान असल्यानें मायारूप उपाधीवांचून जसा स्वस्वरूपाचा अवभास होतो तसा उपादानाशीं अभिन्न असलेल्या उपादेयभूत सर्व जगाचा अवभास मायोपाधीवांचूनच होईल. (१०९) प्रतिवादी-- परंतु उपादानत्व म्ह० परिणामिकारणत्व तर नव्हे. कारण, शुद्धब्रह्माला परिणामित्व नसतें, मायाविशिष्टब्रह्माला परिणामित्व असतें. आणि परिणामि-उपादानावर परिणाम-उपादेयांचा अध्यास नसतो. त्यामुळें आध्यासिकसंबन्धाला सार्वज्ञ्याचें अप्रयोजकत्व मानण्याची आपत्ति येईल. शिवाय, अनवस्थादिदोषांमुळें अविद्याविशिष्टब्रह्माला अनादि-अविद्यादिकांचें परिणाम्युपादानत्व संभवत नसल्यामुळें अविद्यादिकांचें प्रकाशकत्व ब्रह्माला मानतां येणार नाही. तात्पर्य, जगद्भानाकरितां जें उपादानत्व ब्रह्माला माना-

तदभावाच्च । (११०) नापि शुद्धनिष्ठमधिष्ठानत्वम् , शुद्धस्य सर्वज्ञत्वसर्वशक्तित्वादेरभावात्- (१११) इति चेत्, न, ब्रह्मणोऽसङ्गत्वेऽपि सर्वेषां तत्राध्यासेन मायोपाधिं विनैव तस्य सर्वप्रकाशकतया सार्वज्ञ्योपपत्तेः। (११२) न च-शुद्धनिष्ठमधिष्ठानत्वं नोपादानत्वम् , सार्वज्ञ्याभावादित्युक्तमिति- वाच्यम्, (११३) अविद्याकल्पितानां सर्वज्ञत्वादीनां शुद्धे सत्त्वात् । अन्यथा तेषां तटस्थलक्षणत्वमपि न स्यात् । (११४) ननु- आवरणाभिभवार्थत्वपक्षो न युक्तः, विवर्ताधिष्ठानस्य चिन्मात्रस्याज्ञानादिसाक्षित्वेन सदा प्रकाशनात्, अन्यस्याज्ञानकल्पितस्याऽऽवरणस्याभावात्- (११५) इति चेत्, न, अज्ञानादिसाक्षित्वेन स्वप्रकाशेऽप्यशनायाद्यतीतत्वादिना प्रकाशाभावादावरणस्याऽऽवश्यकत्वात् । (११६) ननु- अज्ञानस्य नयनपटलवत् पुंगतत्वे चैत्रस्याज्ञाननाशेऽपि मैत्रस्य तदनाशात् अप्रकाशो युक्तः, विषयगतत्वे तु चैत्रार्जितया वृत्त्या अज्ञाने दीपेन तमसीव नाशिते मैत्रस्यापि प्रकाशः स्यात्- (११७) इति चेत्, न। चैत्रावरणशक्तेरेवाज्ञानगतायाश्चैत्रार्जितवृत्त्या नाशितत्वेन स पश्यति, न मैत्रः, तत्प्रतियोगिकावरणशक्तेरनाशात् , आवरणशक्तीनां

वयाचें तें परिणामित्वरूप नव्हे. (११०) शुद्धब्रह्माला जें जगदधिष्ठानत्व असतें तेंच उपादानत्व होय असेंहि म्हणतां येत नाही. कारण, शुद्धाला सर्वज्ञत्व किंवा सर्वशक्तिकत्व संभवत नाही. (१११) वादी— सर्वज्ञत्व जमतें. ब्रह्म असंग तर खरेंच, पण त्याच्यावरच सर्वांचा अध्यास असल्यानें ब्रह्माला सर्वप्रकाशकत्व मायोपाधीवांचूनच असतें. अर्थात् सर्वज्ञत्व उपपन्न झालें. (११२) प्रतिवादी— ब्रह्माला सर्वज्ञत्व जमत नाही म्हणून तर शुद्धब्रह्माचें जगदधिष्ठानत्व म्हणजे जगदुपादानत्व नव्हे असें आम्ही सांगितलें त्याची वाट काय? (११३) वादी— पण ब्रह्माला सर्वज्ञत्व जमतें कीं ! सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तित्व इत्यादि सर्व धर्म अविद्याकल्पित असतात आणि ते शुद्धाचे ठिकाणींच आविद्यक असे असतात. नाहीतर सर्वज्ञत्व, सर्वकर्तृत्व, सर्वसंहर्तृत्व इत्यादि धर्म शुद्धब्रह्माचें स्वरूपलक्षण नसतातच, पण तटस्थलक्षण सुद्धां होणार नाहीत. तात्पर्य, ब्रह्माला सर्वज्ञत्व, सर्वशक्तित्व आहे म्हणून शुद्धब्रह्मनिष्ठ अधिष्ठानत्व हें उपादानत्व धरतां येईल आणि ब्रह्माला जगदवभासकत्वरूप सर्वज्ञत्व उपपन्न होईल.

(११४) प्रतिवादी— वृत्तीचें बहिर्गमन विषयाधिष्ठानचैतन्याच्या आवरणाचा अभिभव करण्याकरितां असतें हा तुमचा पक्ष युक्त नाही. कारण, शुद्धचैतन्य विवर्ताधिष्ठान असतें. म्हणून तें अज्ञान आणि अध्यस्त या सर्वांचें साक्षी असतें. अर्थात् साक्षित्वानें त्याचें नेहमींच प्रकाशन असणार. मग आवरणाचा अभिभव कसला ? आणि त्याकरितां वृत्ति कशाला ? (११५) वादी— अज्ञानादिसाक्षित्वानें ब्रह्म सदा प्रकाशमान आहे हें खरें, पण अशनायापिपासादिरहितत्व, कर्तृत्वशून्यत्व, परमानंदत्व अशा रूपानें ब्रह्म प्रकाशमान नाही. म्हणून आवरण अवश्य मानलेंच पाहिजे. अर्थात् आवरणाच्या अभिभवाकरितां वृत्तिनिर्गमहि मानला पाहिजे.

(११६) प्रतिवादी— डोळ्यावर येणारा सारा जसा नयनगत असतो तसें अज्ञान जर पुरुषगत म्ह० जीवगत असेल तर जरी चैत्राच्या घटविषयक अज्ञानाचा नाश झाला तरी मैत्राच्या अज्ञानाचा नाश झालेला नसल्यानें मैत्राला घटाचें भान होणार नाही हें ठीकच आहे. पण तुम्ही तर अज्ञान विषयगत मानतां. त्यामुळें एका दिव्यानें घटावरक तमाचा नाश केला असतां तो घट जसा चैत्रमैत्रादि सर्वांना दिसतो तसें चैत्रानें संपादिलेल्या मनोवृत्तीनें घटविषयक अज्ञानाचा नाश केला म्हणजे तो घट मैत्रादिकांनाहि दिसला पाहिजे. त्याचा प्रकाश सर्वांनाच व्हायला पाहिजे. (११७) वादी— अंहः ! असें नाही. चैत्रानें संपादिलेल्या मनोवृत्तीनें चैत्रावरणशक्तीचाच केवळ नाश होतो म्हणून चैत्राला घटाचें भान होतें. परंतु मैत्रप्रतियोगिक आवरणशक्तीचा चैत्रवृत्तीनें नाश झालेला नसल्यामुळें मैत्राला घटभान होत नाही. कारण, द्रष्टृभेदानें आणि विषयभेदानें

द्रष्टृविषयभेदाभ्यां भिन्नत्वात्। तमस्तु न तथेत्येकानीतप्रदीपेनाप्यन्यान्प्रति प्रकाशो युज्यते। (११८) **एतेन**– एकाज्ञानपक्षे शुक्तिज्ञानेन तदज्ञाननिवृत्तौ सद्य एव मोक्षापातः, अनिवृत्तौ रूप्यादेः सविलासाविद्यानिवृत्तिरूपबाधायोगः– इति निरस्तम्, (११९) आवरणशक्तिनाशेऽपि मूलाज्ञाननाशाभावेन सद्योमोक्षाभावस्य रूप्यादौ सविलासशक्तिमदविद्यानिवृत्तिरूपबाधस्य चोपपत्तेः। (१२०) ननु– एकाज्ञानपक्षे रूप्यादेः शुक्तिज्ञानेन स्वकारणे प्रविलयमात्रं क्रियते मुद्गरप्रहारेणेव घटस्य, न त्वज्ञानं निवर्त्यते, इति ते मतं न युक्तम्, (१२१) यतो ज्ञानमज्ञानस्यैव निवर्तकमिति व्याप्तिबलात् ज्ञानस्याज्ञाननिवृत्तिद्वारैवान्यविरोधित्वेनाज्ञानमनिवर्त्य रूप्यादिनिवर्तकत्वायोगात्, (१२२) शुक्तिज्ञानेनाज्ञानानिवृत्तावभिव्यक्तचैतन्यसंबन्धाभावेन भ्रान्ताविव बाधेऽपि शुक्तेरप्रकाशापत्तेश्च– (१२३) इति चेत्, न, यतो ज्ञानमज्ञाननिवर्तकमिति व्याप्तेरुच्छेदविषयत्वात्, स्वकारणे सूक्ष्मरूपेणावस्थाने तदनङ्गीकारात्, (१२४) शुक्तिज्ञानस्य चानवच्छिन्नचैतन्यावरणरूपमूलाज्ञानानिवर्तकत्वेऽपि अवच्छिन्नचैतन्यावरणरूपतूलाज्ञाननिवर्तकत्वेनाभिव्यक्तचैतन्यसंबन्धात् बाधदशायां

आवरणशक्ति भिन्न असतात. पण तमाचा तसा द्रष्टृविषयभेदानें भेद नसतो म्हणून एकानें दिवा आणला आणि त्यानें तमाचा नाश केला म्हणजे मग इतरांनाहि घट प्रकाशित होणें ठीकच असतें. (११८) **शंका**— 'मूल अज्ञान एकच आहे' या एकाज्ञानपक्षीं शुक्तीच्या ज्ञानानें शुक्तीच्या अज्ञानाची निवृत्ति झाली कीं तत्काल मोक्ष प्राप्त व्हायला पाहिजे. आतां शुक्तिज्ञानानें शुक्त्यज्ञानाची निवृत्ति न होईल तर शुक्तिरजताचा बाध होणार नाही. बाध व्हावयाचा म्हणजे सविलास म्ह० कार्यासह अविद्येची निवृत्ति होणें. इकडे आड नी तिकडे विहीर. (११९) **वादी**— एतेन निरस्तम्. आवरणशक्तीचा नाश झाला तरी मूलाज्ञानाचा नाश होत नसतो. म्हणून तत्काल मोक्षाचा प्रसंग येत नाही आणि सविलासशक्तिमदविद्यानिवृत्तिरूपबाधाची उपपत्ति लागते. विलासेन सहिता चासौ शक्तिश्च. शक्तिमती चासौ अविद्या च, तस्याः निवृत्तिः. विलास म्ह० कार्य. सविलास म्ह० कार्यासह. शक्ति म्ह० आवरणशक्ति. शुक्तिरजत हें आवरणशक्तीचें विक्षेपात्मक कार्य. कार्यासह आवरणशक्तीचा नाश झाल्यानें विशेषणाभावप्रयुक्तविशिष्टाभावन्यायानें शक्तिमदविद्येची निवृत्ति होते म्हणजेच शुक्तिरजताचा बाध होतो. एवंच आड नाही आणि विहीर पण नाही.

(१२०) **प्रतिवादी**— एकाज्ञानपक्षीं शुक्तीच्या ज्ञानानें शुक्तिरजताचा स्वकारणामध्यें लय होतो पण कारणीभूत अज्ञानाची निवृत्ति होत नाही, जसा घड्यावर मुद्गर पडला तर घटाचा मातीमध्यें लय होतो पण मातीचा नाश होत नाही, तद्वत्. असें तुमचें मत आहे पण तें चुकीचें आहे. (१२१) कारण, 'ज्ञान अज्ञानाचेंच निवर्तक असतें' अशी व्याप्ति असल्यानें ज्ञान जर अज्ञानेतराचा विरोध म्ह० बाध करणार असेल तर अज्ञाननिवृत्तीच्या द्वारानेंच करील. अज्ञानाची निवृत्ति न करतां शुक्तिज्ञानाला शुक्तिरजताचें निवर्तकत्व मानतां येणार नाही. (१२२) शिवाय, शुक्तिज्ञानानें अज्ञानाची निवृत्ति होत नसेल तर चैतन्याची अभिव्यक्ति होणार नाही, आणि अभिव्यक्त चैतन्याचा संबंध नसल्यानें भ्रान्तिकालीं जसें शुक्तीचें प्रकाशन होत नाही तसें रजताचा बाध झाला तरी शुक्तीचें प्रकाशन होणार नाही अशी आपत्ति येते. (१२३) **वादी**— आपत्ति येत नाही. कारण, 'ज्ञान अज्ञानाचेंच निवर्तक असतें म्ह० अज्ञानेतराचें निवर्तक नसतें' ही व्याप्ति उच्छेदाविषयीं आहे. उच्छेद म्ह० सूक्ष्मरूपानेंहि कार्याची अवस्थिति नसणें. पण कार्याची कारणामध्यें सूक्ष्मरूपानें अवस्थिति असणें अशा केवळ कार्यनिवृत्तीकडे ती व्याप्ति आम्ही मानीत नाही. अज्ञानकार्याची निवृत्ति जर स्वकारणामध्यें सूक्ष्मरूपानें स्थिति या स्वरूपाची धरली तर ती ज्ञानसाध्य असतेच. कार्याचा समूल उच्छेद मात्र अज्ञाननिवृत्तीवांचून होणार नाही. (१२४) अनवच्छिन्नचैतन्याचें आवरण करणारें जें मूलाज्ञान त्याची निवृत्ति

रूप्यनिवृत्तिशुक्तिप्रकाशयोरप्युपपत्तेः। (१२५) न च- उपादेयभूतया वृत्त्योपादानभूताविद्याभिभवो न घटते, उपादेयेनोपादानाभिभवादर्शनादिति- वाच्यम्, (१२६) वृश्चिकादिना गोमयादेरुपादानस्याप्यभिभवदर्शनात्। आरम्भवादानभ्युपगमाच्च न गोमयावयवानामुपादानत्वशङ्का। (१२७) ननु- चक्षुरादिजन्यशुक्त्यादिवृत्तेः सप्रकारिकायाः निष्प्रकारकशुद्धचैतन्याविषयतया तदावरणरूपमूलाज्ञानाभिभवाभावेऽप्यवच्छिन्नविषयया तया अवच्छिन्नचैतन्यावरणरूपतूलाज्ञानाभिभवो युज्यत इति ते मतमयुक्तम्, (१२८) अवच्छिन्ने अविद्याकल्पिते अप्रसक्तप्रकाशे मूलाविद्याया इव तदावरणशक्तेरयोगात्, त्वयाऽनभ्युपगतत्वाच्च, (१२९) जडविशिष्टात्मानं प्रति तदभ्युपगमे च विशेषणानावारकविशिष्टावारकशक्त्यभिभवस्य विशेष्यावारकशक्त्यभिभवं विनाऽयोगेन शुक्त्याकारवृत्त्यैव शुद्धात्मप्रकाशापातात्- (१३०) इति चेत्, न, अनवबोधात्। न ह्यविद्याकल्पिते-

---

शुक्तिज्ञानानें होणार नाही हें खरें, पण अवच्छिन्न म्ह० शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्याचें आवरण करणारें जें तूलाज्ञान त्याची निवृत्ति शुक्तिज्ञानानें होते. तूलाज्ञानाची म्ह० अवस्था–अज्ञानाची किंवा शक्ति–अज्ञानाची निवृत्ति झाल्यानें अवच्छिन्नचैतन्य अभिव्यक्त होतें आणि अभिव्यक्त चैतन्याचा संबंध आल्यानें रजतबाधकालीं रजताची निवृत्ति आणि शुक्तीचें प्रकाशन या दोन्ही गोष्टी उपपन्न होतात. (१२५) शंका— शुक्त्यज्ञान उपादान असून शुक्तिविषयक वृत्ति उपादेय म्ह० कार्य आहे. म्हणून वृत्तीनें अज्ञानाचा अभिभव जमत नाही. उपादेयानें उपादानाचा अभिभव घडत नसतो. घट, पट इत्यादि कार्यानें कपाल, तन्तु इ० उपादानाचा अभिभव झालेला दिसत नाही. (१२६) वादी— वृश्चिकादिरूप उपादेयानें गोमयादिरूप उपादानाचा अभिभव दृष्ट आहे. विंचू उत्पन्न झाला तर गोमयाचा कांही भाग नाहीसा होतो. तसा शुक्तिविषयक वृत्तीनें अवस्थाज्ञानरूप उपादानाचा अभिभव होणें अशक्य नाही. आम्ही आरंभवाद मानीत नसल्यानें गोमयाचे अवयव वृश्चिकाचें उपादान असतात, गोमय नव्हे, आणि गोमयावयवांचा नाश होतच नसतो, अशी शंका घेण्याचें कारण नाही. आरंभवादाप्रमाणें अवयवांना उपादानत्व असतें आणि परिणामपक्षाप्रमाणें पूर्वावयवीच उपादान असतो.

(१२७) प्रतिवादी-- चक्षुरादि–इन्द्रियजन्य जी शुक्त्याद्याकार मनोवृत्ति ती सप्रकारक असते म्हणून निष्प्रकारक असें शुद्ध चैतन्य तिचा विषय असत नाही. म्हणून शुद्धचैतन्यावरणरूप मूलाज्ञानाचा अभिभव त्या वृत्तीनें होत नाही. परंतु ती वृत्ति अवच्छिन्नचैतन्यविषयक असल्यामुळें अवच्छिन्नचैतन्याचें आवरण करणारें जें तूलाज्ञान त्याचा अभिभव ती करते हें योग्य आहे असें तुमचें मत आहे. पण तें अयुक्त आहे. (१२८) अवच्छिन्नचैतन्य अविद्याकल्पितच असतें आणि तें स्वप्रकाश नसतें. अर्थात् प्रकाश जर प्रसक्त म्ह० प्राप्तच नाही तर आवरण करण्याकरितां जसा मूलाविद्येचा उपयोग नाही तसा तिच्या आवरणशक्तीचाहि उपयोग नाही. आणि तुम्ही तसें मानीतहि नाहीच. तात्पर्य, अवच्छिन्नचैतन्यविषयक मूलाविद्येप्रमाणें आवरणशक्तीहि नसते. (१२९) आतां जर जडविशिष्ट आत्म्याविषयीं, उदा० शुक्तिविशिष्टचैतन्याविषयीं आवरणशक्ति मानावयाची असेल तर ती शुद्धचैतन्याची आवरक असते असें मानावेंच लागेल. कारण, विशेषणाचें आवरण न करणारी परंतु विशिष्टाचें आवरण करणारी शक्ति विशेष्याचें आवरण करणारी असलीच पाहिजे असा नियम आहे. विशेषणीभूत शुक्ति जड असल्यामुळें तिचें आवरण संभवत नाही. म्हणून तूलाज्ञानाला विशेष्यभूत शुद्धात्म्याच्या आवरणावांचून विशिष्टावरकत्व जमणार नाही. अर्थात् शुक्त्याकारवृत्तीनें शुद्धात्मविषयक आवरणाचा अभिभव झाल्यामुळें शुद्धात्म्याच्या प्रकाशाची म्ह० मोक्षाची आपत्ति येईल. (१३०) वादी— आमचें मत तुम्हांला कळलेंच नाही. आम्ही अविद्याकल्पित अशा अवच्छिन्नचैतन्याविषयीं अविद्या किंवा शक्त्यज्ञान मानीत नाही तर तें सामान्य-

ऽवच्छिन्ने अस्माभिरविद्या वा तच्छक्तिर्वाऽभ्युपेयते, (१३१) किंतु चैतन्यमात्रे एव । तस्मिंस्तु सर्वं जडमध्यस्तमस्तीत्येकाश्रयाश्रितत्वसंबन्धात् 'जडावच्छिन्नचैतन्यमावृतम्' इति व्यपदेशः। (१३२) घटाद्याकारवृत्त्या तु तदधिष्ठानचैतन्याभिव्यक्तौ तदवच्छेदेनैव तन्निष्ठावरणाभिभवो जायत इति न शुद्धात्मप्रकाशापत्तिः । (१३३) तदुक्तं संक्षेपशारीरके– 'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला । पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽऽश्रयो भवति नापि गोचरः ॥', (१३४) 'बहु निगद्य किमत्र वदाम्यहं शृणुत संग्रहमद्वयशासने । सकलवाङ्मनसातिगता चितिः सकलवाङ्मनसव्यवहारभाक् ॥' (संक्षेप. १।३१९,३३१) इति च । (१३५) तस्मादविद्यायां सत्यामपि शक्त्यभिभवाद्वा, तूलाज्ञाननाशाद्वा, अवस्थाविशेषप्रच्यवाद्वा, एकदेशनाशाद्वा, भीरुभट-

---

चैतन्यविषयकच मानतों. (१३१) परंतु त्या सामान्यचैतन्यावर शुक्त्यादि पदार्थ, तदवच्छिन्नचैतन्य आणि अविद्या हें सगळेंच जड अध्यस्त असल्यामुळें जडावच्छिन्नचैतन्य आणि आवरक अविद्या यांचा एकाश्रयाश्रितत्व हा संबंध जमतो आणि त्या संबंधानें जडावच्छिन्नचैतन्यच आवृत आहे असें म्हटलें जातें. (१३२) आतां जेव्हां चक्षुर्द्वारा बाहेर जाऊन घटाकार झालेल्या वृत्तीनें घटाधिष्ठानचैतन्याची अभिव्यक्ति होते तेव्हां घटाधिष्ठानावरील आवरणाचा अभिभव घटावच्छेदानेंच होतो. म्हणून घटाधिष्ठानचैतन्याचेंच प्रकाशन होतें, शुद्ध आत्म्याचें प्रकाशन मानावें लागत नाही म्ह० घटज्ञान होतें पण ब्रह्मज्ञान होत नाही. (१३३) याविषयीं संक्षेपशारीरकामध्यें म्हटलें आहे– निर्विभाग म्ह० निरवच्छिन्न असें चैतन्यच तमाचा म्ह० अविद्येचा आश्रय आणि विषयहि असतें. तम म्ह० अविद्या पूर्वसिद्ध आहे आणि अविद्या–तत्कार्यांनीं अवच्छिन्न चैतन्य पश्चिम म्ह० पश्चात् सिद्ध आहे. कारण, अविद्येमुळेंच अवच्छिन्नचैतन्याची निष्पत्ति होत असते. अर्थात् पश्चात्सिद्ध अवच्छिन्नचैतन्य पूर्वसिद्धतमाचा आश्रयहि असणार नाही आणि गोचर म्ह० विषयहि होणार नाही. यावरून सामान्यचैतन्यच अविद्यावृत असतें असें ठरतें. (१३४) संक्षेपशारीरकामध्यें सर्वज्ञात्ममुनींनीं असेंहि म्हटलें आहे कीं– फार पांडित्य कशाला ? अद्वैतशास्त्रामधील सारभूत सिद्धान्त मी तुम्हांला थोडक्यांत सांगतों, ऐका. सगळ्या वाणीच्या म्ह० शब्दांच्या आणि सगळ्या मनाच्या म्ह० मनोव्यापारांच्या पलीकडे असलेलें शुद्धचैतन्यच सगळ्या वाणीच्या आणि सगळ्या मनाच्या योगानें होणाऱ्या व्यवहाराचा आश्रय आणि विषय आहे. (१३५) म्हणून मूलाविद्या असतांनाच आवरणभङ्ग, अनिर्मोक्ष आणि बाध यांची उपपत्ति लागते. मूलाज्ञान असल्यामुळें घटज्ञानानें मोक्षप्रसंग येत नाही. शुक्तिज्ञानानें आवरणाचा भंग होतो आणि रजताचा बाधहि होतो. मूलाज्ञान असतांहि आवरणभंगादिकांच्या उपपत्तीचें कारण अनेक प्रकारें संभवतें. त्या बाबतींत अनेक पक्ष आहेत –१ मूलाज्ञानाच्या शक्तीचा अभिभव, २ तूलाज्ञानाचा नाश, ३ विशिष्ट अवस्थेमधून प्रच्युति, ४ मूलाज्ञानाच्या एकदेशाचा नाश, ५ भित्र्या शिपायाप्रमाणें मागें सरणें, किंवा ६ बुरुडी तट्ट्याप्रमाणें गुंडाळलें जाणें. यांपैकीं कोणताहि पक्ष मानला तरी तो अवच्छिन्नचैतन्यविषयक घटाद्याकारवृत्तीचें कार्य आहे. १ शक्ति म्ह० आवरणशक्ति. २ तूलाज्ञान म्ह० आवरण–विक्षेपशक्तिद्वयानें युक्त, ब्रह्मज्ञानभिन्नज्ञानानें नष्ट होणारें आणि ज्याचें मूलाज्ञानाशीं तादात्म्य नाही असें अज्ञान. ३ अवस्थाविशेष म्ह० आवरण–विक्षेपशक्तिद्वययुक्त, ब्रह्मज्ञानभिन्नज्ञाननाश्य, परंतु मूलाज्ञानाशीं तादात्म्य असलेलें अज्ञान. ४ एकदेशाचा नाश म्ह० ज्या वेळीं वृत्ति असते त्या वेळीं अज्ञान स्वकार्याक्षम म्ह० आवरण–विक्षेप करण्याला असमर्थ असणें. याच पक्षाचे दोन पोटप्रकार म्हणजे पांचवा आणि सहावा पक्ष होत. अर्थात् एकूण पक्ष पांच झाले. ५ भीरुभटवदपसरण म्ह० सामान्यतः वृत्तिकालीं अज्ञान स्वकार्याक्षम असणें. आणि ६ कटवत्संवेष्टन म्ह० वृत्त्युत्पत्तिक्षणानंतरच्या वृत्तिकालीं अज्ञान स्वकार्याक्षम असणें. या दोन पक्षांत फलभेद असा– पहिल्या पक्षीं प्रतिभटागमनक्षणींच जसें भीरुभटापसरण होतें तसें वृत्त्युत्पत्तिक्षणींच अज्ञान स्वकार्या-

वद्पसरणाद्वा, कटवत्संवेष्टनाद्वा आवरणभङ्गानिर्मोक्षबाधानामुपपत्तिः । (१३६) ननु- अवस्थाविशेषाणामज्ञानाभिन्नत्वे एकाज्ञानपक्षक्षतिः, अज्ञानभिन्नत्वे च साक्षात् ज्ञानेन निवृत्तिः भ्रमाद्युपादानत्वं च न स्यात्, तेषामिव रूप्यस्यैवोपादाननाशं विना नाशप्रसङ्गश्च, 'शुक्त्यज्ञानं नष्टम्' इत्यनुभवविरोधश्च- (१३७) इति चेत्, न । यतोऽवस्था तावदवस्थावतोऽभिन्नैव, अज्ञानैक्यं तु सर्वावस्थानुस्यूतैकाकारमादाय । एवं चाज्ञानावस्थाया अज्ञानत्वेन न ज्ञानसाक्षान्निवर्त्यत्वाद्यनुपपत्तिः । (१३८) यत्त्ववस्थाविशेषाणामिव रूप्यस्यैवोपादाननिवृत्तिं विना निवृत्त्यापादनम्, तदयुक्तम्, (१३९) अज्ञान एव ज्ञानस्य साक्षाद्विरोधावधारणेनाज्ञानावस्थायास्तदभिन्नायाः ज्ञानसाक्षान्निवर्त्य-

---

क्षम होतें. आणि दुसऱ्या पक्षीं हस्तकटसंयोगोत्पत्तीनंतर जसें कटसंवेष्टन होतें तसें वृत्त्युत्पत्तिक्षणोत्तरकालीं म्ह० वृत्तिस्थितिकालीं अज्ञान स्वकार्यक्षम होतें, वृत्त्युत्पत्तिक्षणीं तें स्वकार्यक्षम नसतें. अथवा चौथा पक्ष पांचव्या आणि सहाव्या पक्षांपेक्षां निराळा मानावा. या पक्षीं एकदेशनाश म्ह० घटाद्याकारवृत्तिकालीं घटादिकांना चैतन्याच्या अज्ञानविषयतेचें अवच्छेदकत्व नसणें. एकदेशनाशाविषयींच्या वर सांगितलेल्या पहिल्या पक्षांत आणि या दुसऱ्या पक्षांत फलभेद असा- पहिल्या पक्षांतील दोनहि पोटपक्षांत घटादिकांना अज्ञानविषयतावच्छेदकत्व घटादिकालमात्रामधें म्ह० घटादिकालाला व्यापून असतें म्ह० वृत्तिकालींहि असतें. आणि दुसऱ्या पक्षीं घटादिकांना घटाद्याकारवृत्त्यभावकालींच अज्ञानविषयतावच्छेदकत्व असतें, वृत्तिकालीं नसतें. दुसऱ्या पक्षीं एकूण पक्ष सहा आहेत. या दोन पक्षांपैकीं पहिल्या पक्षीं पुढील १४९-१५६ हीं सूत्रें मूळ चौथ्या पक्षाचेंच प्रकार असलेल्या पांचव्या आणि सहाव्या पक्षांचींच उपपादक आहेत असें समजावें. आणि दुसऱ्या पक्षीं तीं सूत्रें चौथ्या पक्षाचीं उपपादक आणि केवळ त्यांच्या आधींचींच कांही सूत्रें पांचव्या आणि सहाव्या पक्षांचीं उपपादक आहेत असें समजावें.

(१३६) प्रतिवादी--- अवस्थाविशेषात्मक जीं अज्ञानें तीं मूलाज्ञानाशीं अभिन्न कीं भिन्न ? जर अभिन्न असतील अर्थात् अज्ञानरूप असतील तर तीं पुष्कळ असल्यानें 'अज्ञान एकच असतें' हा पक्ष बुडाला. आतां जर तीं भिन्न म्ह० अज्ञानकार्य असतील पण अज्ञानरूप नसतील तर त्यांचा नाश साक्षात् ज्ञानानें होणार नाही. कारण, साक्षाज्ज्ञाननाश्यत्व केवळ अज्ञानालाच असतें. तुम्ही तर अवस्थाविशेषांना साक्षाज्ज्ञाननाश्यत्व मानता. तसेंच भ्रमोपादानत्वहि मानतां येणार नाही. कारण, भ्रमोपादान अज्ञानच असतें असा तुमचा सिद्धान्त आहे. तसेंच उपादानाचा म्ह० मूलाज्ञानाचा नाश न होतांच अवस्थाविशेषांचा जसा ज्ञानानें नाश होतो तसा आतां साक्षात् शुक्तिरजताचाच ज्ञानानें नाश होतो असें मानावें लागेल. तसेंच शुक्तिज्ञानानें अज्ञानाचा नाश होत नसल्यानें 'शुक्तीचें अज्ञान नाश पावलें' असा जो अनुभव येत असतो त्याच्याशीं विरोध येईल म्ह० तो अनुभव येतां कामा नये. (१३७) वादी— ही शंका अयुक्त आहे. कारण, अवस्था ही अवस्थावानाशीं अभिन्नच असते. तरीहि सगळ्या अवस्थांमधें अनुस्यूत असा अज्ञानाचा आकार एकच असल्यानें अज्ञानैक्यपक्षहि जमतोच. म्हणजे अवस्थांचा नाश झाला तरी एकरूपानें अनुस्यूत अशा अवस्थावानाचा नाश होत नाही. अलंकारांचा नाश झाला तरी सुवर्णाचा नाश नाही तद्वत्. आतां अज्ञानाच्या अवस्था अज्ञानरूपच असल्यानें ज्ञानानें साक्षात् त्यांचा नाश होतो या म्हणण्याला विरोध येत नाही आणि अवस्थाविशेषांचें भ्रमोपादानत्वहि बाधित होत नाही. (१३८) अवस्थाविशेषांप्रमाणें शुक्तिरजताची देखील निवृत्ति उपादानाची निवृत्ति न होतांच होईल अशी जी प्रतिवादीनें आपत्ति दिली आहे ती ठीक नाही. (१३९) ज्ञानाचा विरोध साक्षात् अज्ञानाशींच असतो ही गोष्ट निश्चित आहे. म्हणून अज्ञानाशीं अभिन्न असलेल्या अज्ञानावस्थेला साक्षात् ज्ञाननिवर्त्यत्व असणें योग्यच आहे. तथापि शुक्तिरजताला साक्षात् ज्ञाननिवर्त्यत्व मानण्याची आपत्ति येत नाही. कारण, तें अज्ञानाशीं अभिन्न नसतें.

त्वार्हत्वात्; न तु रूप्यादीनाम्, अनीदृक्त्वात्। (१४०) अनेकाज्ञानपक्षे तु शङ्काऽपि नोदेति। (१४१) ननु– अस्मिन् पक्षे एकया वृत्त्या सर्वतदज्ञानस्य निवृत्तिः, उत एकतदज्ञानस्य? आद्ये पुनः शुक्तेः कदाऽप्यप्रकाशो न स्यात्, अन्त्ये वृत्तिकालेऽपि प्रकाशो न स्यात्, एकस्याऽऽवरणस्य निवृत्तावप्यावरणान्तरानिवृत्तेः– (१४२) इति चेत्, न। एकया वृत्त्या एकाज्ञाननाशेऽपि तयैवाऽऽवरणान्तराणां प्रतिरुद्धत्वात् यावत् सा तिष्ठति तावत्प्रकाशः, तस्यामपगतायां पुनरप्रकाशश्चोपपद्यते, अज्ञानस्य ज्ञानप्रागभावस्थानीयत्वात्। (१४३) यथा तव एकं ज्ञानमेकमेव प्रागभावं नाशयति, तन्नाशरूपेणोदयात्, प्रागभावान्तरनिबन्धनमज्ञातत्वादिव्यवहारं च प्रतिबध्नाति, (१४४) तथा ममाप्येकं ज्ञानमेकमेवाज्ञानं निवर्तयति, अज्ञानान्तरनिबन्धनं च प्रयोजनं प्रतिबध्नातीति किमनुपपन्नम्? (१४५) अत्र च प्रतिबन्धपदेन कार्यानुत्पत्तिप्रयोजकत्वं कारणाभावप्रतिबन्धकसाधारणमभिहितम्। (१४६) एवमवस्थाविशेषपक्षेऽपि प्रकाशाप्रकाशावुपपादनीयौ। (१४७) एवममूर्तस्याज्ञानस्य यद्यपि दण्डादिना गवादीनामिवापसरणं करादिना कटादीनामिव संवेष्टनं च न

---

(१४०) आतां अनेक–अज्ञान–पक्ष धरला तर वरच्यासारखी शंका देखील येण्याचें कारण नाही. (१४१) प्रतिवादी–– या अनेकाज्ञानपक्षीं शुक्त्याकार झालेल्या एका वृत्तीनें शुक्तिविषयक सगळ्या अज्ञानांची निवृत्ति होते कीं एखाद्याच शुक्त्यज्ञानाची निवृत्ति होते? जर सगळ्या अज्ञानांची निवृत्ति होत असेल तर पुन्हां केव्हांहि शुक्तीचा अप्रकाश म्ह० प्रकाशाभाव होणारच नाही. कारण, आतां शुक्तीच्या प्रकाशाभावाचें कारणच उरलें नाही. आतां जर एखाद्याच अज्ञानाची निवृत्ति होते असा शेवटचा म्ह० दुसरा पक्ष धरला तर जेव्हां शुक्त्याकार वृत्ति असते त्यावेळीं देखील शुक्तीचा प्रकाश होतां कामा नये. कारण, एका आवरणाची निवृत्ति झाली तरी इतर आवरणांची निवृत्ति झालेली नाही. केळीच्या खुंटाला अनेक सोपटें असतात. बाहेरचें एक सोपट काढलें तरी इतर सोपटें असल्यामुळें जसें 'कालें' दिसत नाही तद्वत्. (१४२) वादी–– एका शुक्त्याकारवृत्तीनें एकाच अज्ञानाचा नाश होतो हें खरें, पण त्याच एका वृत्तीनें इतर अज्ञानांचा प्रतिबंध होत असल्यानें जोंपर्यंत ती एक वृत्ति आहे तोंपर्यंत शुक्तीचा प्रकाश होईल आणि ती वृत्ति नष्ट झाल्यावर पुन्हां प्रकाश होणार नाही हें ठीक जमतें. कारण, अज्ञान हें प्रागभावासारखें असतें. (१४३) जसें तुमच्या मतीं एक ज्ञान एकाच ज्ञानप्रागभावाचा नाश करतें, कारण, प्रागभावनाशरूपानेंच ज्ञानाचा उदय होतो म्ह० ज्ञानच ज्ञानप्रागभावाचा नाश असतो, आणि इतर प्रागभावामुळें प्राप्त होणाऱ्या 'घटः अज्ञातः' अशा व्यवहाराला प्रतिबंधहि करतें, (१४४) त्याचप्रमाणें माझ्या मतीं एक ज्ञान एकाच अज्ञानाची निवृत्ति करतें आणि इतर अज्ञानांमुळें होणाऱ्या प्रयोजनाचा म्ह० प्रकाशाभावाचा प्रतिबंधहि करतें असें मानण्याला अडचण काय आहे? (१४५) या वरील वाक्यांतील प्रतिबंधशब्दानें कार्यानुत्पत्तिप्रयोजकत्व म्ह० कार्याच्या उत्पत्तीच्या अभावाचें प्रयोजकत्व म्ह० कार्याला उत्पन्न होऊं न देणें असा अर्थ घ्यावयाचा आहे. हें कार्यानुत्पत्तिप्रयोजकत्व कारणाभाव आणि कार्यप्रतिबंधक या दोहोंनाहि जुळणारें असेंच आहे. कारणाभाव आणि सामग्रीप्रतिबंधक हीं दोन्ही कार्यानुत्पत्तिप्रयोजक असतात. त्यामुळें प्रतिबंधाचा अननुगम होणार नाही. (१४६) अनेक–अज्ञानपक्षाप्रमाणेंच एकाज्ञानाची अवस्थाज्ञानें अनेक या पक्षीं देखील शुक्त्यादिकाच्या प्रकाश–अप्रकाशांचें उपपादन असेंच करावें म्ह० एका अवस्थाज्ञानाची वृत्तिज्ञानानें निवृत्ति होते तेव्हां इतर अवस्थाज्ञानांचाहि प्रतिबंध होतो म्हणून इतर अवस्थाज्ञानांचा जरी नाश झाला नसला तरी शुक्त्यादिकाचा प्रकाश होतो आणि वृत्तिज्ञान नसेल तर प्रकाश होत नाही. (१४७) शंका–– भित्र्या शिपायाचें मागें सरणें आणि बुरुडीतट्या गुंडाळणें हे दोन्ही दृष्टान्त अज्ञानाला जमत नाहीत. काठीचे तडाखे देऊन बैलाला मागें हटवतां येतें किंवा धाडशी शिपाई

संभवति, तथापि कार्याक्षमत्वसाम्येनापसरणसंवेष्टनपक्षौ योजनीयौ । (१४८) यथा हि उत्तेजकाभावसहकृतस्य मणेः प्रतिबन्धकतायामुत्तेजकसत्त्वे प्रतिबन्धकार्याक्षमत्वम् , तथा वृत्त्यभावसहकृतस्याज्ञानस्य प्रतिबन्धकतायां वृत्तौ सत्यां तत्कार्यानुदय इति द्रष्टव्यम् । (१४९) ननु– चैतन्यस्य निरवयवत्वात् तस्यैकदेशेन प्रकाशो न युज्यते । (१५०) अथाऽऽकाश इव तत्तदर्थावच्छिन्नत्वमेकदेशशब्दार्थः , (१५१) तर्हि नाऽऽगन्तुकपदार्थावच्छिन्नचैतन्यमनाद्यज्ञानस्य विषयः , निर्विषयस्याऽऽवरणस्यायोगात् । (१५२) प्रागनवच्छिन्नावरणमेवेदानीमवच्छिन्नावरणं जातम् (१५३) इत्यपि न, अवच्छिन्नचैतन्यज्ञानेनैवानवच्छिन्नावरणनाशापत्तेः । (१५४) एतेन व्यक्तितः पूर्वं

तरवार परजून शत्रूला मागें हटवूं शकतो. कारण, हे पदार्थ मूर्त आहेत. परंतु अज्ञान तर अमूर्त आहे. त्याला मागें हटवतां कसें येईल ? तसेंच तट्टचा हातानें गुंडाळता येतो. पण अज्ञानाला गुंडाळता येईल काय ? वादी— एवं पक्षौ योजनीयौ असा अन्वय. एवं म्ह० प्रकाशाप्रकाशांप्रमाणें. काठी, धोंडा यांच्या योगानें बैल, कुत्रा इत्यादिकांना जसें मागें हटवता येतें किंवा हातानें पायानें बुरडी तट्टचा, हांतरी, कणगा यांना गुंडाळता येतें तसें अज्ञानाला मागें हटवता येणार नाही किंवा गुंडाळताहि येणार नाही. कारण, तें अमूर्त आहे. तथापि दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकामधें कार्याक्षमत्वाचें साम्य आहे. मागें हटलेला शिपाई शत्रुपराजयरूप कार्य करण्याला असमर्थ असतो. गुंडाळलेल्या हांतरीवर माणसाला बसता येणार नाही. तसें अज्ञान वृत्तिकालीं विषयावरणरूप कार्य करण्याला असमर्थ असतें. एवंच दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकांमधें मूर्तत्वामूर्तत्वरूप वैषम्य असलें तरी कार्याक्षमत्व म्ह० कार्यक्षमत्वाभाव हें साम्य आहे. त्यांचें सर्वांशीं साम्य कधींच नसतें. (१४८) एक प्रकारचा मणि दाहाचा प्रतिबंधक असतो, पण तो दाहोत्तेजकमण्याच्या अभावानें सहकृत असेल तर. म्हणून जेव्हां दाहोत्तेजक मणि असेल तेव्हां दाहप्रतिबंधरूप कार्य करण्याला प्रतिबंधक मणि असमर्थ असतो त्याप्रमाणें अज्ञान विषयप्रकाशाचें प्रतिबन्धक असतें, पण तें जर वृत्त्यभावानें सहकृत असेल तर. जसा उत्तेजकाभावविशिष्ट मणि प्रतिबंधक तसें वृत्त्यभावविशिष्ट अज्ञान प्रतिबन्धक. अर्थात् जेव्हां वृत्ति असेल म्ह० वृत्त्यभावरूप विशेषण नसेल त्यावेळीं विशेषणाभावप्रयुक्त विशिष्टाभाव आल्यामुळें केवल अज्ञान प्रकाशप्रतिबंधरूप कार्य करण्याला असमर्थ असतें. असें अज्ञानाचें कार्याक्षमत्व समजावें.

(१४९) प्रतिवादी— चैतन्याला अवयव नसतात. मग त्याचा एकदेशानें प्रकाश होतो म्ह० कांही अवयव प्रकाशित होतात आणि इतर प्रदेश अप्रकाशित असतो हें म्हणणें जुळत नाही. (१५०) शंका–– अहो ! एकदेश म्हणजे अवयव नव्हे. घटावच्छिन्नत्व हा एक एकदेश, पटावच्छिन्नत्व हा दुसरा एकदेश असें धरावें. आकाश विभु असून निरवयव असतें पण त्याचें तत्तदर्थावच्छिन्नत्व म्ह० घटावच्छिन्नत्व, मठावच्छिन्नत्व, गिरिगुहावच्छिन्नत्व, सूचीपाशावच्छिन्नत्व असे अनेक एकदेश असतात, तद्वत्. (१५१) प्रतिवादी— तसें मानता येईल, पण मग आगन्तुकपदार्थावच्छिन्न चैतन्य आगन्तुकच असल्यानें अनादि अज्ञानाचा विषय होणार नाही. आगन्तुक म्ह० जन्य. कारण, विषयावांचून आवरण असूं शकत नाहीं. आवरण निर्विषयक नसतें. आगन्तुकपदार्थावच्छिन्नचैतन्य अनाद्यज्ञानविषय मानल्यास आगन्तुक पदार्थ उत्पन्न होण्यापूर्वी तेवढचा अंशीं आवरणात्मक अज्ञान निर्विषय मानावें लागेल. (१५२) शंका–– आगन्तुकपदार्थोत्पत्तीपूर्वी अनवच्छिन्नचैतन्याचें जें आवरण तेंच आतां आगन्तुकपदार्थावच्छिन्नचैतन्याचें आवरण झालें म्ह० पूर्वी आवृत असलेल्याच चैतन्याचा नंतर आगन्तुकपदार्थानें अवच्छेद झाला. त्यामुळें आवरणाला निर्विषयत्व मानण्याची आपत्ति नाही. (१५३) प्रतिवादी–– हेंहि जमत नाही. कारण, आतां अवच्छिन्नचैतन्यावरण आणि अनवच्छिन्नचैतन्यावरण एकच असल्यामुळें घटाद्यवच्छिन्नचैतन्यज्ञानानेंच त्या अनवच्छिन्नचैतन्यावरणाच्या नाशाची म्ह० घटादिज्ञानानेंच मोक्षाची आपत्ति येईल. (१५४) एतेन– इति निरस्तम्. अज्ञान निर्विषय संभवत नसल्यामुळें 'व्यक्ति उत्पन्न होण्यापूर्वी जशी जाति असते तसें विषयापूर्वी अज्ञान असतें' या विधा-

जातिरिव विषयात्पूर्वमज्ञानमस्तीति निरस्तम् – (१५५) इति चेत्, न, अनाद्यज्ञानविषये अनादि-चैतन्ये तत्तदागन्तुकपदार्थावच्छेदाभ्युपगमात्, 'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला' इत्युक्तत्वात्। यदवच्छिन्नगोचरा च वृत्तिस्तदवच्छेदेनैवाऽऽवरणापसरणात् नानवच्छिन्न-चैतन्यावरणभङ्गप्रसङ्गः। (१५६) अत एव- वृत्तिविषयावच्छिन्नचैतन्यात् प्रागज्ञानमस्तीत्यभिप्रायेण विषयात् प्रागज्ञानमस्ति- इति साधूक्तम्। (१५७) तस्मादधिष्ठानचैतन्यं स्वाध्यस्तं भासयतीति सिद्धम्। (१५८) तदयमत्र निष्कर्षः- यद्यपि विषयप्रकाशकं विषयाधिष्ठानभूतं प्रमेयचैतन्यम्, अन्तः-करणावच्छिन्नचैतन्यं तु तस्य प्रमातृ, अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यं तु प्रमाणम्, (१५९) तथापि यदीयान्तःकरणवृत्त्या विषयपर्यन्तं चक्षुरादिद्वारा निःसृतया यत्प्रकाशकं चैतन्यं यत्प्रमातृचैतन्या-भेदेनाभिव्यज्यते तमेव स एव जानाति, नान्यं नान्यो वा। (१६०) अत एवैकवृत्त्युपारूढलक्ष-णैकलोलीभावापन्नं प्रमातृप्रमाणप्रमेयचैतन्यं भवति। (१६१) ततस्तदवच्छेदेनाज्ञाननिवृत्त्या भासमानं प्रमेयचैतन्यमपरोक्षं फलमित्युच्यते। तत् स्वयं भासमानं सत् स्वाध्यस्तं घटाद्यपि भासयतीति तत् फलव्याप्यमित्युपेयते। (१६२) यन्निष्ठा च यदाकारा वृत्तिर्भवति तन्निष्ठं तदाकारमज्ञानं सा नाशयतीति नियमात् प्रमातृप्रमेयोभयव्यापिन्यपरोक्षवृत्तिः स्वावच्छेदेनाऽऽवरणमपसारयति, प्रका-

---

नाचाहि निरास झाला. तें अज्ञान विषयोत्पत्तीनंतर अवच्छिन्नचैतन्याचें आवरण करतें आणि विषयाकार-वृत्तीनें त्याचा नाश होतो. (१५५) वादी— घटादि आगन्तुक पदार्थानें जो चैतन्याचा अवच्छेद होतो तो अनादि अज्ञानाचा विषय असलेल्या अनादि चैतन्याचाच होतो. ही गोष्ट 'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभाग-चितिरेव केवला' या संक्षेपशारीरकवचनानें सांगितले-लीच आहे. परंतु अनवच्छिन्नचैतन्याच्या आवरणाचा नाश होण्याचा प्रसंग येत नाही. कारण, जी वृत्ति ज्या विषयानें अवच्छिन्न चैतन्याला गोचर करते त्या वृत्तीमुळें तद्विषयावच्छेदानेंच चैतन्याच्या आवरणाचें अपसरण होतें. (१५६) म्हणूनच आगन्तुक-विषयाच्या पूर्वी अज्ञान असतें असें जें सांगितलें आहे तें ठीकच आहे. कारण, त्याचा अभिप्राय वृत्तीच्या विषयानें चैतन्य अवच्छिन्न होण्यापूर्वी अज्ञान असतें असा आहे. (१५७) म्हणून अधिष्ठानभूत चैतन्य स्वाध्यस्तविषयाचें प्रकाशन करतें ही गोष्ट सिद्ध झाली.

(१५८) या सर्वांचा निष्कर्ष असा– विषयाचें अधि-ष्ठान असलेलें जें चैतन्य त्याला प्रमेयचैतन्य म्हणतात. तेंच विषयाचें प्रकाशक असतें. तेंच घटावच्छिन्नवृत्तीनें उपहित झालें म्हणजे त्यालाच प्रमा म्हणतात. देहा-वच्छेदानें अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्याला प्रमातृचैतन्य म्हणतात. तें विषयाला जाणतें. देहविषयमध्यभागाव-च्छेदानें अन्तःकरणवृत्तीनें अवच्छिन्न चैतन्याला प्रमाण-चैतन्य म्हणतात. (१५९) असा सामान्यतः चैत-न्याचा औपाधिक विभाग असला तरी चक्षुरादि इन्द्रियाच्या द्वारानें बाहेर पडून विषयापर्यन्त जाणाऱ्या ज्या पुरुषाच्या अन्तःकरणाच्या वृत्तीनें ज्या विषयाचें प्रकाशक चैतन्य ज्या प्रमातृचैतन्याशीं अभेदानें अभिव्यक्त होत असेल त्याच विषयाला तोच पुरुष जाणतो, इतर विषयाला तो पुरुष जाणत नाही किंवा त्या विषयाला इतर पुरुष जाणत नाही. (१६०) म्हणूनच म्ह० वृत्तिनिर्गम होत असल्यामुळेंच प्रमातृ-चैतन्य, प्रमाणचैतन्य आणि प्रमेयचैतन्य हीं सर्व एकलोलीभावाला प्राप्त होत असतात. एकलोलीभाव म्ह० एकच एक लोळ होणें म्ह० एका वृत्तीमध्यें उपारूढ होणें म्ह० एका अन्तःकरणवृत्तीमध्यें एकरूप होणें. (१६१) या एकलोलीभावामुळें वृत्तिविषयावच्छेदानें तद्गतचैतन्यविषयक अज्ञानाची निवृत्ति होते आणि प्रमेयचैतन्य भासमान होतें. या भासमान प्रमेय-चैतन्यालाच अपरोक्ष फळ असें म्हणतात. हें फळ स्वतः भासमान असून स्वतःवर अध्यस्त असलेल्या घटादिविषयाला भासवितें म्हणून घटादिविषयाला फलव्याप्य असें म्हटलें जातें. (१६२) 'वृत्ति यन्निष्ठ आणि यदाकार असते तन्निष्ठ आणि तदाकार अशा अज्ञानाचा म्ह० आवरणाचा ती नाश करते' असा

शस्य स्वावच्छेदेनाऽऽवरणापसारकत्वदर्शनात् । (१६३) अतः प्रमात्रवच्छिन्नस्यासत्त्वावरणस्य प्रमेयावच्छिन्नस्याभानावरणस्य चापसरणात् 'घटोऽयं मे स्फुरति' इत्याद्यपरोक्षव्यवहारः । (१६४) परोक्षस्थले तु इन्द्रियसंनिकर्षलक्षणद्वाराभावादन्तःकरणनिःसरणाभावेन विषयपर्यन्तं वृत्तेरगमनाद्विषयावच्छिन्नप्रमेयचैतन्येन सह प्रमातृचैतन्यस्यैकवृत्त्युपारूढत्वाभावेनापरोक्षतयाऽभिव्यक्त्यभावेऽपि प्रमातृप्रमाणचैतन्ययोरेकलोलीभावापत्त्या प्रमात्रवच्छिन्नमसत्त्वावरणमात्रं निवर्तते, तावन्मात्रस्य वृत्त्यवच्छिन्नत्वात् । (१६५) इदमेव सुषुप्तिव्यावृत्तिशब्देन विवरणाचार्यैर्व्याख्यातम् । (१६६) विषयावच्छिन्नाभानावरणतत्कार्यसद्भावेऽपि प्रमात्रवच्छिन्नासत्त्वावरणनिवृत्त्या अनुमानादौ व्यवहारोपपत्तिः । (१६७) अत एव 'जानाम्यहं पर्वते वह्निरस्तीति, स तु कीदृश इति मे न भाति' इत्यादिव्यवहारः । (१६८) त्रयाणामेकलोलीभावे अपरोक्षत्वम्, द्वयोरेकलोलीभावे तु परोक्षत्वमिति न संकरः । (१६९) वृत्तेश्च विषयेण साकं साक्षादेवापरोक्षस्थले संबन्धः, (१७०) परोक्षस्थले त्वनुमिते-

---

नियम आहे. यन्निष्ठ म्ह० प्रमातृचैतन्यनिष्ठ अथवा घटाद्यधिष्ठानचैतन्यनिष्ठ. यदाकार म्ह० यद्विषयक म्ह० घटादिविषयक. तन्निष्ठ म्ह० प्रमातृचैतन्यनिष्ठ अथवा घटाद्यधिष्ठानचैतन्यनिष्ठ. तदाकार म्ह० तद्विषयक म्ह० घटादिविषयक. असा नियम असल्यामुळें प्रमातृचैतन्य आणि प्रमेयचैतन्य यांना व्यापणारी म्ह० त्या दोहोंशीं संबद्ध असलेली प्रमातृचैतन्यनिष्ठ आणि प्रमेयचैतन्यनिष्ठ अशी अपरोक्ष वृत्ति स्वावच्छेदानें म्ह० स्वतःनें व्यापलेल्या चैतन्यापुरतें आवरणाला हटवते. कारण, प्रकाश स्वावच्छेदानेंच तमोरूप आवरणाला हटवतो असें दिसतें. जेवढ्या प्रदेशावर प्रकाश पसरतो तेवढ्या प्रदेशांतून तमाला तो हाकलून देतो, पण स्वासंबद्ध प्रदेशामधील तमाला हटवीत नाही. (१६३) त्यामुळें म्ह० वृत्ति स्वावच्छेदानें आवरणाला हटवते म्हणून प्रमात्रवच्छिन्न म्ह० प्रमातृनिष्ठ असत्त्वापादक आवरण आणि प्रमेयचैतन्यावच्छिन्न म्ह० प्रमेयचैतन्यनिष्ठ अभानापादक आवरण हटल्यामुळें 'हा घट मला स्फुरतो आहे' अशा तऱ्हेचा घटाच्या अपरोक्षज्ञानाचा व्यवहार होतो. (१६४) परंतु परोक्षस्थळीं इन्द्रियसंनिकर्षरूप द्वार नसल्यानें अन्तःकरणाचें बहिर्गमन होत नाही म्हणून अन्तःकरणवृत्ति विषयापर्यंत जात नाही. त्यामुळें विषयावच्छिन्नचैतन्याशीं म्ह० प्रमेयचैतन्याशीं प्रमातृचैतन्याचें एकवृत्ति–उपारूढत्व म्ह० एकलोलीभाव होत नाही. त्यामुळें परोक्ष विषयाची अपरोक्षतया अभिव्यक्ति होत नाही. तथापि प्रमातृचैतन्य आणि प्रमाणचैतन्य यांचा एकलोलीभाव होत असतो. म्हणून प्रमातृचैतन्यावच्छिन्न असत्त्वावरणाची तेवढी निवृत्ति होते, प्रमेयचैतन्यगत अभानावरणाची निवृत्ति होत नाही. कारण, त्या ठिकाणीं प्रमातृगत असत्त्वावरणच केवळ वृत्त्यवच्छिन्न असतें. (१६५) हें असत्त्वावरणरूप अज्ञानच विवरणाचार्यांनीं 'सुषुप्तिव्यावृत्ति' या शब्दानें वर्णिलें आहे. अर्थात् ही गोष्ट विवरणाचार्यांनीं स्वीकारलेली आहे. (१६६) परोक्षस्थळीं विषयचैतन्यावच्छिन्न अभानावरण आणि त्याचें अपरोक्षप्रकाशनाभावरूप कार्य असतातच. तथापि प्रमातृचैतन्यावच्छिन्न असत्त्वावरणाची निवृत्ति झाल्यामुळें अनुमानादिपरोक्षज्ञानस्थळीं 'वह्निरस्ति, वह्निं जानामि' इत्यादि व्यवहार होतो. (१६७) असत्त्वावरणाची निवृत्ति होते परंतु अभानावरणाची निवृत्ति होत नाही म्हणूनच 'पर्वतावर वह्नि आहे हें मला कळतें, पण तो वह्नि कसा काय, केवढा आहे हें कळत नाही' अशा तऱ्हेचा व्यवहार होत असतो. (१६८) तात्पर्य, प्रमातृ, प्रमाण, प्रमेय अशा तिन्हीं चैतन्यांचा जेव्हां एकलोलीभाव असेल तेव्हां अपरोक्षज्ञान, आणि प्रमातृ नी प्रमाण या दोघांचाच एकलोलीभाव झाला असेल तर परोक्षज्ञान होतें अशी व्यवस्था असल्यानें परोक्षत्वापरोक्षत्वांचा घोटाळा होत नाही. (१६९) अपरोक्षस्थळीं वृत्तीचा विषयाशीं अवच्छेदकत्वरूप साक्षात् संबंध असतो, (१७०) परंतु परोक्षस्थळीं वृत्तीचा विषयाशीं परंपरासंबंधच असतो. तो असा— अनुमितिवृत्तीचा अनुमेयविषयाशीं तद्व्याप्यज्ञानजन्यत्व हा परंपरासंबंध असतो. 'पर्वतो वह्निमान्' किंवा नुसतें 'वह्निमान्' इत्याकारक

रनुमेयेन तद्व्याप्यज्ञानजन्यत्वम्, (१७१) शाब्द्याः संसर्गेण सह तदाश्रयवाचकपदजन्यत्वम्, (१७२) स्मृतेः स्मर्तव्येन सह तद्विषयानुभवजन्यत्वम्। (१७३) एवमन्यत्रापि परम्परासंबन्ध एवेति परोक्षापरोक्षविभागः। (१७४) विस्तरेण व्युत्पादिताऽस्माभिरियं प्रक्रिया सिद्धान्तबिन्दौ। (१७५) तस्माद्विषयस्य मिथ्यात्वेऽपि प्रतिकर्मव्यवस्थोपपन्नेति दिक्।

इति प्रतिकर्मव्यवस्था।

प्रक. ३७ – प्रतिकूलतर्कनिराकरणम्

(१) ननु– मिथ्यात्वानुमानं प्रतिकूलतर्कपराहतम्। (२) तथाहि– विश्वं यदि कल्पितं स्यात् सत्याधिष्ठानं स्यात्, न चैवम्, सामान्यतो ज्ञातत्वे सत्यज्ञातविशेषवत्त्वस्याधिष्ठानत्वप्रयोजकस्य निर्विशेषे निःसामान्ये च ब्रह्मण्यसंभवात् – (३) इति चेत्, न, स्वरूपेण ज्ञातत्व सति विशेषेणाज्ञातत्व-

---

वृत्ति अनुमितिवृत्ति. अनुमेय म्ह० अनुमानजन्यज्ञानविषय वह्नि. तद् म्ह० अनुमेयविषय वह्नि. तद्व्याप्य म्ह० वह्निव्याप्य म्ह० वह्निनिरूपितव्याप्तिमान् धूम. तद्व्याप्यज्ञान म्ह० 'वह्निव्याप्यधूमवान् पर्वतः' किंवा 'धूमो वह्निव्याप्यः धूमवांश्च पर्वतः' इत्याकारक ज्ञान. तज्जन्य 'पर्वतो वह्निमान्' इत्याकारक अनुमितिवृत्ति. म्हणून अनुमितीचा अनुमेयाशीं अनुमेयव्याप्यज्ञानजन्यत्व हा संबंध. (१७१) शाब्दीवृत्तीचा म्ह० शब्दज्ञानजन्यवाक्यार्थज्ञानरूप वृत्तीचा संसर्गाशीं म्ह० पदार्थसंबंधाशीं परंपरासंबंध तदाश्रयवाचकपदजन्यत्व हा आहे. 'रामो वनं गच्छति' या वाक्यावरून राम, सु, वन, अम्, गम् आणि ति या पदांच्या अर्थांच्या निष्ठत्व, जन्यत्व इत्यादि परस्परसंसर्गांविषयीं 'रामनिष्ठकर्तृत्वजन्य-वननिष्ठकर्मत्वजन्य-वनसंयोगानुकूलगमनम्' इत्याकारक शाब्दी वृत्ति उत्पन्न होते. त्या शाब्दीवृत्तीचा संसर्गाशीं तदाश्रयवाचकपदजन्यत्व हा संबंध. तद् म्ह० संसर्ग. तदाश्रय म्ह० संसर्गाश्रय पदार्थ. तद्वाचक जीं पदें तज्जन्यत्व शाब्दीवृत्तीला आहे. (१७२) स्मृतिरूप वृत्तीचा स्मर्तव्यविषयाशीं तद्विषयानुभवजन्यत्व हा संबंध. 'सा मे माता' किंवा 'ते मे गुरवः' इत्याकारक स्मृतिवृत्ति. स्मर्तव्य म्ह० स्मृतिविषय माता किंवा गुरु. तद्विषयानुभवजन्यत्व हा संबंध. तद् म्ह० स्मर्तव्य. तद्विषय म्ह० तद्विषयक म्ह० मातृगुरुविषयक अनुभव. पूर्वी साक्षात् अनुभव आलेलाच होता तो. स्मृति अनुभवजन्य असते. हा संबंध परंपरयाच आहे. (१७३) याचप्रमाणें अर्थापत्ति, उपमिति या वृत्तींचा देखील विषयाशीं परंपरासंबंधच असतो. असा हा परोक्षापरोक्षांचा विभाग आहे म्ह० त्रितय– एकलोलीभावस्थळीं अपरोक्षत्व आणि द्वितय–एकलोलीभावस्थळीं परोक्षत्व. (१७४) ही परोक्षापरोक्षांची प्रक्रिया आम्हीं 'न भूमिर्न तोयम्' इत्यादि दशश्लोकीच्या सिद्धान्तबिन्दु नांवाच्या टीकेमध्यें सविस्तर प्रतिपादिली आहे.

(१७५) तात्पर्य, विषयाला मिथ्यात्व मानलें तरी प्रतिकर्मव्यवस्था ठीक लागते. या विषयावर पुष्कळ लिहिण्यासारखें आहे, पण आतां पुरे.

प्र. ३७

(१) प्रतिवादी–– 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' इत्यादि तुमचें मिथ्यात्वानुमान प्रतिकूलतर्कामुळें असमर्थ ठरतें. (२) तथाहि– विश्व जर कल्पित असेल तर त्याला सत्य अधिष्ठान असायला पाहिजे, पण विश्वाला कोणी अधिष्ठानच नाही. अधिष्ठानत्वाचें प्रयोजक 'सामान्यतो ज्ञातत्वे सति अज्ञातविशेषवत्त्वम्' हें आहे. शुक्तिरजताचें अधिष्ठान शुक्ति आहे. कारण, शुक्तीचें 'इदंत्व' या सामान्यरूपानें ज्ञान आहे, पण शुक्तित्व हा तिचा विशेष अज्ञात आहे. आतां ब्रह्म तर निर्विशेष आणि निःसामान्य आहे म्ह० ब्रह्माच्या ठिकाणीं सामान्यधर्म नाही आणि विशेषधर्महि नसतो. म्हणून ब्रह्म विश्वाचें अधिष्ठान असूं शकत नाही. तात्पर्य, 'विश्वं यदि कल्पितं स्यात् सत्याधिष्ठानकं स्यात्' असा मिथ्यात्वानुमानाला प्रतिकूलतर्क आहे. (३) वादी–– ब्रह्माला अधिष्ठानत्व जमतें. प्रतिकूल तर्क येत नाही. अधिष्ठानत्वाचें प्रयोजक 'स्वरूपेण ज्ञातत्वे सति

स्याधिष्ठानत्वप्रयोजकत्वेनाज्ञातविशेषवत्त्वस्याप्रयोजकत्वात्, 'पुरुषो न वा' इति संशयधर्मिणः स्थाणो- रप्यन्यत्रज्ञातस्थाणुत्वरूपविशेषवत्त्वात्। (४) तत्राज्ञातविशेषवत्त्वमपि न प्रयोजकम्, विशेषवत्त्वेना- ज्ञातत्वस्यैव लघुत्वेन प्रयोजकत्वात्। (५) तथा च निःसामान्ये निर्विशेषे च ब्रह्मणि स्वप्रकाशत्वेन ज्ञानात् परिपूर्णत्वानन्दत्वादिना चाज्ञानादधिष्ठानत्वमुपपन्नम्। (६) वस्तुतस्तु– कल्पितसामान्य- विशेषवत्त्वं ब्रह्मण्यपि सुलभमेव, अकल्पितसामान्यविशेषवत्त्वं चाप्रसिद्धम्। (७) न च तत्कल्पने अन्योन्याश्रयः, (८) कल्पितसामान्यविशेषाणां प्रवाहानादित्वात्, सत्यत्वानन्दत्वादीनामेव कल्पित- व्यक्तिभेदेन सामान्यत्वात्, परिपूर्णानन्दत्वादीनां च विशेषत्वात्। (९) अत एव– सामान्याकारज्ञानं

विशेषेण अज्ञातत्वम्' हें आहे. ज्याचें स्वरूपानें ज्ञान असतें पण विशेषरूपानें ज्ञान नसतें तें अधिष्ठान होय. तुमच्या अज्ञातविशेषवत्त्वाला अधिष्ठानत्वाचें प्रयो- जकत्व मानता येत नाही. कारण, 'अयं पुरुषो न वा' असा स्थाणुविशेष्यक पुरुषत्व-तदभाव-प्रकारक संशय प्रसिद्ध आहे. या संशयामधें धर्मी म्ह० अधिष्ठान स्थाणु आहे. त्याच्यावरील स्थाणुत्वरूप विशेषधर्म इतर स्थाणूंच्या ठिकाणीं ज्ञात असतो. एवंच स्थाणूला ज्ञातविशेषवत्त्व आहे, अज्ञातविशेषवत्त्व नाही, परंतु अधिष्ठानत्व आहे. (४) शंका–– अज्ञातविशेष- वत्त्वाला 'तत्र' असें एक विशेषण जोडावयाचें आहे. तत्र ज्ञातः तत्रज्ञातः. न तत्रज्ञातः तत्राज्ञातः. स चासौ विशेषश्च. ज्याला अधिष्ठान म्हणावयाचें आहे, ज्याच्या सामान्यधर्माचें ज्ञान झालें, त्याच्याच ठिकाणीं अज्ञातविशेषधर्म असणें असें अधिष्ठानत्वाचें प्रयोजक आहे. आतां उक्त संशयस्थळीं स्थाणुत्व तेथें ज्ञात नाहीच. दुसरीकडे ज्ञात असेल बिचारें! वादी–– तत्राज्ञातविशेषवत्त्व हेंहि प्रयोजक होऊं शकत नाही. गौरव येतें. त्यापेक्षां 'विशेषवत्त्वेन अज्ञातत्व' हेंच अधिष्ठानत्वाचें प्रयोजक मानावें. यामधें लाघव आहे. 'तत्र' या पदाचा निवेश नको. एवंच 'स्वरूपेण ज्ञातत्वे सति विशेषवत्त्वेन अज्ञातत्वम्' असें अधिष्ठानत्वाचें प्रयोजक ठीक जमलें. (५) हें प्रयोजक असल्यामुळें ब्रह्माला अधिष्ठानत्व जमतें. कारण, ब्रह्म निःसामान्य आणि निर्विशेष आहेच, पण त्याचें स्वप्रकाशत्व म्ह० चिद्रूपत्व या स्वरूपानें म्ह० आत्मचैतन्यरूपानें ज्ञान आहे आणि परिपूर्णत्व, आनन्दत्व अशा विशेषरूपानें ज्ञान नाही. (६) वास्तविक 'ज्ञातसामान्यकत्वे सति अज्ञातविशेषव- त्त्वम्' असें प्रतिवादीनें सांगितलेलें अधिष्ठानत्वप्रयोजक मानलें तरी बिघडत नाही. कारण, ब्रह्माच्या ठिकाणीं अविद्याकल्पित असे सामान्य-विशेष सहज सापडतात. अर्थात् ब्रह्माला अधिष्ठानत्व जमतें. अकल्पित म्ह० तात्त्विक असे सामान्यविशेष तर प्रयोजकाचे घटक करताच येणार नाहीत. कारण, ते अप्रसिद्ध आहेत. (७) शंका–– ब्रह्मावर सामान्यविशेषांची कल्पना केली म्हणजे त्याला विश्वाधिष्ठानत्व जमेल. परंतु त्या सामान्यविशेषांच्या कल्पनेसाठीं म्ह० सामान्य- विशेषांचें अधिष्ठानत्व ब्रह्माला येण्यासाठीं त्या सामान्यविशेषांना दुसऱ्या कल्पित सामान्यविशेषांची अपेक्षा आहे. तेहि कल्पितच असल्यामुळें त्यांना अनवस्थादोष टाळण्यासाठीं पहिल्या सामान्यविशेषांची अपेक्षा. अशा रितीनें परस्परापेक्षा असल्यामुळें अन्यो- न्याश्रय. (८) वादी––अन्योन्याश्रय येत नाही. कारण, अविद्याकल्पित जे सामान्यविशेष ते व्यक्तिशः सादि असले तरी प्रवाहानें अनादि आहेत. प्रवाहाना- दित्व म्ह० पूर्व पूर्व सजातीय व्यक्तींचा प्रवाह अनादि असणें. त्यामुळें पूर्वपूर्वांची अपेक्षा उत्तरोत्तरांना आहे, परस्परापेक्षा नाही, म्हणून अन्योन्याश्रय नाही. आतां ब्रह्माला सामान्यविशेषवत्त्व कसें? तर कल्पित सत्य- व्यक्ति आणि आनन्दव्यक्ति भिन्न असल्यामुळें आणि अनेक व्यक्तींवर राहणाऱ्याला सामान्य असें म्हणतात म्हणून सत्यत्व आणि आनन्दत्व हे धर्म सामान्यरूप आहेत आणि परिपूर्णानन्दत्व, परमसत्यत्व हे धर्म विशेषरूप आहेत. (९) शंका–– 'सत् आकाशम्' या भ्रमामधें आकाशावच्छिन्नचैतन्याच्या ठिकाणीं आका- शाचा अध्यास आहे. पूर्वानुभवजन्यसंस्काराचा उद्बोध झाल्यावांचून अध्यास होणार नाही आणि सामान्या- काराचें ज्ञान असल्यावांचून संस्कारोद्बोध होणार नाही. परंतु सत्यत्वादिक धर्म तर विशेषरूपच आहेत.

विना संस्कारानुद्‌बोधात् कथमध्यास इति- न वाच्यम्, (१०) सदात्मना स्वरूपज्ञानस्यैव सामान्यज्ञानत्वात् । न ह्यध्यसनीयं सदात्मना न भाति । (११) एतावानेव विशेषः- यत् अधिष्ठानं स्वत एव सदात्मना भाति, अध्यसनीयं तु तत्संबन्धात् । (१२) ननु- अधिष्ठान-तिरोधानं विना भ्रमासंभवः, प्रकाशरूपतिरोधाने तु तदध्यस्ताविद्यादेः प्रकाशानुपपत्तिः- (१३) इति चेत्, न, एकस्यैवाऽऽनन्दाद्यात्मना तिरोहितस्य सदात्मना प्रकाशसंभवात् । (१४) तदुक्तं वार्तिककारपादैः- 'यत्प्रसादादविद्यादि सिध्यतीव दिवानिशम् । तमप्यपह्नुतेऽविद्या नाज्ञानस्यास्ति दुष्करम् ॥' (बृ. वा. ४।३।७४) इति । (१५) न च- बाधकालेऽपि सद्विशेषाज्ञानमस्तीति- वाच्यम्, (१६) परिपूर्णानन्दत्वादेः सत एव विशेषत्वेन तदा तदज्ञानाभावात्, धर्मत्वमात्रस्यैव कल्पितत्वात् । (१७) यद्वा- भ्रमविरोधिज्ञानाभाव एव तन्त्रम्, न तु विशेषाज्ञानम्; (१८) विश्वो-

---

एकूण अध्यास कसा होणार ? होणार नाही. (१०) वादी— अत एव इति न वाच्यम्. सामान्याकाराचें ज्ञान आहे. सद्रूपानें ब्रह्मस्वरूपाचें ज्ञानच ब्रह्माचें सामान्याकारज्ञान होय. कारण कीं, ज्या आकाशाचा अध्यास व्हावयाचा तें सद्रूपानें भासत नाही असें नाही. अर्थात् अधिष्ठानच सत्त्वानें 'सत् आकाशम्' या भ्रमामधें भासतें. म्हणून शुक्तीच्या इदंत्वाप्रमाणें सत्यत्व हेंच ब्रह्माचें सामान्यरूप आहे. एवंच संस्कारोद्‌बोध आणि अध्यास जमतात. (११) अधिष्ठान आणि अध्यस्त यांमधें विशेष इतकाच कीं जें अधिष्ठान असतें तें स्वतःच सद्रूपानें भासतें आणि अध्यस्त अधिष्ठानाशीं तादात्म्य असल्यामुळें सद्रूपानें भासतें.

(१२) प्रतिवादी— अधिष्ठानाचें आवरण असल्यावांचून भ्रम संभवत नाही. आणि अधिष्ठानभूत ब्रह्माच्या प्रकाशरूपाचें आवरण झालेलें असेल तर अध्यस्त अविद्या-तत्कार्यांचा प्रकाश उपपन्न होत नाही. एवंच भ्रमज्ञानच होणार नाही. (१३) वादी— प्रकाशरूपाचें आवरण होतच नाही. एकच अधिष्ठान ब्रह्म आनन्दरूपानें आवृत असलें तरी त्याचा सद्रूपानें प्रकाश संभवतो. (१४) या विषयीं परमपूज्य वार्तिककारांनीं म्हटलें आहे- ज्या सत्-चित्-तत्त्वाच्या कृपाप्रसादानें अविद्या आणि कांहीना कांही तरी अविद्याकार्य रात्रंदिवस सिद्ध असतें म्ह० कळत असतें त्या चित्तत्त्वाला देखील अविद्या नाहींसें करते म्ह० आवृत करते. खरोखरीच अज्ञानाला दुष्कर असें कांहीच नाही. (१५) शंका— बाध होतो त्यावेळीं देखील सद्रूप अधिष्ठानाच्या विशेषाचें ज्ञान नसतेंच, मग विशेषाचें ज्ञान नसतां बाध कसा होतो ? (१६) वादी— परिपूर्णानन्दत्वादिक सद्रूप अधिष्ठानाचेच विशेष आहेत. आणि ते तर आकाशादिबाधकालीं भासतातच. त्यांचें अज्ञान नसतें. शंका— परिपूर्णानन्दत्वादि विशेषहि कल्पित आहेत असें तुम्ही पूर्वीं सांगितलें आहे. मग त्यांचें बाधकालीं ज्ञान कसें असणार ? वादी— पूर्वीं जें सांगितलें त्याचा अर्थ इतकाच कीं, परिपूर्णानन्दत्वादिकांचें धर्मत्व केवळ कल्पित आहे, स्वरूपतः ते कल्पित नाहीत.

(१७) शंका— अधिष्ठानत्वाचें प्रयोजक 'अज्ञातसामान्यकत्वे सति अज्ञातविशेषवत्त्वम्' हें न मानतां 'अज्ञात-अध्यसनीयाधिकसत्ताक-विशेषवत्त्वम्' म्ह० अध्यस्ताच्या सत्तेहून अधिक सत्तेचा जो विशेष तो अज्ञात म्ह० अज्ञानविषय असणें हें प्रयोजक मानावें. शुक्तिरजतस्थळीं अध्यस्तरजताची सत्ता प्रातिभासिक आहे. तिच्यापेक्षां शुक्तित्वरूप विशेषाची सत्ता अधिक म्ह० व्यावहारिक आहे. तें शुक्तित्व अज्ञात असेल तर रजताध्यास होतो आणि शुक्तित्व ज्ञात झालें तर रजताचा बाध होतो. वादी— हें म्हणणें बरोबर नाही. रजताध्यासस्थळीं 'शुक्तिं न जानामि' असें शुक्तित्वविषयक अज्ञान नसतें, तर केवळ 'इयं शुक्तिः' या शुक्तित्वविषयक ज्ञानाचा अभाव असतो. म्हणून विशेषाच्या अज्ञानाला अधिष्ठानत्वाचें प्रयोजकत्व न मानतां भ्रमविरोधिज्ञानाभावालाच प्रयोजकत्व मानणें योग्य. भ्रमाशीं विरोधि असलेलें ज्ञान नसल्यास अधिष्ठानत्व येतें. भ्रमविरोधि ज्ञान म्ह० भ्रमबाधक ज्ञान. तें नसल्यास भ्रम होईल, आणि तें झाल्यानें भ्रमाचा बाध होईल. (१८) सर्व विश्वाचें विवर्तोपादानकारण जें ब्रह्म तद्विषयक अज्ञानाचें

पादानगोचराज्ञानस्य श्रवणादिजन्यमात्ममात्रविषयकं वृत्तिरूपं ज्ञानं विरोधि, न तु चिद्रूपं स्वतःसिद्धं ज्ञानम्; (१९) भ्रमविरोधिनश्च वृत्तिरूपस्य ज्ञानस्येदानीमभावोऽस्त्येव। (२०) ननु- आत्मानात्मनोर्द्रष्टृदृश्यत्वात्मानात्मत्वादिना भेदज्ञानात् कथमध्यस्ताधिष्ठानभावः?-(२१) इति चेत्, न। 'इदमनिदं न भवति' इति पुरोवर्त्यपुरोवर्तिनोर्भेदग्रहेऽपि 'इदं रजतम्' इत्यध्यासवत् 'सन् घटः' इत्याद्यध्यासो भविष्यति। (२२) न हि रूपान्तरेण भेदग्रहो रूपान्तरेणाध्यासविरोधी। (२३) 'सन्घटः' इत्यादिप्रत्यये च सद्रूपस्याऽऽत्मनो घटाद्यनुविद्धतया भानान्न तस्य घटाद्यध्यासाधिष्ठानतानुपपत्तिः, (२४) सद्रूपेण च सर्वज्ञानविषयतोपपत्तेर्न रूपादिहीनस्याप्यात्मनः कालस्येव चाक्षुषत्वाद्यनुपपत्तिः। (२५) ननु- विश्वं यदि कल्पितं स्यात् तदा सप्रधानं स्यात्, न चैवम्, तस्मात् न कल्पितम्- (२६) इति चेत्, न, अत्रापि प्रधानस्य

विरोधि ज्ञान म्हणजे श्रवणमननादिजन्य अविद्यादिशून्य अशा केवळ ब्रह्माचें वृत्तिरूप ज्ञान होय. परंतु स्वतःसिद्ध असें जें चिद्रूप ज्ञान तें अज्ञानविरोधी नव्हे, तें अज्ञानाचें साधकच आहे. (१९) आतां भ्रमाशीं विरोधि असलेलें जें वृत्तिरूप ज्ञान तें भ्रमकालीं नसतेंच. त्याचा अभाव भ्रमकालीं असतो. म्हणून भ्रमविरोधिज्ञानाभाव या अधिष्ठानत्वप्रयोजकाचा लक्ष्यामधें समन्वय झाला.

(२०) **प्रतिवादी**-- आत्मा अधिष्ठान आणि अनात्मा अध्यस्त असा आत्मानात्म्यांचा अधिष्ठानाधिष्ठेयभाव जमत नाही (म्हणून अध्यास जमत नाही). कारण, आत्मा द्रष्टा असल्यानें दृश्य अनात्म्याहून भिन्न आहे, उलट अनात्मा दृश्य असल्यानें द्रष्टा असलेल्या आत्म्याहून भिन्न आहे असा त्यांचा भेद कळत असतो. तसेंच आत्मा हा आत्मत्वामुळें अनात्म्याहून भिन्न आहे आणि अनात्मा हा अनात्मत्वामुळें आत्म्याहून भिन्न आहे असाहि त्या अधिष्ठानाधिष्ठेयांचा भेद कळत असतो. (२१) **वादी**-- शंकेमधें कांहीच हंशील नाही. अध्यास जमतो. पुरोवर्ति म्ह० समोरील इदं आणि अपुरोवर्ति म्ह० समोर नसलेलें यांच्या भेदाचा ग्रह म्ह० ज्ञान 'इदं अनिदं न भवति' म्ह० 'हें तें नव्हे' असा असतो म्ह० इदंवर अनिदंचा भेद कळत असतोच. तरी देखील 'इदं रजतम्' असा इदंवर अनिदं अशा रजताचा अध्यास होतो. तसाच 'सन् घटः' असा अध्यास व्हायला कांही अडचण नाही. (२२) एका रूपानें म्ह० एकरूपावच्छिन्नप्रतियोगिताक भेदाचें ज्ञान असलें तरी त्याचा रूपान्तरानें होणाऱ्या अध्यासाशीं विरोध असण्याचें मुळींच कारण नाही. (२३) 'सन् घटः' 'सन् पटः' इत्यादि ज्ञानांमधें घटपटादिकांच्या ठिकाणीं अनुविद्धत्वानें म्ह० अनुस्यूतत्वानें सद्रूप आत्मा भासतच असतो. म्हणून आत्म्याला घटादिकांचें अधिष्ठानत्वहि उपपन्न होतें. (२४) **शंका**-- रूपादिहीन आत्म्याला चाक्षुषादिज्ञानविषयत्व संभवत नसल्यामुळें त्याला अपरोक्षभ्रमाचें अधिष्ठानत्व कसें? **वादी**-- आत्म्याला चाक्षुष, त्वाच, रासन अशा कोणत्याहि ज्ञानाची सद्रूपानें विषयताहि उपपन्न होते. आत्मा जरी रूपस्पर्शादिहीन असला तरी तो रूपादिकांशीं तादात्म्य असल्यामुळें 'अयं घटः, सत् रूपम्, सन् रसः, सन् शब्दः' इत्यादि कोणत्याहि ज्ञानाचा विषय असतो. काळ रूपादिहीन असतो परंतु तो 'इदानीं घटः' इत्यादि चाक्षुषादिज्ञानांचा विषय होतो तद्वत्.

आतांपर्यंत 'विश्वं यदि कल्पितं स्यात् सत्याधिष्ठानकं स्यात्' या एका प्रतिकूलतर्काचें निराकरण झालें. आतां दुसरा तर्क. (२५) **प्रतिवादी**-- आम्हीं दुसरा विरोधी तर्क देतों, पहिला सोडून द्या. विश्व जर कल्पित म्ह० मिथ्या असेल तर तें सप्रधान असलें पाहिजे. पण विश्व सप्रधान नसतें म्हणून तें मिथ्या नाही. प्रधान म्हणजे मुख्य म्ह० कल्पिताहून निराळें सत्य. (२६) **वादी**— प्रधानशब्दानें कालान्तरीं किंवा देशान्तरामधें असणारा अध्यस्ताशीं सजातीय असा पदार्थ एवढाच अर्थ धरणार? किंवा तादृश सत्य पदार्थ धरणार? पहिला पक्ष धरल्यास तर्कविरोध येत नाही. विश्वमिथ्यात्वपक्षींहि सजातीय प्रधान असतेंच. कारण, पूर्वप्रपंचाशीं

सजातीयस्य सत्वात्, पूर्वप्रपञ्चसजातीयस्यैवोत्तरप्रपञ्चस्याध्यसनात्। अध्यासो हि स्वकारणतया संस्कारमपेक्षते, न तु संस्कारविषयस्य सत्यताम्, अनुपयोगात्। (२७) न च– प्रमाजन्य एव संस्कारो भ्रमहेतुः, अतो विषयसत्यत्वमावश्यकमिति– वाच्यम्, (२८) मानाभावात्, विपरीते लाघवाच्च। (२९) अत एव– अध्यस्तसजातीयं पूर्वमध्यस्तापेक्षयाऽधिकसत्ताकमपेक्षणीयम् – इत्यपि निरस्तम्, सत्यतावदधिकसत्ताया अप्यनुपयोगात्। पूर्वं तु ज्ञानमात्रमपेक्षते, तच्चास्त्येव। (३०) ननु– एवमधिष्ठानस्यापि ज्ञानमात्रमेव हेतुः, न तु तदिति न सदधिष्ठानापेक्षा स्यादिति शून्यवादापत्तिः– (३१) इति चेत्, न, अधिष्ठानस्य ज्ञानद्वारा भ्रमाहेतुत्वेऽप्यज्ञानद्वारा भ्रमहेतुत्वेन सत्त्वनियमात्। (३२) भ्रमोपादानाज्ञानविषयो ह्यधिष्ठानमित्युच्यते, तच्च सत्यमेव, असत्यस्य सर्वस्याप्यज्ञानकल्पितत्वेनाज्ञानाविषयत्वात्, तदसत्यत्वे तज्ज्ञानस्य भ्रमाबाधकत्वप्रसङ्गात्, जगति भ्रमबाधव्यवस्था च न स्यात्। (३३) बाधेन हि किंचिद्विरुद्धं तत्त्वमुपदर्शयता आरोपितमतत्त्वं

सजातीय असाच उत्तरप्रपंचाचा अध्यास असतो. अर्थात् उत्तरप्रपंच कल्पित आहे आणि त्याच्या अपेक्षेनें सजातीय पूर्वप्रपंच प्रधान आहे. दुसरा पक्ष धरताच येत नाही. अध्यासाला स्वकारणत्वानें पूर्वानुभवजन्य संस्काराची अपेक्षा असते, परंतु संस्कारविषयाच्या सत्यत्वाची अपेक्षा नसते. विषयाच्या सत्यासत्यत्वाचा अध्यासाला कांहीच उपयोग नाही. पूर्वानुभवजन्यसंस्कार असला म्हणजे अध्यासाचें काम भागतें. मग तो संस्कार किंवा अनुभव सत्यविषयक असो नाही तर असत्यविषयक असो. (२७) प्रतिवादी–– असत्यविषयक संस्कार कसा चालेल ? प्रमाजन्यसंस्कारच भ्रमाचें कारण असतें. अर्थात् संस्कारविषयाचें सत्यत्व आवश्यकच आहे. शुक्तिरजतादिकाचा भ्रम सत्यरजतविषयकसंस्कारानेंच होत असतो. (२८) वादी–– शुक्तिरजतादिठिकाणींहि आपणस्थ व्यावहारिक रजत कल्पितच असतें, परमार्थसत् नसतें. म्हणून संस्काराला सत्यविषयकत्व मानण्याला कांही प्रमाण नाही. शिवाय, विपरीत पक्ष धरला म्ह० नुसत्या संस्कारत्वानें कारणत्व धरलें तर त्यामध्यें सत्यविषयकसंस्कारत्वानें कारणत्व धरण्यापेक्षां लाघव आहे. (२९) शंका–– कल्पिताला ज्या प्रधानाची अपेक्षा असते तें प्रधान म्हणजे अध्यस्ताशीं सजातीय असा पूर्वीचा पदार्थ अध्यस्ताहून अधिकसत्तेचा असला पाहिजे. वादी–– इत्यपि अत एव निरस्तम्. कारण, पूर्वविषयाच्या सत्यतेची जशी अपेक्षा नाही तशी अधिकसत्तेचीहि अपेक्षा नाहीच. अध्यासाला पूर्वीच्या नुसत्या अध्यस्तविषयक ज्ञानाची अपेक्षा असते. आणि तें तर आहेच. त्या ज्ञानाच्या प्रमात्वाची अपेक्षा नाही. (३०) प्रतिवादी––अध्यस्तसजातीयाचा पूर्वानुभव जर ज्ञानत्वानेंच प्रयोजक असेल, प्रमात्वानें नसेल, तर अधिष्ठानाचें ज्ञान देखील ज्ञानत्वानेंच प्रयोजक मानावें, अधिष्ठानाचें सत्यत्व प्रयोजक मानायला नको. अर्थात् अध्यासाला सत्य अधिष्ठानाची अपेक्षा नको. परंतु मग अधिष्ठान आणि अध्यस्त दोन्ही असत्य म्हटल्यावर शून्यवादाचा प्रसंग येतो. (३१) वादी–– अधिष्ठानाला जरी प्रमाज्ञानद्वारा भ्रमाचें प्रयोजकत्व नसलें आणि त्यामुळें जरी सत्यत्व सिद्ध होत नसलें तरी अधिष्ठान अज्ञानद्वारा म्ह० अज्ञानविषयत्वानें किंवा अज्ञातत्वोपहितत्वानें भ्रमाचें प्रयोजक असल्यामुळें त्याचें सत्यत्व नियमानें सिद्ध होतें. (३२) भ्रमाच्या उपादानकारणीभूत अज्ञानाचा जो विषय असतो त्यालाच अधिष्ठान म्हणतात, आणि तें सत्यच असतें. कारण, कोणताहि असत्य पदार्थ अज्ञानानें कल्पित असल्यामुळें अज्ञानाचा विषय असूं शकत नाही. तसेंच अधिष्ठान असत्य असेल तर त्याचें ज्ञान भ्रमाचें बाधक होणार नाही आणि जगामध्यें कोठेंहि भ्रम आणि त्याचा बाध यांची व्यवस्था लागणार नाही. 'इदं रजतम्' आणि 'इयं शुक्तिः' यांपैकीं भ्रमज्ञान कोणतें आणि बाधकज्ञान कोणतें हें ठरविता येणार नाही. (३३) बाध म्हटला कीं तो अध्यस्ताशीं विरुद्ध अशा कांहीतरी तत्त्वाचा म्ह० अध्यस्तापेक्षां अधिकसत्ताक पदार्थाचा बोध करून देणारा असतोच, आणि आरोपित म्ह० अध्यस्त अशा अतत्त्वाचा बाध करीत असतो. परंतु जर अधिष्ठान आणि अधिष्ठेय या दोघांचाहि अध्यासच असेल तर कोण कोणाचा बाध

बाधनीयम्, उभयाध्यासे तु किं केन बाध्यते ? (३४) अत एव भगवता भाष्यकारेण– 'सत्यानृते मिथुनीकृत्य' इत्युक्तम्। (३५) ननु– एतत्प्रपञ्चसाध्यार्थक्रियाकारिणः प्रपञ्चान्तरस्याभावेन स्वोचितार्थक्रियाकारिणोऽस्य न मिथ्यात्वम् –(३६) इति चेत्, न, स्वाप्नमायादौ व्यभिचारात् (३७) स्वोचितार्थक्रियाकारित्वस्य पारमार्थिकसत्त्वाप्रयोजकत्वात्। (३८) नापि श्रुत्यादिसिद्धोत्पत्त्यादिमत्त्वं सत्त्वे तन्त्रम्, स्वप्नप्रपञ्चे व्यभिचारात्, तस्यापि 'न तत्र रथा न रथयोगा न पन्थानो भवन्त्यथ रथान् रथयोगान् पथः सृजते' (बृउ. ४।३।१०) इत्यादिश्रुत्योत्पत्त्यादिप्रतिपादनात्। (३९) न च कल्पाद्यभ्रमायोगः, कल्पान्तरीयसंस्कारस्य तत्र हेतुत्वात्। (४०) न च जन्मान्तरीयसंस्कारस्य कार्यजनकत्वे अतिप्रसङ्गः, (४१) अदृष्टादिवशेन क्वचिदुद्बोधेऽप्यन्यत्रानुद्बोधोपपत्तेः, कार्योन्नेयधर्माणां यथाकार्यमुन्नयनात्, अन्यथा जातस्य स्तन्यपानादौ प्रवृत्तिर्न स्यात्।

करणार ? (३४) अधिष्ठान अध्यस्तापेक्षां अधिकसत्ताक असलें पाहिजे. म्हणून भगवान् भाष्यकारांनीं शारीरकभाष्याच्या अध्याससमाधानभाष्यामधें 'सत्यानृते मिथुनीकृत्य' म्ह० 'सत्य अधिष्ठान आणि अनृत अध्यस्त यांचें मिथुन करून म्ह० तादात्म्यसंबन्धानें एकमेकांना जखडून सर्व लोकव्यवहार केला जातो' असें म्हटलें आहे. (३५) प्रतिवादी— या अनुभविल्या जाणाऱ्या प्रपंचाची साध्य असलेली म्ह० या प्रपंचानेंच सिद्ध होते अशा समजुतीनें अनुभविली जाणारी अर्थक्रिया म्ह० प्रयोजन म्ह० प्रपंचाचा फलभूत उपयोग घडविणारा दुसरा सत्य प्रपंच नसल्यामुळें स्वतःचा स्वभाव आणि सामर्थ्य यांना योग्य अशी अर्थक्रिया करणारा हा अनुभवविषय प्रपंच मिथ्या आहे असें म्हणता येणार नाही. कारण, मिथ्या पदार्थ अर्थक्रिया करण्यास असमर्थ असतो. (३६) वादी— 'जें अर्थक्रियाकारि असतें तें मिथ्या नसतें' अशी तुमची व्याप्ति आहे. परंतु तिचा स्वप्न, माया, मृगजल इत्यादिकांच्या ठिकाणीं व्यभिचार येतो. (३७) म्हणून स्वोचित–अर्थक्रियाकारित्व हें पारमार्थिकसत्यत्वाचें प्रयोजक नाही म्ह० 'जें अर्थक्रियाकारी असतें तें पारमार्थिक असतें' अशी व्याप्ति मानताच येत नाही. (३८) शंका— ज्याचे उत्पत्ति–स्थिति–लय श्रुत्यादिकांवरून सिद्ध असतील त्यांना सत्यत्व असतें म्ह० सत्यत्वाचें प्रयोजक श्रुतिसिद्ध–उत्पत्त्यादिमत्त्व हें आहे. श्रुतिसिद्धोत्पत्त्यादिमान् प्रपंच मिथ्या नाही. वादी— 'जें श्रुतिसिद्धोत्पत्त्यादिमत् असतें तें सत्य असतें' अशी व्याप्ति देखील सिद्ध होत नाही. कारण, स्वप्नप्रपंचावर व्यभिचार येतो. 'न तत्र रथाः, न रथयोगाः, न पन्थानो भवन्ति, अथ रथान् रथयोगान् पथः सृजते' म्ह० 'स्वप्नामध्यें रथ, रथयोग म्ह० घोडे, किंवा मार्ग नसतात, पण स्वप्नद्रष्टा स्वप्नामधें रथ, घोडे आणि मार्ग यांना उत्पन्न करतो' या बृहदारण्यकश्रुतीनें व्यावहारिक आकाशादिकांप्रमाणें स्वप्नप्रपंचाच्याहि उत्पत्त्यादिकांचें प्रतिपादन केलें आहे. (३९) शंका— पूर्वपूर्व अध्यासाच्या संस्कारामुळें उत्तरोत्तराध्यास होतो असें तुमचें म्हणणें. पण जेव्हां कल्पाला आरंभ होतो तेव्हां पूर्वाध्यास नसतोच. मग कल्पाच्या आरंभींचा भ्रम पूर्वसंस्कारावांचून कसा सिद्ध होणार ? वादी— चालू श्वेतवाराहकल्पाच्या पूर्वी देखील एक कल्प होताच कीं ! अर्थात् त्या मागील कल्पांतील संस्कारच चालू कल्पांतील पहिल्या अध्यासाला कारण आहे. (४०) शंका— जन्मान्तरामधील संस्कार जर या जन्मांतील कार्याचा जनक मानला तर मोठा अतिप्रसंग येईल. आतांचा मनुष्य जन्मान्तरामधें केव्हां तरी घनपाठी झाला असेल, कधीं महापंडित झाला असेल. तर मग त्या संस्कारानें आतांचा मनुष्य न शिकतांच पट्टीचा घनपाठी होईल आणि अद्वैतसिद्धीचे पाठ देऊं लागेल. (४१) वादी— हा अतिप्रसंग येत नाही. प्रारब्धकर्मामुळें एखाद्या विषयाच्या संस्काराचा उद्बोध झाला तरी सर्व विषयांच्या संस्कारांचा उद्बोध होत नाही असें म्हणता येतें. कारण, कार्यावरूनच कारणभूत धर्मांची कल्पना करावयाची असल्यानें जीं कार्यं दृष्ट असतील त्यांच्याच कारणभूतधर्मांची कल्पना करता येईल. कार्यदर्शनावांचून कारणकल्पना करता येणार नाही. म्हणून संस्कारोद्बोधकल्पना जेथें संस्कारोद्बोधकार्य दिसेल तेथेंच करता

(४२) ननु- चैत्रेण मैत्रे संस्काराध्यासेऽपि मैत्रस्य भ्रमादर्शनात् जगद्भ्रमहेतुसंस्कारस्य सत्त्वं दुर्वारम् । (४३) न च स्वेनाध्यस्तात्संस्काराद्भ्रमः, (४४) भ्रमात् पूर्वं स्वस्य कार्यानुमेयसंस्काराध्यासनियमाभावात् - (४५) इति चेत्, न, शुक्तिरूप्यस्य कुण्डलाजनकत्ववच्चैत्राध्यस्तसंस्कारस्य मैत्रभ्रमाजनकत्वेऽपि वणिग्वीथीस्थरूप्यस्य कुण्डलजनकत्ववत्स्वेनाध्यस्तस्य संस्कारस्य वियदाध्यासजनकत्वोपपत्तेः, (४६) तत्प्रतीत्यभावेऽपि तदध्यासस्य पूर्वं सत्त्वात्, कृत्स्नस्यापि व्यावहारिकपदार्थस्याज्ञातसत्त्वाभ्युपगमात् । (४७) ननु- प्रातिभासिकरूप्ये त्रैकालिकनिषेधस्य त्वन्मते व्यावहारिकरूप्यविषयत्ववद्व्यावहारिकप्रपञ्चेऽपि 'नेह नाना' इति त्रैकालिकनिषेधस्य पारमार्थिकप्रपञ्चान्तरविषयताऽवश्यं वाच्या- (४८) इति चेत्, न, भ्रमबाधवैयधिकरण्यापातेनास्य पक्षस्यानङ्गीकारपराहतत्वात् । (४९) अङ्गीकारेऽपि व्यावहारिकनिषेधे पारमार्थिकनिषेधत्वं न संभवति,

---

येईल, अन्यत्र नाही. म्हणून अतिप्रसंग नाही. पूर्वजन्मांतील कोणताच संस्कार जागृत होत नसेल तर नुकत्याच जन्मलेल्या मुलाची स्तन्यपान करण्याकडे प्रवृत्ति होणार नाही. कारण, इष्टसाधनत्वज्ञानावांचून प्रवृत्ति नाही आणि पूर्वसंस्कारोद्बोधावांचून इष्टसाधनत्वज्ञान नाही. अर्थात् ती प्रवृत्ति पूर्वसंस्कार प्रारब्धामुळें जागृत झाल्यानें जमते.

(४२) प्रतिवादी-- चैत्रानें मैत्रावर संस्काराचा अध्यास केला म्ह० चैत्राला मैत्राच्या ठिकाणीं संस्काररूप धर्माचा अध्यास झाला तरी मैत्राला भ्रम झालेला दिसत नाही. म्हणून जगताच्या भ्रमाला हेतुभूत असलेला संस्कार सत्यच असला पाहिजे. (४३) शंका-- आम्ही अध्यासाला 'स्वेन' हें विशेषण देतों म्ह० स्वनें स्वच्या ठिकाणीं अध्यस्त केलेल्या संस्कारापासून भ्रम होतो असें आमचें म्हणणें. वरील उदाहरणांत चैत्राला मैत्रावर संस्काराध्यास झाला असल्यामुळें मैत्राला भ्रम होत नाही. (४४) प्रतिवादी-- हें म्हणणें जमत नाही. कारण, भ्रमापूर्वी स्वतःला संस्काराचा अध्यास असतोच असा नियम नाही. कारण, संस्काराचें अनुमान कार्यावरून व्हावयाचें असतें. आणि भ्रमरूप कार्य तर अजून व्हावयाचें आहे. मग कार्यापूर्वी संस्काराध्यास कसा मानता येईल ? (४५) वादी-- शुक्तिरजताला जसें व्यावहारिककुंडलरूप कार्याचें जनकत्व नसतें तसें चैत्रानें मैत्रावर अध्यस्त केलेल्या संस्काराला मैत्राला होणाऱ्या भ्रमाचें जनकत्व नाही हें खरें, तथापि वणिग्वीथीवरील म्ह० सराफकट्ट्यावरील चांदीला जसें कुंडलादि अलंकारांचें जनकत्व असतें तसें आत्म्यानें स्वतः ज्या संस्काराचा अध्यास केलेला असतो त्या संस्काराला आकाशादिकांच्या अध्यासाचें जनकत्व उपपन्न होतें, (४६) आतां जरी आकाशादिकाच्या अध्यासापूर्वी संस्काराचें ज्ञान नसलें तरी तदध्यासाचें म्ह० अध्यस्तसंस्काराचें सत्त्व असतेंच. त्यामुळें त्याला भ्रमजनकत्व संभवतें. कारण, सगळ्याच व्यावहारिक पदार्थांचें अज्ञातसत्त्व म्ह० अज्ञातांचें सत्त्व असतें असें आम्ही मानतों.

(४७) प्रतिवादी-- प्रातिभासिकरजतस्थळीं 'नेदं रजतम्' असा जो त्रैकालिक निषेध होतो त्याचा विषय तुमच्या मतें प्रातिभासिकाहून निराळें अधिकसत्ताक व्यावहारिक रजत असतें. तर तसेंच व्यावहारिकप्रपंचस्थळीं 'नेह नाना' असा जो त्रैकालिक निषेध होईल त्याचा विषय पारमार्थिक असा दुसरा एखादा प्रपंच असला पाहिजे. (४८) वादी-- तुम्ही मांडलेला हा पक्ष आम्ही स्वीकारीत नसल्यानें बारगळतो. न स्वीकारण्याचें कारण भ्रम आणि बाध यांचें वैयधिकरण्य म्ह० भिन्नविषयकत्व मानण्याचा प्रसंग येतो हें आहे. भिन्नविषयकत्वानें बाध्यबाधकभाव संभवत नाही. शुक्तिरजताच्या दृष्टांतामधें भ्रमाचा विषय प्रातिभासिकरजत आणि बाधाचा विषय व्यावहारिक रजत असल्यानें भ्रमबाधांचें सामानाधिकरण्य येत नाही आणि दार्ष्टांतिकाकडे भ्रमाचा विषय व्यावहारिक विश्व आणि बाधाचा विषय पारमार्थिक विश्व असल्यानें भ्रमबाधांचें सामानाधिकरण्य येत नाही. (४९) घटकाभर वैयधिकरण्यपक्ष धरला तरी व्यावहारिक अशा निषेधावर पारमार्थिकविषयकनिषेधत्व संभवत नाही. कारण, ज्याची प्रतीति नाही. त्याचा निषेध करता येत नाही. आणि प्रतीतीशीं पारमार्थिकाचा

अप्रतीतस्य निषेधायोगात्, प्रतीत्या सहाध्यासातिरिक्तसंबन्धाभावेन पारमार्थिके प्रतीतत्वाभावात्। (५०) ननु- प्रधानाधिष्ठानयोः सादृश्याभावात् कथमध्यासः? (५१) अथ निर्गुणयोरपि गुणयोः सादृश्यवदत्रापि किंचित्सादृश्यं भविष्यतीति, (५२) तन्न, निर्धर्मके ब्रह्मणि तस्याप्यध्यासाधीनत्वेनान्योन्याश्रयात्। (५३) यद्यपि सादृश्यं सोपाधिकाध्यासे न कारणम्, व्यभिचारात्, तथापि निरुपाधिकाध्यासेऽन्वयव्यतिरेकाभ्यां तस्यावश्यमपेक्षणीयत्वात्, (५४) सोपाधिकेऽपि 'रक्तः स्फटिकः' इत्यादौ द्रव्यत्वादिना सादृश्यस्य सत्त्वाच्च- (५५) इति चेत्, न, अविद्याध्यासस्यानादित्वेन कारणानपेक्षस्य सादृश्यानपेक्षत्वात्, अन्तःकरणाध्यासेऽप्यविद्यासंबन्धित्वस्यैव सादृश्यस्य विद्यमानत्वात्। (५६) वस्तुतस्तु- न भ्रमे सादृश्यापेक्षानियमः, निरुपाधिकेऽपि 'पीतः शङ्खः' इत्यादौ व्यभिचारात्। (५७) 'रक्तः स्फटिकः' इत्यादावपि द्रव्यत्वादिना सादृश्यमस्तीत्यपि न; प्रधानमात्रवृत्तितया प्रागवगतमध्याससमये चाधिष्ठानवृत्तितया गृहीतं यत् तदेव हि सादृश्यं विप-

---

अध्यासाहून निराळा असा कोणताच संबन्ध संभवत नसल्यानें पारमार्थिकाला प्रतीतिविषयत्व संभवत नाही. एवंच प्रतीतत्व नाही म्हणून बाधविषयत्वहि नाही.

(५०) प्रतिवादी— तिसरा प्रतिकूलतर्क–प्रधान म्ह० पूर्वीचा प्रपंच आणि आतांच्या अध्यासाचें अधिष्ठान यांचें सादृश्य नसल्यानें प्रपंचाचा अधिष्ठानावर अध्यास कसा होणार? सादृश्य देखील अध्यासाचें कारण आहे. (५१) शंका— गुण निर्गुण असतात म्ह० गुणावर गुण राहत नाहीत. अर्थात् दोन गुणांचें गुणद्वारा सादृश्य नसलें तरी दुसरेंच कांहीतरी गुणत्वादिद्वारा सादृश्य असतें. तसें प्रधान आणि अधिष्ठान यांचेंहि कांहीतरी सादृश्य असेल! (५२) प्रतिवादी— प्रधान-अधिष्ठानांचें यथाकथंचित् सादृश्यहि मानता येत नाही. कारण, अधिष्ठानभूत ब्रह्मावर कोणताच धर्म नसतो आणि सादृश्य हाहि एक धर्मच आहे. आतां जरी सादृश्यरूप धर्म मानावयाचा झाला तरी तो अध्यासामुळेंच मानता येईल. म्हणून सादृश्य आणि अध्यास यांच्यामधें अन्योन्याश्रय आला. अध्यासामुळें सादृश्य आणि सादृश्यामुळें अध्यास. (५३) जरी स्फटिकलौहित्यासारख्या सोपाधिकाध्यासस्थळीं सादृश्य कारण नसतें हें खरें, कारण, जपाकुसुमाचें आणि स्फटिकाचें सादृश्य नसल्यामुळें सोपाधिकभ्रमामधें सादृश्याचा व्यभिचार आहे, तथापि शुक्तिरजतादिकाच्या निरुपाधिकाध्यासस्थळीं अन्वयव्यतिरेकांवरून त्या सादृश्याची अवश्य अपेक्षा असते. शुक्तिरजतांचें सादृश्य असतें आणि शुक्तीवर रजताचा अध्यास असतो असा अन्वय, आणि शुक्तिसुवर्णांचें सादृश्य नसतें आणि शुक्तीवर सुवर्णाचा अध्यास नसतो असा व्यतिरेक. दोरीवर सर्पाचा भ्रम होतो, पण हत्तीचा होत नाही. कारण, सर्पाचें दोरीशीं सादृश्य असतें पण हत्तीचें नसतें. (५४) वास्तविक 'रक्तः स्फटिकः' इत्यादि सोपाधिकाध्यासस्थळीं देखील द्रव्यत्व, पृथिवीत्व इत्यादिरूपानें सादृश्य असतेंच. जपाकुसुमहि द्रव्य किंवा पृथिवीच आहे आणि स्फटिकहि द्रव्य किंवा पृथिवीच आहे. (५५) वादी— हा आक्षेप लागूं होत नाही. अविद्येचा अध्यास अनादि असल्यानें त्याला कोणत्याच कारणाची अपेक्षा नाही म्हणून सादृश्याची अपेक्षा नाही. आतां अन्तःकरणाच्या अध्यासाविषयीं म्हणाल तर अविद्यासंबन्धित्व हेंच अधिष्ठानाधिष्ठेयांचें सादृश्य आहे. (५६) वास्तविक पाहिलें तर 'भ्रमाला सादृश्याची अपेक्षा असते' असा नियम मुळींच मानता येत नाही. 'पीतः शङ्खः' इत्यादि निरुपाधिकभ्रमस्थळीं भ्रमाशीं सादृश्याचा व्यभिचार आहे. डोळ्यांतील पित्तद्रव्यरूप दोषामुळें स्मरलें जाणारें पीतत्व आणि शंख यांचें सादृश्य नसतें, पण पीतत्वाचा शंखावर अध्यास असतो. (५७) 'रक्तः स्फटिकः' इत्यादि सोपाधिकाध्यासस्थळीं द्रव्यत्व–पृथिवीत्वादिरूपानें सादृश्य असतें असें जें प्रतिवादीनें म्हटलें आहे तेंहि बरोबर नाही. त्या सादृश्याचा कांही उपयोग नाही. कारण, विपर्ययाला म्ह० अध्यासाला सादृश्य हें कारण धरावयाचें तर केवळ प्रधानावर म्ह० पूर्वानुभवविषयावर अध्यासाच्या पूर्वीं जें सामान्यधर्मरूप सादृश्य कळलें असेल आणि अध्याससमयीं म्ह० अध्यासाच्या अव्यवहित पूर्वक्षणीं अधिष्ठानावर कळलें

र्ययप्रयोजकमिति त्वयाऽपि वाच्यम्, (५८) न तु प्रागेव प्रधानाधिष्ठानोभयवृत्तितया गृहीतम्, तस्य संशायकत्वात् । द्रव्यत्वादि च लोहितालोहितवृत्तितया प्राग्गृहीतमिति न विपर्ययप्रयोजकम् । (५९) किंच, सादृश्यं न स्वतो भ्रमकारणम्, मानाभावात्, किंतु संस्कारोद्बोधेन सामग्रीसंपादकतया । संस्कारोद्बोधश्च न सादृश्यैकनियतः, अदृष्टादिनाऽपि तत्संभवात् । (६०) तदुक्तम्—'सदृशादृष्टचिन्ताद्याः स्मृतिबीजस्य बोधकाः' इति । (६१) चिन्तादिकं च प्रणिधानसूत्रे

असेल तेंच सादृश्य अध्यासाचें प्रयोजक मानलें पाहिजे ही गोष्ट माझ्या प्रमाणें तुम्हांलाहि मानलीच पाहिजे. (५८) परंतु जें सादृश्य अध्यासाव्यवहितपूर्वक्षणापूर्वीच प्रधान म्ह० पूर्वानुभवविषय आणि आतांच्या अध्यासाचें अधिष्ठान या दोघांच्याहि ठिकाणीं राहणारें म्हणून कळलेलें असेल त्याचा अध्यासाला कांही उपयोग नाही. कारण, तें संशयाचें जनक असतें. 'साधारणधर्मवद्धर्मिज्ञानं संशयकारणम्' म्ह० साधारणधर्मविशिष्टधर्मीचें ज्ञान हें संशयाचें कारण असतें असा नियम आहे. द्रव्यत्व किंवा पृथिवीत्व हा धर्म लोहित जपाकुसुम आणि अलोहित स्फटिक यांचा साधारणधर्म म्हणून आधींच गृहीत असल्यामुळें त्याचें ज्ञान 'रक्तः स्फटिकः' या विपर्ययाला प्रयोजक होणार नाही. फार तर 'स्फटिकः न वा' असा संशय उत्पन्न करील. तात्पर्य, असल्या सादृश्याचा अध्यासाला कांही उपयोग नाही. (५९) दुसरें असें आहे कीं, सादृश्याचें ज्ञान स्वतः भ्रमाचें कारण नसतेंच. तसें मानण्याला कांही प्रमाण नाही. तर तें अध्यासाची संस्कारोद्बोधरूप कारणसामग्री सिद्ध करतें. संस्काराला तें जागृत करतें. पूर्वानुभवसंस्कार जागृत झाला म्हणजे तो अध्यास उत्पन्न करतो. पण हा संस्काराचा उद्बोध सादृश्यज्ञानानेंच होतो असा कांही नियम नाही. अदृष्टादिकानेंहि संस्कार जागृत होण्याचा संभव आहे. (६०) याविषयीं भ्रमविवेकामधें म्हटलें आहे कीं— सदृशत्व, अदृष्ट, चिन्तन इत्यादि स्मृतीचें बीज असलेल्या संस्काराचे उद्बोधक आहेत. (६१) 'सदृशादृष्टचिन्ताद्याः' येथील आद्यशब्दानें जीं संस्कारोद्बोधाचीं अनेक कारणें घ्यावयाचीं आहेत त्यांचें निरूपण प्रणिधानसूत्रामधें केलें आहे. गौतमीयन्यायसूत्राच्या पंचाध्यायीपैकीं तिसऱ्या अध्यायांतील दुसऱ्या आह्निकामधें 'प्रणिधाननिबन्ध०' इत्यादि सूत्र आहे. आरंभीं 'प्रणिधान' हा शब्द असल्यानें याला प्रणिधानसूत्र असें म्हणतात. 'प्रणिधान—निबन्ध—अभ्यास— लिङ्ग— लक्षण— सादृश्य — परिग्रह—आश्रय—आश्रित — संबन्ध — आनन्तर्य — वियोग — एककार्य — विरोध — अतिशय — प्राप्ति — व्यवधान — सुख— दुःख— इच्छा — द्वेष — भय — अर्थित्व — क्रिया — राग — धर्म— अधर्म — निमित्तेभ्यः' असें सूत्र. प्रणिधान म्ह० मनाची एकाच विषयावर स्थिरता. प्रणिधान ज्या विषयावर केलें असेल त्याच्या विशेषधर्मांचें तें स्मारक असतें म्ह० प्रणिधानविषयगतविशेषाचा संस्कार प्रणिधानानें उद्बुद्ध होतो. निबन्ध म्ह० एकवाक्योक्तत्व. एका वाक्यामधील पदार्थ परस्परांचे स्मारक असतात. अभ्यास म्ह० ज्ञानाची आवृत्ति. अभ्यासामुळें त्याच्या विषयाचा संस्कार दृढ झालेला असल्यानें विषयाचें स्मरण लौकर होतें. लिंग म्ह० व्याप्य व्यापकाचें स्मारक असतें. लक्षण म्ह० व्यावर्तक धर्म. तो व्यावर्त्याचा स्मारक असतो. सादृश्य म्ह० 'तद्भिन्नत्वे सति तद्गतभूयोधर्मवत्त्वम्'. दोन सदृश पदार्थ परस्परांचे स्मारक. परिग्रह म्ह० स्वीकार म्ह० स्व—स्वामिभावसंबन्ध. स्व आणि स्वामी हे परस्पर स्मारक. आश्रय—आश्रित म्ह० पोषक आणि पोष्य. हे परस्परांचे स्मारक. संबन्ध म्ह० बन्धुत्व, पितापुत्रत्व इ०. दोन संबन्धी परस्परांचे स्मारक. आनन्तर्य म्ह० एकापुढें एक असा क्रम. स्नान केलें कीं स्नानांगतर्पणाचें स्मरण होतें, नंतर भस्म किंवा गोपीचंदन यांच्या धारणाचें स्मरण होतें इ०. वियोग म्ह० विरह. तो एका विरहीला दुसऱ्या विरहीचें स्मरण करून देतो. जसें विरही पतिपत्नींना परस्परांचें. एककार्य म्ह० गवामयनासारखें एकच कार्य करणाऱ्या अनेकांपैकीं एक. त्याचें ज्ञान इतरांचें स्मारक. विरोध रावणाचें ज्ञान रामाचें स्मारक. कर्णाचें ज्ञान अर्जुनाचें स्मारक. अतिशय म्ह० संस्कार. संस्कार्य आणि संस्कर्ता परस्परांचे स्मारक. जसे उपनीत आणि उपनेता. पुण्याच्या रास्तेवाड्यांतील श्रीराम—लक्ष्मण—सीतादेवींच्या मूर्तींचें ज्ञान भिवासुताराचें स्मारक. प्राप्ति—ज्याची प्राप्ति तें प्राप्य आणि प्राप्ति करून देणारा

(न्या. सू. ३।२।४२) व्याख्यातम् । (६२) तथा चान्यतः संस्कारोद्बोधे सति सादृश्यमनुपयोगि । (६३) तदुक्तं विवरणे- " निरुपाधिकभ्रमकार्यदर्शनमेव गुणावयवसामान्याभावेऽपि 'केतकीगन्धसदृशः सर्पगन्धः' इतिवत् सादृश्यान्तरं वा शङ्खपीतिमादाविव कारणान्तरं वा कल्पयति " इति । (६४) ननु- दोषं विना भ्रमस्वीकारे तदप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वापत्तिः,

---

प्रापक. जसे धन आणि दाता. ते परस्परांचे स्मारक. व्यवधान म्ह० आच्छादन. ज्यानें ज्याचें आच्छादन ते आच्छाद्य-आच्छादक परस्परांचे स्मारक. जसे तरवार आणि तिचा कोश. सुख, दुःख- हीं सुखद-दुःखदांचीं, उदा० सुग्रास अन्न आणि अपमान यांचीं स्मारक. इच्छा- इष्यमाणाची स्मारक. द्वेष- द्वेष्याचा स्मारक. भय- भयकारणाचें स्मारक. अर्थित्व- अप्राप्त पण प्राप्य अशा अर्थाचें स्मारक. क्रिया म्ह० कलाकृति. रथाचें ज्ञान रथकाराचें स्मारक. राग- अनुरक्त तरुण-तरुणींना परस्परांचें स्मरण होतें. धर्म- नियमपूर्वक वेदाभ्यासानें उत्पन्न होणारा धर्मविशेष पूर्वजन्माचा स्मारक, अथवा शोभन अदृष्ट सुखजनकज्ञानविषयाचें स्मारक. अधर्म- ज्याच्या ज्ञानामुळें दुःख होतें त्याचा स्मारक. निमित्त म्ह० कारण. आतांच सांगितलेलीं सत्तावीस कारणें अथवा त्यांपेक्षां वेगळीं उन्माद म्ह० वेड इ० अनेक कारणें यांच्यामुळें स्मरण होतें. मनुष्याला लागलेलें वेड पूर्वानुभूत अनेक सूक्ष्मव्यवहारांचें स्मारक असतें. इत्यादि. (६२) प्रणिधानसूत्रामधें सांगितल्याप्रमाणें सादृश्याहून इतर प्रणिधाननिबंधादिकारणानें जेव्हां संस्काराचा उद्बोध होत असेल त्यावेळीं सादृश्य निरुपयोगि ठरतें. एवंच संस्कारोद्बोधकता नियमानें सादृश्याला नाही. (६३) याविषयीं विवरणामधें म्हटलें आहे- निरुपाधिकभ्रमरूप कार्य दिसतें त्यावरून निरुपाधिकभ्रमाला गुणावयवद्वारकसादृश्यापेक्षां विलक्षण सादृश्य किंवा कांही निराळेंच कारण असलें पाहिजे अशी कल्पना येते. 'केतकीच्या गंधासारखा नागाचा गंध असतो' असें ज्ञान होतें. याठिकाणीं केतकीगंध आणि नागाचा गंध यांचें सादृश्य धरलें आहे. गंध हा स्वतः गुण असल्यानें गुणद्वारा किंवा अवयवद्वारा सादृश्य असणें शक्य नाही. अर्थात् येथें गुण-अवयवद्वारकसादृश्याहून विलक्षण सादृश्य धरलें पाहिजे. 'शङ्खः पीतः' या भ्रमामधें सादृश्याहून निराळें पित्तदोष हें कारण आहे. पीतत्व आणि शंख यांच्यामधें गुण-अवयवद्वारा सादृश्य नाहीच. आणि पित्तदोष हें कारण क्लृप्त असल्यामुळें विलक्षणसादृश्याची कल्पना करण्याचेंहि कारण नाही. तात्पर्य, सादृश्यावांचून इतर कारणानेंहि भ्रम होऊं शकतो हें या विवरणग्रन्थावरून सिद्ध होतें.

(६४) प्रतिवादी— चौथा प्रतिकूलतर्क- भ्रमाला तुम्ही दोषजन्य मानतां कीं नाही ? दोषावांचून भ्रम मानायचा असेल म्ह० दोषजन्यत्व मानायचें नसेल तर भ्रमाच्या अप्रामाण्याला स्वतस्त्व मानावें लागेल आणि त्यामुळें तुम्हांला मान्य असलेल्या परतस्त्वसिद्धान्ताचा बाध होईल.

प्रामाण्य म्ह० 'तद्वति तत्प्रकारकत्व' आणि अप्रामाण्य म्ह० 'तदभाववति तत्प्रकारकत्व'. ज्या सामग्रीनें ज्ञान उत्पन्न होतें त्याच सामग्रीनें ज्ञानाबरोबर ज्ञाननिष्ठ प्रामाण्यहि उत्पन्न होतें या पद्धतीला प्रामाण्याचें उत्पत्तितः स्वतस्त्व म्हणतात. ज्ञानाच्या सामग्रीहून निराळ्या कारणानें ज्ञाननिष्ठ प्रामाण्य उत्पन्न होतें अशा पद्धतीला प्रामाण्याचें उत्पत्तितः परतस्त्व म्हणतात. प्रमेचें प्रामाण्य स्वतःसिद्ध असतें असा पहिला पक्ष. प्रमेचें प्रामाण्य गुणजन्य असतें असा दुसरा पक्ष. ज्ञानाचें अप्रामाण्य ज्ञानजनकसामग्रीमुळेंच उत्पन्न होतें या पद्धतीला अप्रामाण्याचें उत्पत्तितः स्वतस्त्व म्हणतात. ज्ञानसामग्रीहून निराळ्या कारणानें ज्ञाननिष्ठ अप्रामाण्य उत्पन्न होतें या पद्धतीला अप्रामाण्याचें उत्पत्तितः परतस्त्व म्हणतात. अप्रमेचें अप्रामाण्य स्वतःसिद्ध असतें असा पहिला पक्ष, आणि अप्रामाण्य दोषजन्य असतें असा दुसरा पक्ष. हें झालें उत्पत्तितः स्वतस्त्व-परतस्त्वांचें. आतां ज्ञप्तितः म्ह० ज्ञानद्वारा पहावयाचें म्ह० प्रामाण्य-अप्रामाण्य कळतें कशानें याचा विचार संक्षेपानें करावयाचा. ज्या सामग्रीनें ज्ञान कळतें त्याच सामग्रीनें ज्ञाननिष्ठ प्रामाण्य कळतें या पद्धतीला प्रामाण्याचें ज्ञप्तितः स्वतस्त्व म्हणतात. ज्या सामग्रीनें ज्ञान कळतें त्याचसामग्रीनें ज्ञाननिष्ठ अप्रामाण्य कळतें या पद्धतीला अप्रामाण्याचें ज्ञप्तितः स्वतस्त्व म्हणतात. ज्ञानज्ञापकसामग्रीहून निराळ्या

(६५) दोषजन्यत्वस्वीकारे तु दोषस्याप्यध्यसनीयत्वेनानवस्थापत्तिः- (६६) इति चेत्, न, अनाद्यविद्याध्यासस्य दोषानपेक्षत्वात्। (६७) साद्यध्यासस्य चाविद्यादोषजन्यत्वात् नाप्रामाण्यस्य स्वतस्त्वम्, नाप्यनवस्था। (६८) अन्यथा तार्किकाणामप्यनादिप्रमा गुणं विनाऽपीति प्रामाण्यपरतस्त्वं भज्येत। (६९) जन्यप्रमामात्रस्य गुणजन्यत्वं तु जन्याध्यासमात्रस्य दोषजन्यत्वेन समम्। (७०) ननु- लाघवेन प्रथमोपस्थितत्वेन च प्रवृत्तिमात्रं प्रति संसर्गधिय इव धूममात्रं प्रति वह्नेरिव च अध्यासमात्रं प्रति दोषादीनां जनकत्वादविद्याध्यासोऽपि कथं क्लृप्तकारणेन विना भवतु? (७१) अन्यथा संसर्गधीरपि प्रवृत्तिविशेषे, वह्निरपि धूमविशेषे हेतुरिति स्यात्।

कारणानें प्रामाण्य किंवा अप्रामाण्य कळतें या पद्धतींना क्रमानें प्रामाण्याचें आणि अप्रामाण्याचें ज्ञप्तितः परतस्त्व म्हणतात. प्रामाण्य–अप्रामाण्य दोन्ही 'स्वतः' हा पक्ष सांख्यांचा. दोन्ही 'परतः' हा पक्ष नैयायिकांचा. प्रामाण्य स्वतः आणि अप्रामाण्य परतः हा पक्ष उभयमीमांसकांचा. प्रामाण्य 'परतः' आणि अप्रामाण्य 'स्वतः' हा पक्ष माध्यमिकांचा. उत्पत्तिपक्षीं पर म्हणजे गुण आणि दोष. गुणजन्य प्रामाण्य आणि दोषजन्य अप्रामाण्य.

आतां भ्रम जर दोषजन्य मानला नाही तर अर्थात् तो स्वतःसिद्ध मानावा लागेल आणि त्यामुळें अपसिद्धान्त होईल. (६५) आतां जर भ्रमाला दोषजन्यत्व मानलें तर दोषहि आविद्यक असल्यानें त्याला अध्यस्तत्वच असलें पाहिजे. प्रत्येक अध्यास दोषजन्य असतो म्हणून दोषाध्यासहि द्वितीयदोषजन्य असला पाहिजे. पुन्हां दोषाध्यासजनक दोषहि अध्यस्त मानला पाहिजे म्हणून त्याचा जनक तिसरा दोष मानावा लागेल. एवंच अनवस्थापत्ति आली. (६६) वादी— अविद्या अनादि असल्यामुळें तिचा अध्यासहि अनादिच आहे. तो जन्यच नसल्यानें त्याला दोषाची अपेक्षा नाही. म्हणून भ्रमसामान्याचें कारण दोष होऊं शकत नाही म्ह० दोषत्व भ्रमजनकतावच्छेदक नाही. (६७) अप्रामाण्याचें स्वतस्त्वहि आम्हांला मानावें लागत नाही आणि अनवस्थाहि नाही. कारण, सगळे सादि अध्यास अविद्यारूपदोषजन्यच असतात आणि अविद्याध्यास अनादि असल्यामुळें दोषनिरपेक्ष आहे. (६८) अनादि अविद्येचा अध्यास दोषजन्य न मानल्यानें जर आमच्यावर अप्रामाण्यपरतस्त्वाचा भंग येत असेल तर नैयायिकमतानें अनादि प्रमा गुणजन्य नसल्यानें त्यांच्यावरहि प्रामाण्यपरतस्त्वाचा भंग हा दोष येईल. 'ईश्वराच्या ठिकाणच्या ज्ञानेच्छाकृति नित्य असतात आणि त्या पैकीं ज्ञान प्रमारूपच असतें. तें अनादि–अनन्त असल्यानें गुणजन्य नसतें. (६९) आतां तार्किक जर असें म्हणतील कीं– 'या जन्यप्रमा सा गुणजन्या' अशी व्याप्ति असल्यानें अनादिप्रमेला गुणजन्यत्व मानण्याची आपत्ति आमच्यावर नाही, तर आमच्या मतेंहि जन्य अध्यास दोषजन्य म्ह० अविद्याजन्य असतात म्हणून 'यः जन्यः अध्यासः सः दोषजन्यः' अशी व्याप्ति असल्यानें अनादि अध्यासाला दोषजन्यत्व मानण्याची आपत्ति आमच्यावरहि नाही. एवंच ही व्यवस्था दोन्ही मतीं सारखीच असल्यानें एकानें दुसऱ्यावर दोषारोप करण्याचें कारण नाही.

(७०) प्रतिवादी— प्रत्येक प्रवृत्ति संसर्गज्ञानजन्य असते. संसर्गज्ञान म्ह० विशिष्टज्ञान म्ह० सविकल्पकज्ञान. 'अयं घटः' 'इदं रजतम् (भ्रम)' इत्यादि ज्ञानांमधें घटत्वविशिष्ट इदमर्थ, रजतत्वविशिष्ट इदमर्थ इत्यादि विषय असल्यामुळें तीं ज्ञानें प्रवृत्तिजनक आहेत. धूममात्राचा जनक वह्नि असतो. या दोन उदाहरणांप्रमाणें लाघव आणि प्रथमोपस्थितत्व या दोन कारणांमुळें अध्यासमात्राचे जनक दोषादिक असतात असें ओघानेंच आलें. जन्याध्यासत्वापेक्षां अध्यासत्व हें लघु आहे म्हणून लाघव, आणि शुद्धत्वामुळें विशिष्टापेक्षां प्रथमोपस्थितहि आहे. अविद्याध्यासहि अध्यासच आहे, मग तो तरी अध्यासाची जीं कारणें क्लृप्त म्ह० सिद्ध आहेत त्यांच्या वांचून कसा होईल? तात्पर्य, अविद्याध्यासहि दोषादिकिंचित्कारणजन्य मानला पाहिजे. (७१) तसें न मानल्यास संसर्गधी म्ह० विशिष्टज्ञान देखील प्रवृत्तिमात्राचें जनक

(७२) तथा चाख्यातिवादश्चानुमानमात्रोच्छेदश्चाऽऽपद्येयाताम् । (७३) किंच, अविद्यारूपविषयस्यानादित्वेऽपि तत्प्रतीतेर्दोषाजन्यत्वे प्रामाण्यापातः, अप्रामाण्यप्रयोजकस्य दोषजन्यत्वस्याभावात् । (७४) अथ भेदवदविद्याख्यदोषस्य स्वपरनिर्वाहकत्वम्, (७५) एवमपि 'भेदो भिन्नः' इतिवत् 'अज्ञानमज्ञातम्' इति व्यवहारो भवतु, प्रतीतिमात्रशरीरस्य स्वविषयधीहेतुत्वं कुतः? स्वस्य स्वस्मात् पूर्ववृत्तित्वासंभवात्- (७६) इति चेत्, न; अध्यासत्वस्य लघुत्वेऽपि प्रथमोपस्थितत्वेऽपि न दोषजन्यतायां तन्त्रत्वम्, दोषस्यापि दृश्यत्वेनाध्यसनीयतयाऽनवस्थापत्तेः । (७७) यथा नित्यज्ञानवादिनां

नसून कांही थोड्या प्रवृत्तींचेंच जनक आहे असें मानावें लागेल, वह्नि सर्व धूमांचा जनक नसून कांही धूमांचाच जनक आहे असें मानावें लागेल. जसा दोष अध्यासमात्राचा जनक नसून कांही अध्यासांचाच जनक असतो तद्वत्. (७२) तथाच काय होईल ? तर अख्यातिवाद तुमच्या गळ्यांत पडेल आणि अनुमानमात्राचा उच्छेद होण्याचा प्रसंग येईल. अख्यातिवादी मीमांसक भ्रमजन्यप्रवृत्तीला कारणीभूत असलेल्या 'इदं रजतम्' इत्यादि भ्रमज्ञानाचा विषय संसर्ग म्ह० रजतत्व—इदमर्थ इत्यादींचा संबन्ध नसला म्ह० रजतत्वविशिष्ट इदमर्थ इत्यादिरूप विशिष्ट नसला तरी तें ज्ञान असंसर्गाग्रहाच्या सहकार्यानें प्रवृत्तिजनक मानतात. असंसर्गाग्रह म्ह० 'रजतत्व आणि इदमर्थ यांचा परस्पर संबन्ध नाही' अशा ज्ञानाचा अभाव. ख्याति म्ह० ग्रह, ज्ञान. असंसर्गाची अख्याति असते म्ह० अग्रह असतो म्हणून याला अख्यातिवाद म्हणतात. प्रवृत्तिजनक सर्व ज्ञानें विशिष्टविषयक नसतील तर जेथें तीं तशीं नसतील तेथें असंसर्गाग्रह हें सहकारिसाधन मानावेंच लागेल. म्हणून अख्यातिवादाची आपत्ति. तसेंच कांही धूम वह्निजन्य नसतील तर वह्निजन्यत्व हा अनुकूलतर्क नसल्यामुळें वह्निधूमांची व्याप्ति सिद्ध होणार नाही आणि त्यामुळें धूमहेतुक वह्निसाध्यक अनुमानाचा उच्छेद होईल. आणि याप्रमाणेंच सर्वत्र अव्यवस्था झाल्यामुळें अनुकूलतर्कांच्या अभावीं सर्वच अनुमानांचा उच्छेद होईल. (७३) किंच, अविद्यारूप विषय जरी अनादि असल्यामुळें दोषजन्य नसला तरी अविद्येची प्रतीति म्ह० ज्ञान देखील जर दोषजन्य नसेल तर त्या अविद्येच्या ज्ञानाला प्रामाण्य मानावें लागेल. कारण, अप्रामाण्याचें प्रयोजक जें दोषजन्यत्व तें नाही. (७४) शंका— भेद जसा स्वपरनिर्वाहक असतो म्ह० घटपटांहून निराळा असलेला घटपटभेद घटपटांच्या घटादितादात्म्याला विरोध करतो आणि घटपटांशीं स्वतःच्या तादात्म्यालाहि स्वरूपतःच विरोध करतो, त्यासाठीं निराळ्या भेदाची गरज नसते, त्याप्रमाणें अविद्यारूप दोषहि स्वपरनिर्वाहक असतो म्ह० स्वाध्यासाला कारण असून स्वेतराध्यासालाहि कारण असेल. (७५) प्रतिवादी— अविद्या जर स्वाध्यासकारण असेल तर जसा 'भेदः भिन्नः' म्ह० 'भेद हा इतराहून भिन्न आहे म्ह० भेद भेदवान् आहे' असा व्यवहार होतो तसा 'अज्ञानं अज्ञातम्' म्ह० 'अज्ञान अज्ञानाचा विषय आहे' असा व्यवहार व्हावा अशी आपत्ति येईल. आणि जें अज्ञान प्रतीतिमात्रशरीर आहे म्ह० प्रतीतीहून निराळें ज्याला स्वरूपच नाही त्याला स्वविषयक ज्ञानाचें हेतुत्व कसें मानता येणार ? कारण, प्रतीतिमात्रशरीर अज्ञानाला स्वविषयकज्ञानाचें हेतुत्व मानावयाचें म्हणजे स्वला स्वहेतुत्व मानावें लागणार. नियतपूर्ववृत्तीला कारणत्व असतें. पण स्वला स्वपूर्ववृत्तित्व संभवत नाही. सगळाच घोटाळा होत आहे. (७६) वादी—घोटाळा मुळींच नाही. तुमच्या आक्षेपावर ओळीनेंच उत्तर देतों. जन्याध्यासत्वापेक्षां शुद्ध अध्यासत्व लघु आहे आणि अध्यासत्वसामान्याचें ज्ञान झाल्यावांचून जन्याध्यासत्वरूप विशेषाचें होणार नाही, म्हणून जन्याध्यासत्वापेक्षां नुसतें अध्यसत्व प्रथमतः उपस्थित होतें हें सर्व खरें, परंतु शुद्ध अध्यासत्व दोषनिरूपितजन्यतेचें तन्त्र म्ह० प्रयोजक मानता येत नाही. कारण, दोषहि दृश्य असल्यानें अध्यस्तच मानायला पाहिजे. अर्थात् दोषाध्यासाकरितां दुसरा दोष आणि द्वितीयदोषाध्यासाकरितां तृतीय दोष अशा रितीनें अनवस्थापत्ति येईल. (७७) ज्ञाननित्यत्ववादाप्रमाणें पाहतां जन्यज्ञानत्व शरीरनिरूपितजन्यता-

ज्ञानत्वस्य न शरीरजन्यतावच्छेदकत्वम्, न वा गुणजन्यत्वस्य प्रामाण्यप्रयोजकत्वम्, बाधकबलात्, (७८) तद्वत् जन्याध्यासं प्रत्येव दोषादीनां कारणत्वम्। गुणाजन्यत्वेऽप्यबाधितविषयतया नित्यज्ञानप्रामाण्यवत् दोषाजन्यत्वेऽपि बाधितविषयतयाऽनाद्यध्यासस्याप्यप्रामाण्योपपत्तिः। (७९) बाधितविषयत्वेऽपि न दोषजन्यत्वमवच्छेदकम्, दोषजन्यत्वेऽप्यवच्छेदकान्तरान्वेषणेऽनवस्थापातात्, (८०) बाधितविषयत्वस्य दोषाजन्यवृत्तित्वेऽपि दोषजन्यत्वस्य तद्व्याप्यत्वोपपत्तेः। (८१) अत एव शबरस्वामिना– 'यस्य दुष्टं करणं यत्र च मिथ्येति प्रत्ययः स एवासमीचीनः, नान्यः' (मी. सू. १।१।५।५) इति वदता दुष्टकरणजन्यत्वमन्तरेणापि अर्थान्यथात्वमप्रामाण्यप्रयोजकमुक्तम्। (८२) अविद्या-

---

वच्छेदक मानता येतें पण शुद्धज्ञानत्व शरीरनिरूपितजन्यतेचें अवच्छेदक मानता येत नाही. नित्यज्ञानावर ज्ञानत्व आहे पण शरीरनिरूपितजन्यता नाही. म्हणून ज्ञानत्व हें जन्यतेहून अतिरिक्तवृत्ति असल्यानें स्वन्यूनवृत्तिजन्यतेचें अवच्छेदक होत नाही. 'अनतिरिक्तवृत्तेरवच्छेदकत्वम्' असा सिद्धान्त आहे. तसेंच त्याच मतानें गुणजन्यत्वाला प्रामाण्याचें प्रयोजकत्व मानता येत नाही. नित्यज्ञानाला प्रामाण्य असतेंच, पण नित्यज्ञान गुणजन्य नसतें. ज्ञाननित्यत्व प्रमाणसिद्ध असल्यामुळें ज्ञाननित्यत्वसाधक प्रमाण ज्ञाननित्यत्वाशीं विरुद्ध असलेलें ज्ञानाचें शरीरजन्यत्व आणि प्रामाण्याचें गुणजन्यत्व यांचें बाधक आहे. त्या बाधकाच्या बलानेंच ज्ञानत्वाला शरीरजन्यतावच्छेदकत्व आणि गुणजन्यत्वाला प्रामाण्यप्रयोजकत्व मानता येत नाही. (७८) याचप्रमाणें दोष अध्यासत्वावच्छिन्नाचें कारण नसून जन्याध्यासत्वावच्छिन्नाचेंच कारण मानता येईल. नित्यज्ञानाला गुणजन्यत्व नसलें तरी अबाधितविषयत्वामुळें जसें प्रामाण्य जमतें तसें अनादि अविद्येचा अनादि अध्यास दोषजन्य नसला तरी त्याचा विषय अविद्या ब्रह्मज्ञानानें बाधित होत असल्यामुळें अनादि अध्यासाला अप्रामाण्य जमतें. म्हणजे जसें प्रामाण्य क्वचित् गुणजन्यत्वामुळें असतें आणि क्वचित् अबाधितविषयत्वामुळें असतें तसें अप्रामाण्य क्वचित् दोषजन्यत्वामुळें असतें आणि क्वचित् बाधितविषयत्वामुळेंहि असतें. अविद्याध्यासाला अप्रामाण्य बाधितविषयत्वामुळें आहे. (७९) शंका— पण बाधितविषयत्वाचें अवच्छेदक दोषजन्यत्वच मानलें पाहिजे. कारण, 'यद्बाधितविषयं तत् दोषजन्यम्, यत् दोषजन्यं तत् बाधितविषयम्' अशी समव्याप्ति असल्यामुळें बाधितविषयत्वाच्या अपेक्षेनें दोषजन्यत्वाला अन्यूनानतिरिक्तवृत्तित्व आहे. अर्थात् अविद्याध्यासाला दोषजन्यत्व मानण्याची आपत्ति आली. वादी— नाही. बाधितविषयतेचें अवच्छेदक दोषजन्यत्व नाही. कारण, पुन्हां दोषजन्यत्वाकरितां दुसऱ्या अवच्छेदकाला हुडकीत बसावें लागेल. आणि मग दोषजन्यतावच्छेदकाचें तिसरें अवच्छेदक, त्याचें चवथें अवच्छेदक असा अनवस्थापात येईल. (८०) आतां बाधितविषयत्व आणि दोषजन्यत्व हीं दोन अप्रामाण्याचीं स्वतंत्र कारणें असल्यानें जें ज्ञान दोषजन्य नसेल, तें बाधितविषय असूं शकेल. म्हणून बाधितविषयत्व जरी दोषाजन्यवृत्ति असलें तरी दोषजन्यत्व बाधितविषयत्वाचें व्याप्य होऊं शकेल. कारण, दोषजन्यत्व हें बाधितविषयत्वाचें प्रयोजक आहे. जें दोषजन्य तें बाधितविषय, जसें शुक्तिरजतज्ञान. पण जें बाधितविषय तें दोषजन्य असतेंच असें नाही, जसा अविद्याध्यास. (८१) म्हणूनच शबरस्वामींनीं अप्रामाण्याचें प्रयोजक दुष्टकरणजन्यत्व हें एक सांगून त्या खेरीज अर्थान्यथात्व म्ह० मिथ्यात्व हें दुसरें प्रयोजक सांगितलें आहे. त्यांचें वाक्य असें– "यस्य च दुष्टं करणं, यत्र च 'मिथ्या' इति प्रत्ययः स एव असमीचीनो नान्यः". यस्य म्ह० ज्या ज्ञानाचें करण दुष्ट म्ह० दोषयुक्त असेल त्या ज्ञानाला असमीचीन म्ह० अप्रमा म्हणावें, किंवा ज्या ज्ञानाविषयीं 'हें ज्ञान मिथ्या म्ह० बाधितविषय आहे' असा प्रत्यय येत असेल त्या ज्ञानाला अप्रमा म्हणावें. 'इति वदता शबरस्वामिना दुष्टकरण ..... उक्तम्' असा अन्वय. (८२) अविद्याध्यास म्ह० अविद्याप्रतीति साक्षिचैतन्यरूप असते, आणि साक्षिचैतन्य जन्यच नसल्यानें त्याला अविद्याजन्यत्व आम्हीं मानीत नाही. एवंच अविद्येला स्वविषयधीहेतुत्व नसल्यानें प्रतीतिमात्र-

ध्यासरूपस्य साक्षिचैतन्यस्याविद्याजन्यत्वानभ्युपगमात् न प्रतीतिमात्रशरीरत्वव्याघातः । (८३) 'अहमज्ञः' इत्याद्यभिलापकारणीभूतवृत्तिरूपाध्यासं प्रति त्वविद्यायाः कारणत्वमस्त्येव, घटादीनामिव स्वप्रत्यक्षं प्रति । (८४) वह्निविशिष्टधियोस्तु बाधकाभावात् सामान्येनैव धूमप्रवृत्ती प्रति हेतुतेति न पूर्वोक्तदोषापातः । (८५) ननु- अविद्याध्यासस्यानादित्वेन दोषाद्यनपेक्षावदधिष्ठानानपेक्षाऽपि स्यात्- (८६) इति चेत्, न, जनकत्वेनाधिष्ठानानपेक्षायामप्याश्रयत्वेन तदपेक्षानियमात् परममहत्त्वादेराश्रयापेक्षावत्, अध्यासस्य साधिष्ठानकत्वनियमेनात्रापि परतन्त्रत्वस्य समत्वात्, (८७) भास्यस्याविद्याध्यासस्य भासकतयाऽप्यधिष्ठानापेक्षणाच्च । (८८) अविद्यावच्छिन्नचैतन्यस्याविद्यादिसकलद्वैतद्रष्टृत्वात् तस्यैव चान्तःकरणावच्छेदेन प्रमातृत्वात् भ्रमप्रमयोः सामानाधिकरण्योपपत्तेर्भ्रमस्य समानाधिकरणप्रमानिवर्त्यत्वमुपपद्यते । (८९) ननु देहेन्द्रियादिकं विना कथमन्तःकरणाध्यासः ? (९०) काऽत्रानुपपत्तिः ? अधिष्ठानापरोक्षत्वं हि अपरोक्षभ्रमे कारणम् । तत् यत्राधिष्ठानं स्वतो

शरीरत्व जमतें. व्याघात म्ह० विरोध नाही. (८३) आतां 'मी अज्ञ आहे' असा जो अभिलाप म्ह० शब्दप्रयोग त्याला कारणीभूत जी वृत्ति तिच्या रूपानें असणाऱ्या अविद्याविषयक अध्यासाचें कारण अविद्या असतेच. कारण, वृत्ति जन्य असल्यामुळें अविद्येला तत्पूर्ववृत्तित्व जमतें. घटादिकांना जसें स्वप्रत्यक्षाचें कारणत्व असतें तसें वृत्तिरूप अध्यासाचें कारणत्व विषयरूप अविद्येला असतेंच. (८४) गुणजन्यत्व प्रामाण्यप्रयोजक मानण्याला बाधक आहे, किंवा दोषजन्यत्व अध्यासत्वावच्छिन्नाचें कारण मानण्याला बाधक आहे, त्याप्रमाणें वह्नीला धूमकारणत्व मानण्याला बाधक नाही. म्हणून धूमाचें कारण वह्नि असतो म्ह० धूमत्वावच्छिन्नाचें कारण वह्नित्वावच्छिन्न असतें. तसेंच विशिष्टज्ञानाला प्रवृत्तिसामान्याचें कारणत्व मानण्याला बाधक नाही. म्हणून प्रवृत्तिसामान्याचें कारण विशिष्टज्ञान असतें. म्हणून अख्यातिवादप्रसंग आणि अनुमानमात्रोच्छेदप्रसंग हे दोष येत नाहीत.

(८५) प्रतिवादी-- अविद्याध्यास अनादि असल्यामुळें जशी त्याला दोष-संस्कारांची अपेक्षा नसते तशी अधिष्ठानाची सुद्धां अपेक्षा नसेल ना ? (८६) वादी-- होय. अविद्याध्यासाला जनकत्वानें अधिष्ठानाची अपेक्षा नसतेच, परंतु आश्रयत्वानें अधिष्ठानाची अपेक्षा नियत आहे. अविद्याध्यासाला जनक नको, पण आश्रय अवश्य पाहिजे. परममहत्व किंवा पारिभाण्डल्य यांना कारणाची अपेक्षा नसली तरी आकाशादि आश्रयाची अपेक्षा असते, तद्वत्. कारण, 'योऽध्यासः स साधिष्ठानकः' असा नियम म्ह० व्याप्ति आहे म्हणून परममहत्त्वाप्रमाणें अविद्याध्यासालाहि परतन्त्रत्व समानच आहे. (८७) भास्याला भासकाची अपेक्षा असते. अविद्याध्यासहि भास्य आहे. म्हणून त्याला भासकत्वानेंहि अधिष्ठानाची अपेक्षा असते असेंहि समजावें. (८८) शंका-- तर मग बाध्यभूत भास्य अविद्याध्यासाचा आश्रय भासक अधिष्ठान आणि बाधक प्रमेचा आश्रय प्रमाता अशी बाध्यबाधकांच्या वैयधिकरण्याची आपत्ति आली. वादी-- तशी आपत्ति येत नाही. अविद्यावच्छिन्न जें साक्षिचैतन्य तेंच अविद्या आणि अविद्याकार्य अशा सगळ्या द्वैताचा द्रष्टा असतें. आणि तेंच चैतन्य अन्तःकरणावच्छेदानें प्रमाता असतें म्ह० एकच चैतन्य भ्रमाधिकरण आणि प्रमाधिकरण असतें. म्हणून भ्रम आणि प्रमा यांचे तदधिकरणाधिकरणकत्वरूप सामानाधिकरण्य उपपन्न होतें. म्हणून भ्रमाला स्वसमानाधिकरणप्रमानिवर्त्यत्व उपपन्न होतें.

(८९) प्रतिवादी-- देह, इन्द्रियें, प्राण यांच्यावांचून अन्तःकरणाचा अध्यास कसा होईल ? रजतादिकाच्या अध्यासाला देहादिकांची अपेक्षा असते. आणि अन्तःकरणाध्यास तरी अध्यासच आहे. (९०) वादी-- देहादिकांवांचून अन्तःकरणाध्यास मानण्याला अनुपपत्ति काय आहे बुवा ? अधिष्ठान अपरोक्ष असेल तर अपरोक्ष भ्रम उत्पन्न होतो. अपरोक्षभ्रमाचें कारण अधिष्ठानाचें अपरोक्षत्व असतें. आतां ज्या ठिकाणीं तें अधिष्ठान स्वतः अपरोक्ष नसेल, उदा० शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्य आवृत असल्यानें परोक्ष असतें, अपरोक्ष नसतें, त्या ठिकाणीं चैतन्याला अपरोक्षत्व येण्याकरितां देहेन्द्रियादिकांची अपेक्षा असते. कारण, इन्द्रियद्वारा वृत्तिनिर्गम झाल्यानें

नापरोक्षम्, यथा शुक्त्याद्यवच्छिन्नचैतन्यम्, तत्र तदपरोक्षतार्थं देहेन्द्रियाद्यपेक्षा। (९१) प्रकृते चाविद्यावच्छिन्नं चैतन्यमधिष्ठानम्, तत्र चैतन्यस्य स्वप्रकाशत्वेनाविद्यायाश्च तदध्यस्तत्वेन तेनैव साक्षिणा अपरोक्षत्वात् कुत्र देहेन्द्रियाद्यपेक्षा? (९२) अथैवं प्रलये देहेन्द्रियाद्यभावेऽप्यज्ञान-सद्भावेनान्तःकरणाध्यासप्रसङ्गः, (९३) न, तदा देहेन्द्रियादिसर्जनविलम्बहेतुनैव तद्विलम्बसंभवात्, अन्यथा तदा देहेन्द्रियादिकमपि कुतो नोत्पद्येत? (९४) न च–दोषादीनामध्यस्तत्वेन तदभावस्य तात्त्विकत्वात् अतात्त्विकेन तात्त्विककार्यप्रतिबन्धस्यायुक्तत्वात् बौद्धेन दुष्टतया कल्पितस्य वेदजन्य-ज्ञानस्येव कल्पितदोषजन्यस्य द्वैतविज्ञानस्य प्रामाण्यापात इति–वाच्यम्; (९५) बौद्धकल्पितस्य प्रातिभासिकदोषस्य व्यावहारिकवेदापेक्षया न्यूनसत्ताकत्वेन तदप्रामाण्याप्रयोजकत्वेऽपि (९६) अविद्याख्यदोषद्वैतप्रपञ्चयोः समसत्ताकत्वेन कार्यकारणभावनियमेन च कारणीभूताविद्याख्यदोषाभावे कार्यभूतद्वैतप्रपञ्चतद्विज्ञानयोरभावनियमेन नाविद्यामिथ्यात्वेन द्वैतज्ञानसत्यतापातः, कारणमिथ्यात्वे कार्यमिथ्यात्वस्याऽऽवश्यकत्वात्। (९७) ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वरूपव्यावहारिकत्वस्य बाध्याबाध्यसाधा-

---

त्याला अपरोक्षता येत असते. (९१) आतां प्रकृत अन्तःकरणाध्यासस्थळीं अविद्यावच्छिन्नचैतन्य अधिष्ठान असतें. त्यापैकीं चैतन्य स्वप्रकाश असल्यामुळें अपरोक्ष असतें आणि अविद्या त्या चैतन्यावर अध्यस्त असल्या-मुळें त्या साक्षिचैतन्यानें अपरोक्ष असते. मग देहेन्द्रिया-दिकांची अपेक्षा कोठें आहे? त्यांच्यावांचून अपरोक्ष-त्वाचें अडत नाही. (९२) शंका— जर अन्तःकरणा-ध्यासाला देहादिकांची अपेक्षा नसेल तर प्रलयकालीं देहेन्द्रियादिक नसतांना देखील अज्ञान असल्यामुळें अन्तःकरणाध्यास व्हायला पाहिजे अशी आपत्ति येते. (९३) वादी— छेः! आपत्ति येत नाही. प्रलयकालीं देहेन्द्रियादिकांच्या सृष्टीला विलंब लागण्याचें जें कारण भोगप्रदकर्माच्या उन्मुखतेचा अभाव इत्यादि, त्याच्या-मुळेंच अन्तःकरणाध्यासाला विलंब लागतो असें म्हणतां येतें. नाहीतर प्रलयकालीं देहेन्द्रियादिक सुद्धां कां उत्पन्न होऊं नये? तात्पर्य, देहादिकांवांचून अन्तःकरणा-ध्यासाचें अडत नाही.

(९४) प्रतिवादी— दोष, सादृश्य, संस्कार हे अध्यस्त असल्यामुळें त्यांचा अभाव तात्त्विक असला पाहिजे. म्हणून द्वैतविज्ञान जरी कल्पितदोषजन्य असलें तरी त्याला तात्त्विक प्रामाण्य मानावें लागेल. 'वेदजन्य-ज्ञान दुष्ट म्ह० दोषजन्य आहे' अशी जरी बौद्धांची कल्पना असली तरी जनकदोष वस्तुतः कल्पित असल्या-मुळें त्याला जसें तात्त्विक प्रामाण्य असतें तद्वत्. अता-त्त्विक अशा दोषादिकाच्या योगानें तात्त्विक कार्याचा म्ह० ज्याचें प्रामाण्य तात्त्विक आहे अशा द्वैतविज्ञा-नाचा प्रतिबंध अयोग्य आहे. त्यामुळें दोषच तात्त्विक-प्रामाण्याश्रयद्वैतविज्ञानाचा प्रतिबन्ध करतात असेंहि म्हणतां येणार नाही. (९५) वादी— द्वैतविज्ञानाला तात्त्विक प्रामाण्य मानावें लागत नाही. बौद्धांनीं वैदिक-ज्ञानाच्या कारणत्वानें वर कल्पिलेला दोष प्रातिभासिक आहे आणि वेद किंवा वेदजन्यज्ञान व्यावहारिक आहे. व्यावहारिक अशा वेदाच्या सत्तेपेक्षां बौद्धकल्पित दोषाची सत्ता न्यून आहे. म्हणून तो दोष वेदादिकाच्या अप्रामाण्याचा प्रयोजक नसतो. म्हणून तुमचा दृष्टान्त ठीक आहे. (९६) परंतु अविद्यारूप दोष आणि द्वैतप्रपंच हे समसत्ताक आहेत आणि अविद्या आणि प्रपंच यांच्यामधें कार्यकारणभाव नियत आहे. त्यामुळें कारणीभूत अविद्यारूप दोष नसेल तर कार्यभूत द्वैतप्रपंच आणि द्वैतप्रपंचाचें ज्ञान यांचा अभावहि निश्चित असणारच असा व्यतिरेक निश्चित आहे. म्हणून अविद्या मिथ्या असल्यानें द्वैतज्ञान सत्य मान-ण्याची आपत्ति येत नाही. अविद्यारूप कारण मिथ्या म्ह० ज्ञाननिवर्त्य असल्यानें अविद्याप्रयुक्त द्वैतरूप कार्याचें मिथ्यात्व म्ह० अविद्यानिवृत्तिद्वारा ज्ञान-निवर्त्यत्व आवश्यकच आहे. (९७) शंका— अविद्या-दोष आणि द्वैतप्रपञ्च यांना समसत्ताकत्व जमत नाही. ब्रह्मज्ञानबाध्यत्वरूप व्यावहारिकत्व ही अविद्येची सत्ता. ती प्रपञ्चाच्या ठिकाणीं सिद्ध व्हावयाची तर आधीं प्रपञ्चाचें मिथ्यात्व सिद्ध व्हावयास पाहिजे. कारण, मिथ्यात्वसिद्धीवांचून उक्तव्यावहारिकत्व सिद्ध होऊं शकत नाही. आणि मिथ्यात्व तर समसत्ताकदोष-

रणस्य मिथ्यात्वसिद्ध्यनपेक्षत्वात् न सत्त्वविभागासिद्धिः । (९८) ननु- दोषादीनां रूप्यादिभ्रमहेतूनां पारमार्थिकसत्त्वमौत्सर्गिकप्रामाण्येन सिद्धमिति परमार्थसतामेव तेषां हेतुत्वम् - (९९) इति चेत् , न, व्यावहारिकप्रामाण्यस्य साक्षिणा ग्रहणेऽपि त्रिकालाबाध्यत्वरूपतात्त्विकप्रामाण्यं न केनापि गृह्यत इति प्रत्यक्षबाधोद्धारे प्रागेवाभिहितत्वात् । (१००) न च- रूप्याद्यध्यासे दोषादीनामधिष्ठानसमसत्ताकत्वं दृष्टमिति इहापि तथेति- वाच्यम् , (१०१) साधर्म्यसमजात्युत्तरत्वात् , (१०२) वस्तुतस्तु सर्वत्र चैतन्यस्यैवाधिष्ठानत्वेन कुत्रापि दोषादीनामधिष्ठानसमसत्ताकत्वाभावात् । (१०३) न च- बाधकज्ञानं सत्यमेव वक्तव्यम् , अन्यथा बाधपरम्परया अनवस्थापत्तेरिति- वाच्यम् , (१०४) वेदान्तवाक्यजन्यचरमचित्तवृत्तेः कतकरजोन्यायेन स्वपरबाधकतयाऽनवस्थाया अभावात् ,

---

जन्यत्वावांचून सिद्ध होत नाही. त्यामुळें अन्योन्याश्रय येतो. वादी-- अन्योन्याश्रय येत नाही. ब्रह्मज्ञानेतराबाध्यत्वरूप व्यावहारिकत्व बाध्य आकाशादि प्रपञ्च आणि अबाध्य ब्रह्म या दोघांना साधारण म्ह० समान असल्यामुळें तें सिद्ध होण्यासाठीं आधीं प्रपञ्च मिथ्यात्वाची अपेक्षा नाही. त्यामुळें उक्तव्यावहारिकत्वरूप समसत्ताकत्व प्रपञ्चमिथ्यात्वावांचूनच सिद्ध होत असल्यामुळें अन्योन्याश्रय नाही. उक्त मिथ्यात्वसिद्धिनिरपेक्ष व्यावहारिकत्वाचा निश्चय झाल्यानंतर 'द्वैत जर मिथ्या नसतें तर तें स्वसमानसत्ताक अशा अविद्येनें प्रयुक्तहि नसतें' या तर्कानें प्रपंचाचें मिथ्यात्व सिद्ध होतें. तसें मिथ्यात्व सिद्ध झाल्यानंतर ब्रह्मज्ञानबाध्यत्वरूप व्यावहारिकत्व घेऊन सत्त्वविभाग म्ह० सत्तात्रैविध्यहि उपपन्न होतें.

(९८) प्रतिवादी-- शुक्तिरजतादिकांच्या भ्रमाला कारणीभूत जे दोषादिक त्यांच्या ज्ञानाला प्रामाण्य उत्सर्गतःच येतें. स्वतःप्रामाण्यवादींच्या मतें प्रामाण्य औत्सर्गिक असतें. त्यामुळें दोषादिकांचें पारमार्थिकसत्यत्वच सिद्ध होतें. म्हणून परमार्थसत्य अशाच त्यांना भ्रमहेतुत्व असलें पाहिजे. (९९) वादी-- दोषादिज्ञानांचें व्यावहारिकप्रामाण्य साक्षीला कळतें, परंतु त्रिकालाबाध्यत्वरूप म्ह० त्रिकालाबाध्यविषयकत्वरूप तात्त्विकप्रामाण्य कोणालाच कळत नाही. ही गोष्ट आम्हीं प्रत्यक्षबाधोद्धारप्रकरणामध्यें पूर्वीं सांगितली आहे. म्हणून दोषादिकांना पारमार्थिकसत्यत्व सिद्ध होत नाही.

(१००) प्रतिवादी-- शुक्तिरजतादिकांच्या अध्यासामध्यें दोषादिक अधिष्ठानाशीं समसत्ताक असतात असें प्रसिद्धच आहे. तर मग प्रपंचाध्यासामध्येंहि अधिष्ठानसमसत्ताकत्व अर्थात् पारमार्थिकत्वच दोषादिकांना असलें पाहिजे.

(१०१) वादी-- इति न च वाच्यम् . कारण, हें विधान साधर्म्यसमा नांवाचें जात्युत्तर आहे. तो दोष आहे. जेथें प्रतिवादी केवळ साधर्म्याच्या आश्रयानें तर्कशून्य हेतु देत असेल तेथें साधर्म्यसमा जाति होते. 'शब्दः अनित्यः , जन्यत्वात् , घटादिवत्' असा वादीचा प्रयोग. 'शब्दः नित्यः , स्पर्शशून्यत्वात् , आत्मादिवत्' असा प्रतिवादीचा प्रयोग. याठिकाणीं आत्मादि आणि शब्द यांच्या 'स्पर्शशून्यत्व' या साधर्म्याच्या बळावर अनुकूलतर्क नसतांना प्रतिवादी शब्दनित्यत्व साधूं पहात आहे. म्हणून प्रतिवादीचा प्रयोग साधर्म्यसमजातिरूप आहे. प्रकृतामध्येंहि प्रतिवादी अनुकूलतर्क नसतांना केवळ 'दोषत्व' इत्यादिसाधर्म्याच्या बळावर दोषादिकांना अधिष्ठानसमसत्ताकत्व साधूं पहात असल्यामुळें त्याचें वाक्य साधर्म्यसमजात्युत्तर आहे. (१०२) शिवाय, दृष्टान्तहि संप्रतिपन्न नाही. कारण , कोणत्याहि भ्रमाचें अधिष्ठान चैतन्यच असल्यामुळें वस्तुतः अधिष्ठानसमसत्ताकत्व दोषादिकांना कोठेंच नसतें.

(१०३) प्रतिवादी-- निदान बाधकज्ञान तरी सत्यच मानलें पाहिजे कीं नाही ? बाधकज्ञान देखील जर असत्य असेल तर बाधाचाहि बाध मानावा लागेल आणि अशी बाधपरंपराच मानावी लागल्यानें अनवस्था प्रसक्त होईल. (१०४) वादी-- वेदान्तमहावाक्यजन्य जी चित्ताची चरमवृत्ति ती कतकरजोन्यायानें इतराची बाधक असते तशी स्वतःची पण बाधक असते. म्हणून अनवस्था येत नाही. कतक म्ह० निवळीची बी. सांगली-मिरजेच्या खालीं कृष्णेचें पाणी पावसाळ्यामध्यें कित्येक दिवस निवळत नाही. म्हणून

दृश्यत्वमात्रेण युगपत्कृत्स्नबाधसंभवात् । (१०५) न हि 'गुहायां न शब्दः' इति शब्दः स्वं न निषेधति, अन्यथा स्वस्य स्वेनानिषेधे तत्राप्यनवस्थापत्तिः, शब्दमात्रनिषेधानुभवविरोधश्च । (१०६) यद्यपि बाधकज्ञानं वृत्त्युपरक्तचैतन्यरूपं स्वतः सत्यमेव, तथापि तदवच्छेदिकाया वृत्तेर्दृश्यत्वेन मिथ्यात्वात् बाधोपपत्तिः । (१०७) ननु- बन्धस्यात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूपमिथ्यात्वे तदभावार्थं यत्नो न स्यात्, अत्यन्ताभावस्यासाध्यत्वात् । अत एव न तत्प्रतीत्यभावार्थमपि यत्नः, तस्या अपि मिथ्यात्वात्, (१०८) अन्यथा मोक्षेऽपि बन्धप्रतीत्या तद्दशायामपि प्रातिभासिकबन्धापातात् । (१०९) अथ पारमार्थिकत्वाकारेण मिथ्यात्वम्, स्वरूपेण तु निवृत्तिरेव, (११०) न, तस्याः स्वरूपाबाधेनाप्युपपत्तेः- (१११) इति चेत्, न; सत्यस्य ब्रह्मणो निवृत्त्यदर्शनेन

निवळीच्या बिया कुटून त्यांचें चूर्ण गढूळ पाण्यामधें घालतात. थोडया वेळानें सगळी माती आणि स्वतः निवळीचें चूर्ण दोन्ही तळाशीं बसतात. ही पद्धत म्ह० कतकरजोन्याय. कतकरज स्वपरनिवर्तक असतें. तसेंच प्रपंचहि दृश्य आणि चरमवृत्ति पण दृश्य म्हणून सगळयाचा म्ह० प्रपंच आणि वृत्ति दोघांचाहि बाध एकदमच संभवतो म्हणून अनवस्था नाही. (१०५) उदाहरणार्थ— गुहेच्या द्वाराशीं उभा असलेला मनुष्य 'गुहायां न शब्दः' 'गुहेमधें आवाज मुळींच नाही' असें म्हणाला. तर हें विधान जसें इतर शब्दांचा निषेध करतें तसा 'गुहायां न शब्दः' या शब्दाचाहि निषेध करतेंच. 'गुहायां न शब्दः' हा शब्द स्वतःचा निषेध करीत नाही असें नाही. स्वतःचा निषेध करीत नसेल तर 'गुहायां न शब्दः' या शब्दाच्या निषेधाकरितां दुसरा शब्द आणि दुसऱ्याचा निषेध करण्याकरितां तिसरा शब्द अशी तेथेंहि अनवस्था प्रसक्त होईल. शिवाय, 'गुहायां न शब्दः' या निषेधावरून शब्दत्वावच्छिन्नाच्या निषेधाचा जो अनुभव येत असतो त्याच्याशीं विरोध देखील येईल. (१०६) आतां जरी भ्रमाचें बाधकज्ञान वृत्तीनें उपरक्त जें चैतन्य तद्रूपच असतें म्हणून तें स्वतः सत्यच असतें, तरीपण चैतन्यावच्छेदक वृत्ति दृश्य असल्यानें मिथ्या असते म्हणून बाधकज्ञानाचा बाध होण्याला अडचण नाही.

(१०७) प्रतिवादी— आतां पांचवा तर्क—बन्धाला अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप म्ह० स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्व असेल तर बन्धाच्या अभावाच्या उद्देशानें प्रयत्न संभवणार नाही. कारण, अभावशब्दानें निवृत्ति म्ह० नाश गृहीत धरला तर मिथ्यापदार्थ तुच्छ असल्यामुळें आणि तुच्छाचा नाश संभवत नसल्यामुळें नाशासाठीं प्रयत्न संभवत नाही. आतां अत्यन्ताभाव असा अर्थ गृहीत धरला तर अत्यन्ताभाव साध्य म्ह० असिद्ध नसल्यामुळें त्याच्याकरितांहि प्रयत्न संभवत नाही. अत्यन्ताभाव असिद्ध असेल तर वर सांगितलेलें मिथ्यात्वच संभवणार नाही. याच कारणामुळें म्ह० नाश संभवत नाही आणि अत्यन्ताभाव साध्य नसतो म्हणून बन्धप्रतीतीच्या अभावाकरितांहि यत्न संभवत नाही. (१०८) आतां बन्धाच्या अथवा बन्धप्रतीतीच्या सिद्ध असलेल्या अत्यन्ताभावाला यथाकथंचित् साध्यत्व मानलें तर बन्धदशेमधें अत्यन्ताभाव असूनहि जशी बन्धप्रतीति असते तशी ती मोक्षदशेमधेंहि मानावी लागेल आणि त्यामुळें प्रातिभासिकबन्धहि मोक्षदशेंत मानण्याचा प्रसंग येईल. (१०९) शंका— बन्ध आणि बन्धप्रतीति पारमार्थिकत्वाकारानें मिथ्या आहेत म्ह० 'पारमार्थिकत्वावच्छिन्नं स्वसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम्' असें त्यांचें मिथ्यात्व आहे. स्वरूपानें ते मिथ्या नाहीत. म्हणून स्वरूपानें त्यांची निवृत्ति संभवते आणि निवृत्तीसाठीं यत्नहि संभवतो. (११०) प्रतिवादी— ही शंका बरोबर नाही. कारण, स्वरूपानें मिथ्यात्व नसल्यामुळें स्वरूपानें बाध न होतांच निवृत्ति मानावी लागेल आणि त्यामुळें बन्धाचें सत्यत्व आपोआपच सिद्ध होईल. (१११) वादी— ब्रह्म सत्य असल्यानें त्याची निवृत्ति होत नाही. म्हणून बंधाला जर स्वरूपतः मिथ्यात्व नसेल म्ह० सत्यत्व असेल तर त्याचीहि निवृत्ति जमणार नाही. म्हणून बंधाचें मिथ्यात्व

स्वरूपतो मिथ्यात्वाभावे निवृत्त्ययोगात् मिथ्यात्वं निवृत्त्यनुकूलमेव । (११२) न च तदर्थं प्रवृत्त्यनुपपत्तिः, (११३) अधिष्ठानसाक्षात्कारानन्तरं तथैव, ततः पूर्वं तु कण्ठगतविस्मृतचामीकरप्राप्तय इव भ्रमबाधकज्ञानोत्पत्तये प्रवृत्त्युपपत्तेः । अत्यन्ताभावाधिकरणे च प्रतियोगिवत्तन्निवृत्तिरप्युपपादितैव । (११४) न च- त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगिनि तुच्छे निवृत्तिर्न दृष्टेति कथं तादृशि प्रपञ्चे सा स्यादिति- वाच्यम्, यथाकथंचित् सजातीयेऽदर्शनस्याप्रयोजकत्वात् । (११५) अन्यथा अनुत्पन्ने निवृत्तिर्न दृष्टेति प्रागभावोऽपि न निवर्तेत । (११६) तस्मात् स्वभावविशेष एव तुच्छनित्यविलक्षणो निवृत्तिप्रयोजक इति वाच्यम् । (११७) सा च निवृत्तिरधिकरणस्वरूपेति पक्षे घटनाशार्थं मुद्गरपातादाविव मननादौ प्रवृत्तिरूहनीया । (११८) अतिरिक्तेति पक्षे त्वनिर्वचनीया पञ्चमप्रकारा चरमवृत्तिरूपा वा सा सर्वथा जन्यैवेति न काऽप्यनुपपत्तिः । (११९) ननु- बन्धस्य ब्रह्मण्यध्यस्तत्वे

निवृत्तीला अनुकूलच आहे. (११२) शंका— बंध जर मिथ्या असेल तर त्याची निवृत्ति करण्याकरितां कोणी प्रवृत्त होणार नाही. स्वप्नांतील पदार्थांची निवृत्ति करण्याकरितां खटपट करावी लागत नसते. (११३) वादी— खरें आहे. अधिष्ठानाचा साक्षात्कार झाल्यानंतर बंधाच्या निवृत्तीकरितां खटपट करायला नको हें खरें आहे, परंतु साक्षात्कार होण्यापूर्वी बंधभ्रमाचा बाध करणारें जें साक्षात्कारात्मक ज्ञान तें उत्पन्न होण्याकरितां खटपट केलीच पाहिजे. सोन्याचा ताईत गळ्यांतच होता, 'पण विस्मरणानें हरवला असें वाटलें. तर मग तो ताईत सांपडण्याकरितां खटपट करावी लागतेच कीं ! गळ्यांतच आहे हें कळल्यावर मात्र खटपट करावी लागत नाही. शंका— पण अत्यन्ताभावाच्या अधिकरणावर प्रतियोगीची निवृत्ति कशी राहणार ? वादी— अत्यन्ताभावाच्या अधिकरणावर जसा त्याचा प्रतियोगी राहतो तशी प्रतियोगीची निवृत्तिहि राहते यामुद्याचें उपपादन पूर्वी केलें आहेच. (११४) शंका— शशशृंगादि तुच्छ त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगि असतें. त्याची निवृत्ति झालेली दिसत नाही. मग प्रपंच देखील जर त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगी आहे तर त्याची तरी निवृत्ति कशी होणार ? वादी— तुच्छाचा दृष्टान्त प्रपंचाला जमत नाही. त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वामुळें कसेंबसें तुच्छ प्रपंचाशीं सजातीय म्हणतां येईल. पण असल्या सजातीय तुच्छाची निवृत्ति न दिसणें हें कांही प्रपंचाच्या निवृत्तीच्या असंभवाचें प्रयोजक होणार नाही. (११५) यथाकथंचित् सजातीयाच्या ठिकाणीं अदर्शन हें प्रयोजक मानलें तर ज्याची उत्पत्ति नसते त्याची निवृत्ति दिसत नसते म्हणून उत्पन्न न होणाऱ्या प्रागभावाची पण निवृत्ति मानतां येणार नाही. (११६) म्हणून तुच्छ किंवा नित्य यांच्याहून विलक्षण म्ह० त्यांना न जुळणारें असें कांही तरी प्रपंचाच्या निवृत्तीचें प्रयोजक मानलें पाहिजे. हें प्रयोजक स्वभावविशेष होय. तुच्छाचा किंवा नित्याचा स्वभाव निवृत्तीला अनुकूल नाही. प्रपंचाचा स्वभाव निवृत्त्यनुकूल आहे असेंच धरलें पाहिजे. (११७) आतां ही प्रपंचाची किंवा अविद्येची निवृत्ति अधिकरणस्वरूप असते असा पक्ष धरला तर घटनाशाकरितां म्ह० घटाच्या खापऱ्या बनविण्याकरितां जशी घटावर दांडकें हाणण्याकडे प्रवृत्ति होत असते तशी बंधाचा नाश करण्याकरितां श्रवणमननांकडे प्रवृत्ति होईल अशी कल्पना करावी. (११८) आतां जर बंधनिवृत्ति अधिकरणाहून अतिरिक्त असते असा पक्ष धरला तर ती बंधनिवृत्ति अनिर्वचनीय आहे असें धरावें. आतां जर तत्त्वज्ञानोत्तरभावी बन्धनिवृत्ति तत्त्वज्ञाननाश्य नसल्यामुळें तिला अनिर्वचनीयत्व संभवत नाही असा पक्ष धरला तर ती बंधनिवृत्ति पांचव्या प्रकारची मानावी. अर्थात् ती ज्ञाननिवर्त्य नसेल, पण चैतन्यभास्य असल्यानें मिथ्या असणारच. आतां जर लाघवानुरोधानें ज्ञान म्हणजेच अज्ञाननाश, अज्ञानाचा नाश ज्ञानाहून निराळा नसतो असा पक्ष धरला तर बंधनिवृत्ति चरमवृत्तिरूपच धरावी. कोणताहि पक्ष धरला तरी बंधनिवृत्ति जन्य आहे यांत मुळींच संशय नाही. त्यामुळें तिच्यासाठीं प्रवृत्ति होण्यामध्यें कोणतीच अनुपपत्ति येत नाही.

(११९) प्रतिवादी— सहावा आणि सातवा तर्क- बंध जर ब्रह्मावर अध्यस्त असेल तर ब्रह्माच्या निदिध्यासनामुळें होणाऱ्या आणि श्रवणमननांच्या नियमा-

तन्निदिध्यासनसाध्यतत्साक्षात्कारनिवर्त्यत्वं श्रवणादिनियमादृष्टसापेक्षब्रह्मज्ञाननिवर्त्यत्वं च न स्यात् । (१२०) न हि देवतानिदिध्यासनसाध्यतत्साक्षात्कारनिवर्त्यं दुरितं तत्राध्यस्तम्, न वा दूरागमनादिनियमादृष्टसापेक्षसेतुदर्शननिवर्त्यं दुरितं तत्राध्यस्तम्– (१२१) इति चेत्, न, आत्माध्यस्तगौरत्वादेः शुक्त्याद्यध्यस्तरूप्यादेश्च तत्तत्साक्षात्कारनिवर्त्यत्वदर्शनेन प्रपञ्चस्यापि ब्रह्मण्यध्यस्ततया तत्साक्षात्कारनिवर्त्यत्वस्याऽऽवश्यकत्वात् । (१२२) न हि शुक्त्याद्यध्यस्तं रूप्यादि शुक्त्यादिज्ञानं विना निवर्तते । (१२३) देवतादर्शनादिना तु प्रायश्चित्तसमकक्ष्येण दुरितस्य कारणात्मनाऽवस्थानमात्रं क्रियते, न तु शुक्तिज्ञानेन रूप्यस्येव निवृत्तिः, (१२४) अधिष्ठानाज्ञानरूपोपादानकस्याऽऽरोपितस्य तन्निवृत्तिं विना निवृत्त्ययोगात् । अज्ञाननिवृत्तिश्चाधिष्ठानज्ञानादेवेत्युक्तं प्राक् ।

दृष्टाची ज्याला अपेक्षा असते अशा ब्रह्मज्ञानानें बंधाची निवृत्ति होणार नाही. 'व्रीहीनवहन्ति' हा विधि तांदळांवरील तूस काढून टाकण्याकरितां व्रीहींचें अवहनन म्ह० कांडणें हें व्यवहारानें पक्षे प्राप्त आहे पण नित्य प्राप्त नाही म्हणून नियमविधि आहे. अवहनन हें दृष्टार्थ आहे, पण नियमांशीं अदृष्ट मानावें लागतें. त्याप्रमाणें 'श्रोतव्यः' किंवा 'मन्तव्यः' हा विधि देखील नियमविधिच आहे. अर्थात् ब्रह्मज्ञानाला जशी श्रवणमननांची अपेक्षा आहे तशी नियमादृष्टाची पण अपेक्षा असते. नियमादृष्ट म्ह० वेदान्तश्रवणाच्या नियमापासून उत्पन्न होणारें अपूर्व म्ह० एक पुण्यविशेष. (१२०) देवताध्यानानें देवतेचा साक्षात्कार होतो आणि त्यामुळें पातकाचा नाश होतो, पण तें पातक कांही देवतेवर अध्यस्त नसतें. किंवा शंभर योजनांवरून पायीं प्रवास करणें आणि इतरहि आवश्यक ते नियम पाळणें हें केल्यामुळें जें अपूर्व उत्पन्न होतें त्याची ज्याला अपेक्षा आहे अशा सेतूच्या प्रत्यक्षदर्शनानें ब्रह्महत्येसारख्या पातकाचा नाश होतो, पण तें पातक सेतूवर अध्यस्त नसतें. तात्पर्य, जसें निदिध्यासनसाध्य देवतासाक्षात्कारनिवर्त्य दुरित देवतेवर अध्यस्त नसतें किंवा नियमादृष्टसापेक्ष सेतुसाक्षात्कारनिवर्त्य दुरित सेतूवर अध्यस्त नसतें तसा निदिध्यासनसाध्य आणि नियमादृष्टसापेक्ष अशा ब्रह्मसाक्षात्कारानें निवर्त्य असलेला बंध ब्रह्मावर अध्यस्त नसला पाहिजे. (१२१) वादी-- इति चेत् न, निदिध्यासनसाध्यत्व आणि नियमादृष्टसापेक्षत्व या साक्षात्कारविशेषणांचा विचार नंतर करूं. प्रथमतः असें पहावें कीं, 'गौरः अहम्' असा आत्म्यावर गोरेपणा अध्यस्त असतो आणि 'नाहं देहो न गौरः' अशा आत्मसाक्षात्कारानें निवृत्त होतो. 'इदं रजतम्' असा शुक्तीवर रजताचा अध्यास असतो आणि तें रजत शुक्तिसाक्षात्कारनिवर्त्य असतें ही गोष्ट दृष्टपूर्व आहे. यावरून 'यत् यत्राध्यस्तं तत् तत्साक्षात्कारनिवर्त्यम्' अशी निर्दोष व्याप्ति सिद्ध होते. म्हणून प्रपंचहि ब्रह्मावर अध्यस्त असल्यामुळें त्याला ब्रह्मसाक्षात्कारनिवर्त्यत्व अवश्य मानलें पाहिजे. (१२२) शुक्तीवर अध्यस्त जें रजत किंवा रज्जूवर अध्यस्त जो सर्प त्याची निवृत्ति शुक्ति किंवा रज्जु यांच्या ज्ञानावांचून होत नसते. तशीच ब्रह्माध्यस्त बंधाची निवृत्ति ब्रह्मसाक्षात्कारावांचून होणार नाही. (१२३) आतां देवता-सेतुसाक्षात्काराचें तुम्हीं उदाहरण दिलें, पण हा देवतादिसाक्षात्कार प्रायश्चित्ताशीं समकक्ष्य आहे म्ह० प्रायश्चित्तासारखा आहे. प्रायश्चित्त पापाची निवृत्ति म्ह० बाध करीत नसून त्या पापाला केवळ कारणरूपानें रहायला लावतें म्ह० त्याचा नाश करतें. शुक्तिज्ञान जसें शुक्तिरजताची निवृत्ति म्ह० बाध करतें तसा देवतादिसाक्षात्कार पातकाची निवृत्ति करीत नाही, केवळ नाश करतो. (१२४) कारण कीं, अधिष्ठानविषयक अज्ञान अध्यस्ताचें उपादानकारण असतें. अर्थात् उपादानभूत अज्ञानाची निवृत्ति म्ह० बाध झाल्यावांचून उपादेयभूत आरोपिताची म्ह० अध्यस्ताची निवृत्ति म्ह० बाध होणार नाही. आतां अधिष्ठानविषयक अज्ञानाची निवृत्ति अधिष्ठानविषयक ज्ञानानेंच होणार हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. तात्पर्य, ब्रह्मसाक्षात्कार आणि देवतादिसाक्षात्कार या दृष्टान्त-दार्ष्टान्तिकांमध्यें बाधकत्व आणि नाशकत्व असें वैषम्य आहे.

(१२५) श्रवणादिनियमादृष्टं च न मुक्तिं प्रति कारणम्, किंतु ब्रह्मापरोक्ष्यं प्रति । (१२६) ननु- अवघातसाध्यवैतुष्यान्यापूर्वस्येव श्रवणादिसाध्यापरोक्ष्यान्यमुक्तेरेव तत्साध्यत्वम्, (१२७) अन्यथा श्रवणनियमादृष्टसाध्ये साक्षात्कारे श्रवणनिरपेक्षस्योपायान्तरस्याप्रसक्त्या तत्प्रसक्त्यधीननियमविध्ययोगात् । (१२८) न च- परोक्षज्ञानं श्रवणात्, अपरोक्षं तु नियमादृष्टादिति- युक्तम्, (१२९) श्रवणादिविधौ परोक्षज्ञानप्रवाहरूपनिदिध्यासनसाध्यापरोक्षस्यैव दृशिनोद्देशात्, (१३०) त्वन्मते परोक्षज्ञाने कामनाया अयोगेन तस्योद्देश्यत्वायोगाच्च- (१३१) इति चेत्, न, तत्र क्रत्वर्थनियमापूर्वस्य परमापूर्वसाधकत्वेऽपि पुरुषार्थहिरण्यधारणादिनियमादृष्टस्य तदभाववत् श्रवणादि-

---

(१२५) आतां ब्रह्मसाक्षात्काराला श्रवणादिजन्य अपूर्वाची अपेक्षा असते असें तुम्हीं म्हणतां, पण श्रवणादिनियमजन्य अपूर्व मोक्षाचें कारण नाही, तर तें ब्रह्मसाक्षात्काराचें कारण आहे. तात्पर्य, निदिध्यासन आणि नियमादृष्ट साक्षात्कारोत्पादक आहेत, साक्षात्कारसंस्कारक किंवा साक्षात्कारसहकारी नाहीत, म्हणून प्रतिवाद्याच्या साक्षात्कारविशेषणांना मोक्षाचें म्ह० बन्धनिवृत्तीचें प्रयोजकत्व नाही. अपरोक्षस्य भावः आपरोक्ष्यम्, ब्रह्मणः आपरोक्ष्यं= ब्रह्मसाक्षात्कारः. (१२६) प्रतिवादी— हें आम्हांला पटत नाही. अवघाताचें साध्य जें वैतुष्य त्याहून भिन्न जें अपूर्व म्ह० उत्पत्त्यपूर्व म्ह० साङ्गप्रधानजन्य अपूर्व तें जसें अवघातनियमादृष्टाचें साध्य असतें तसें श्रवणादिकांचें साध्य जें ब्रह्माचें आपरोक्ष्य त्याच्याहून भिन्न जी मुक्ति तीच श्रवणादिनियमापूर्वाचें साध्य मानली पाहिजे. (१२७) मुक्तीला अपूर्वसाध्यत्व न मानल्यास श्रवणादिनियमजन्य अदृष्टापासून उत्पन्न होणाऱ्या म्ह० श्रवणसापेक्ष असें श्रवणनियमादृष्ट हें एक ज्याचें नियत कारण आहे, अर्थात् श्रवण ज्याचें अटळ कारण आहे अशा ब्रह्मसाक्षात्काराच्या बाबतींत श्रवणनिरपेक्ष म्ह० श्रवण नसतांना स्वतन्त्र असा इतर कोणताच उपाय प्राप्त नाही. उपायान्तराची प्राप्ति असल्यास श्रवणाची पक्षे अप्राप्ति आल्यामुळें नियमविधि सिद्ध होणार. पण उपायान्तर अप्राप्त असल्यामुळें आणि श्रवणाची नित्य प्राप्ति असल्यामुळें श्रवणादिकांचा विधि नियमविधि ठरणार नाही. (१२८) शंका— मुक्ति श्रवणापूर्वसाध्य न मानली तरी नियमविधित्वाची उपपत्ति लागते. केवळ श्रवणानें परोक्षज्ञान होईल आणि नियमापूर्वामुळें अपरोक्षज्ञान होईल. दृष्टांतामध्यें जसें वैतुष्यभिन्न अपूर्व तसें दार्ष्टान्तिकामध्यें परोक्षभिन्न अपरोक्ष. (१२९) प्रतिवादी— 'आत्मा वै अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः' या श्रवणादिविधीमधील 'द्रष्टव्यः' या दृश्धातूचा अर्थ अपरोक्षज्ञान असाच धरला पाहिजे. एकाच दृशीच्या उद्देशानें श्रवणमननांचें विधान करून निदिध्यासनाचें विधान केलेलें आहे. निदिध्यासन म्ह० ध्यान म्ह० परोक्षज्ञानांचा प्रवाह. त्याच्या विधीमध्यें दृश्धात्वर्थ ज्ञान उद्देश्य असून परोक्षज्ञानप्रवाह विधेय आहे. विधेयपरोक्षज्ञानाहून भिन्न असेंच ज्ञान उद्देश्य असलें पाहिजे. अर्थात् उद्देश्य असलेला दृशिधात्वर्थ निदिध्यासनसाध्य अपरोक्षज्ञानच असला पाहिजे. तात्पर्य, निदिध्यासनाङ्गक जें श्रवण त्याचें साध्य परोक्षज्ञान संभवत नाही. (१३०) आणि तुमच्या मतानें परोक्षज्ञानाची इच्छा संभवत नसल्यानेंहि परोक्षज्ञानाला श्रवणादिकांचें उद्देश्यत्व जमत नाही. 'ब्रह्मज्ञानं भवतु' या इच्छेच्या पूर्वी 'ब्रह्मज्ञानमिष्टसाधनम्' असें ज्ञान असणें आवश्यक आहे. त्या ज्ञानामध्यें विशेषणत्वानें ब्रह्माचें परोक्षज्ञान इच्छेच्या आधींच सिद्ध असल्यामुळें इच्छेला परोक्षज्ञानविषयकत्व संभवत नाही. (१३१) वादी— अवघातदृष्टान्तामध्यें अवघात क्रत्वर्थ असल्यामुळें तन्नियमजन्य अपूर्व दर्शपूर्णमासजन्य जें परमापूर्व म्ह० उत्पत्त्यपूर्व त्याचें साधक असलें (अवघातनियमापूर्व उत्पत्त्यपूर्वाचेंच साधक असतें, परमापूर्वाचें साधक नसतें असा सिद्धान्त आहे. म्हणून परमापूर्वशब्दाचा पारिभाषिक रूढ अर्थ न घेतां यौगिक अथवा लाक्षणिक उत्पत्त्यपूर्व हाच अर्थ घ्यावा. ब्रह्मानन्दीनें अन्यथा संगमन केलें आहे.) तरी पुरुषार्थ असलेलें जें हिरण्यधारण त्याचें नियमापूर्व परमापूर्वसाधक नसतें, म्ह० हिरण्यधारणाचें जें फल त्याचेंच साधक असतें. त्याप्रमाणें श्रवणादिनियमापूर्वाला जरी श्रवणादिसाध्यसाक्षात्काराहून अन्यफलसाधकत्व नसलें

साध्यसाक्षात्कारान्यफलाभावेऽपि तेनैव फलवत्त्वोपपत्तेः, (१३२) 'सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' (ब्र. सू. ३।४।२६) इति न्यायात्, (१३३) 'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' (भ. गी. ४।३३) इति स्मृतेश्च। (१३४) अत्र सर्वाखिलपदाभ्यां कर्मशब्दवाच्यापूर्वमात्रस्य ज्ञाने समाप्तिर्दर्शिता। (१३५) मोक्षस्याविद्यानिवृत्तिरूपस्य ज्ञानातिरिक्तासाध्यत्वनियमाच्च। (१३६) ज्ञाने त्वसंभावनादिनिवृत्त्या प्रतिबन्धकदुरितनिवृत्त्या च दृष्टादृष्टांशोपयोगः। (१३७) सामान्यपुरस्कारेण च प्रसक्तस्य साधनान्तरस्य निवृत्तिः सर्वत्र नियमविधेः फलम्, विशेषरूपेण त्वपूर्वविधित्वमेव। (१३८) यथा हि 'व्रीहीनवहन्ति' इत्यादावपूर्वसाधनीभूतव्रीहिवैतुष्ये विशिष्यावघातातिरिक्तसाधनान्तराप्रसक्तावपि व्रीहिवैतुष्यमात्रे प्रसक्तस्य नखविदलनादेर्निवृत्तिः, विशिष्यकार्यकारणभाव-

---

म्ह० निराळें फळ नसलें तरी त्या साक्षात्काररूप फलानेंच फलवत्त्व उपपन्न होतें. क्रत्वर्थ म्ह० क्रतु किंवा क्रतुचें अङ्ग यांना उद्देशून विहित. पुरुषार्थ म्ह० पुरुषाला अपेक्षित असलेल्या फलाचें साधन. तात्पर्य, दृश्यात्वर्थ अपरोक्षज्ञान हें मान्यच आहे. अपरोक्षज्ञानाच्या उद्देशानेंच श्रवणाचें विधान आहे, म्हणून अपरोक्षज्ञानच श्रवणसाध्य आहे. तथापि श्रवणनियमापूर्वाचेंहि साध्य अपरोक्षज्ञानच आहे, मुक्ति नव्हे. (१३२) 'सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्' या तृतीयाध्यायाच्या चतुर्थपादामधील सहाव्या अधिकरणाच्या न्यायाचा याला आधार आहे. ब्रह्मसाक्षात्काराला स्वोत्पत्तीकरितां यागादि सर्व साधनांची अपेक्षा आहे, पण स्वसाध्य मोक्षाकरितां अपेक्षा नाही. अश्वाची अपेक्षा रथगमनाला आहे, पण नांगर ओढण्याला नाही. असा तो न्याय आहे. (१३३) 'सर्वं कर्म अखिलं पार्थ, ज्ञाने परिसमाप्यते' म्ह० सगळें अखिल कर्म ज्ञानामधें खर्ची पडतें म्ह० साक्षात्कारोत्पत्तीला कर्माचा उपयोग आहे. या स्मृतीवरूनहि तेंच ठरतें. (१३४) 'सर्वं कर्माखिलम्' या स्मृतीमधें सर्व आणि अखिल अशीं एकार्थक दोन पदें आहेत. त्यांनीं कर्मशब्दाचा वाच्यार्थ जें अपूर्व त्या यच्चयावत् अपूर्वांची ज्ञानामधें समाप्ति होते असें दाखविलें आहे. सर्व कर्म म्ह० नानाविधकर्मजन्य अपूर्व आणि अखिल म्ह० नियमादिजन्य अपूर्व. एवंच सर्वप्रकारच्या अपूर्वांची समाप्ति साक्षात्कारामधें होते असा अर्थ निघतो. (१३५) मोक्षाचें स्वरूप अविद्यानिवृत्ति आहे, आणि अविद्येची निवृत्ति विद्याभिन्न साधनानें सिद्ध होत नाही. अविद्या ही विद्येनेंच निवृत्त होते असा नियम आहे. म्हणूनहि मोक्ष नियमापूर्वसाध्य नाही. (१३६) ब्रह्मात्मैकत्वज्ञानाला असंभावनादिक प्रतिबंधक असतात आणि कांही पापेंहि प्रतिबंधक असतात. त्यांच्या निवृत्तीला अनुक्रमें श्रवण, मनन, निदिध्यासन हीं दृष्ट साधनें आणि श्रवणादिनियमजन्य अदृष्ट यांचा उपयोग होतो. 'ब्रह्मात्मैक्याला प्रमाण नाही' असें वाटणें ही प्रमाणासंभावना. हिची निवृत्ति श्रवणानें होते. 'ब्रह्मात्मैक्य उपनिषत्प्रमाणानें सिद्ध होतें, परंतु तें तर्कविरुद्ध असल्यानें स्वीकारतां येत नाही अशा समजुतीला म्ह० 'प्रमाण आहे पण प्रमेयच संभवत नाही अशा ज्ञानाला प्रमेयासंभावना म्हणतात. हिची निवृत्ति अनुकूलतर्काचें पाठबळ असलेल्या अनुमानप्रमाणात्मक मननानें होते. 'ब्रह्मात्मैक्य श्रुतियुक्तिसिद्ध असलें तरी त्याची साक्षात्काररूप प्रमिति संभवत नाही, भेदविषयक विपरीतज्ञानच कायम राहतें' अशा समजुतीला प्रमित्यसंभावना अथवा विपरीतभावना म्हणतात. हिची निवृत्ति ब्रह्मात्मैक्याच्या निदिध्यासनानें होते. शिवाय, कांही पापें असतात तीं ज्ञानाला आड येतात. त्यांची निवृत्ति श्रवणादिनियमजन्य अपूर्वानें होतें. (१३७) वैतुष्यत्वासारख्या सामान्यधर्माच्या पुरस्कारानें म्ह० सामान्यधर्मावच्छिन्नाच्या उद्देशानें प्राप्त होणाऱ्या साधनान्तराची निवृत्ति करणें हें सर्व ठिकाणीं नियमविधीचें फळ असतें. परंतु विशेषरूपानें म्ह० उत्पत्स्यपूर्वजनकवैतुष्यत्वादिविशेषधर्मानें विशिष्ट जें वैतुष्यादि त्याच्या उद्देशानें अवघातादिविधीला अपूर्वविधित्वच असतें. प्रतिवादीनें 'श्रवणनियमादृष्टसाध्यसाक्षात्कारामधें उपायान्तराची प्रसक्ति नाही' असें जें म्हटलें होतें त्याला हें उत्तर आहे. (१३८) अवघाताच्या उदाहरणामधें याचा खुलासा असा— 'व्रीहीन् अवहन्ति' या विधिवाक्याचें तात्पर्य 'अपूर्वजनकत्वविशिष्टवैतुष्यविशिष्टव्रीहीन् नियमविशिष्टावघातेन भावयेत्' या

बोधनात्, (१३९) तथा निर्विशेषब्रह्मात्माभेदसाक्षात्कारप्रतिबन्धनिवृत्तौ श्रवणाद्यतिरिक्तसाधनान्तराप्रसक्तावप्यात्मज्ञानमात्रप्रतिबन्धनिवृत्तौ साङ्ख्यादिशास्त्रस्यापि प्रसक्तेः तन्निवृत्तिर्विशिष्य वेदान्तवाक्यविचारविधानादिति परमगम्भीरोऽयं ग्रन्थार्थः। (१४०) ननु- यदि विश्वं कल्पितं स्यात्, तदा (१४१) 'जन्माद्यस्य यतः' (ब्र. सू. १।१।२) इति सूत्रे 'यतो वा इमानि' (तै. उ. ३।२) इत्यादिश्रुतौ च जन्माद्युक्तिः, (१४२) 'ईक्षतेर्नाशब्दम्' (ब्र. सू. १।१।५) इति सूत्रे 'तदैक्षत,

---

अर्थामधें आहे म्ह० या विधीनें अपूर्वजनकत्वविशिष्टवैतुष्य आणि नियमविशिष्ट अवघात यांच्या कार्यकारणभावाचें बोधन केलें आहे. शुद्ध वैतुष्य आक्षेपानें म्ह० पुरोडाशजनकत्वान्यथानुपपत्तीनें सिद्ध आहे आणि त्याच्या कारणत्वानें शुद्ध अवघात प्रत्यक्षप्रमाणानें सिद्ध आहे. म्हणून अपूर्वजनकत्व हें वैतुष्यविशेषण आणि नियम हें अवघातविशेषण मुख्यतात्पर्यविषय आहेत म्ह० अपूर्वजनकत्वावच्छिन्नवैतुष्यनिष्ठकार्यतानिरूपितनियमावच्छिन्नावघातनिष्ठकारणता मुख्यतात्पर्यविषय आहे. हे विशेषणांश अन्य प्रमाणांनीं सिद्ध नसल्यामुळें विशिष्टवैतुष्याच्या बाबतींत विशिष्ट–अवघातातिरिक्त साधनें प्रसक्त नाहीत. म्हणून विशिष्टांचा कार्यकारणभाव अपूर्व म्ह० प्रमाणान्तरानें प्राप्त नसल्यामुळें त्याच्या अपेक्षेनें हा अपूर्वविधीच आहे. परंतु विशिष्टांचा कार्यकारणभाव विधिवाक्यानें स्वशब्दानें बोधविला नसल्यामुळें विधिवाक्यापासून प्राथमिक शाब्दबोध शुद्धनिष्ठकार्यकारणभावविषयकच होतो. तो शुद्धांचा कार्यकारणभाव प्रमाणान्तरसिद्ध असल्यानें त्याला विधिविषयता संभवत नाही म्हणून नंतर विधिविषयत्वान्यथानुपपत्तिरूप श्रुतार्थापत्तीनें विशेषणांशांची भर पडते आणि मग मुख्यतात्पर्यविषयविशिष्टनिष्ठकार्यकारणभावविषयक द्वितीयशाब्दबोध होतो. परंतु विधिप्रवृत्तीपूर्वी म्ह० विधि नसेल तर शुद्धवैतुष्याच्या कारणत्वानें अवघात आणि तदितर सर्व साधनांची प्रसक्ति असल्यामुळेंच श्रुतार्थापत्तिसहकृतविधिवाक्याचा तात्पर्यविषय विशिष्टनिष्ठकार्यकारणभाव होतो. म्हणून अवघातनियमाला प्रयोजक असलेली शुद्धवैतुष्याच्या कारणत्वानें साधनान्तरांची प्रसक्ति प्रथमतः असतेच आणि नंतर द्वितीयशाब्दबोधांत अवघातनियम विषय झाल्यामुळें आणि नियम म्ह० अव्यभिचार इतरनिवृत्तिव्याप्य असल्यामुळें इतरनिवृत्ति फलरूपानें अर्थसिद्ध होते. हींच प्रक्रिया सर्व नियमविधींत समजावी. नियमविधींत नियम तात्पर्यविषय असतो आणि इतरनिवृत्ति अर्थसिद्ध असते. परिसंख्याविधींत इतरनिवृत्ति तात्पर्यविषय असते आणि नियम तिच्या बोधाचें द्वार असतो.

(१३९) त्याच प्रमाणें निर्विशेष ब्रह्म आणि आत्मा यांच्या अभेदाच्या साक्षात्काराला जो प्रतिबन्ध त्याच्या निवृत्तीच्या कामांत म्ह० प्रतिबन्धनिवृत्तिद्वारा निर्विशेषब्रह्माभेदविशिष्ट जो आत्मा त्याच्या साक्षात्काराच्या कामांत श्रवणादिकांना असाधारणकारणत्व असल्यामुळें साधनान्तरांची प्राप्ति नसली, आणि त्यामुळें उक्त विशिष्टकार्यकारणभावाच्या अभिप्रायानें अपूर्वविधित्वच असलें तरी प्रतिबन्धनिवृत्तिद्वारक जें केवळ आत्मज्ञान त्याच्या बाबतींत सांख्यादिशास्त्ररूप साधनांतरांचीहि प्राप्ति असल्यामुळें त्यांच्या निवृत्तीसाठीं विशिष्ट–आत्मसाक्षात्कारनिरूपित श्रवणादिनिष्ठ असाधारणकारणत्वाचीं बोधक 'श्रोतव्यः' इत्यादि विधानें आहेत. सांख्यादिशास्त्रविचारानें आत्मज्ञान होईल, परंतु ब्रह्मात्मैक्यज्ञान होणार नाही. तीं शास्त्रें द्वैतानुसारी आहेत. वास्तविक हा अर्थ फार खोल आहे. तो तुमच्या सारख्यांना सहजासहजीं समजण्यासारखा नाही. याप्रमाणें दुसऱ्या प्रतिकूलतर्काचा निरास झाला. आतां तिसऱ्या तर्काचा निरास करावयाचा.

(१४०) प्रतिवादी-- आठवा प्रतिकूलतर्क– जर विश्व कल्पित असेल तर सूत्रोक्त आणि श्रुत्युक्त अनेक विधानें चुकीचीं ठरतील. म्हणून विश्व मिथ्या नाही. तीं विधानें अशीं-- (१४१) 'जन्माद्यस्य यतः' या द्वितीय ब्रह्मसूत्रामधें आणि 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इत्यादि तैत्तिरीयभृगुवल्लीमधें ब्रह्मापासून जगताचे जन्मस्थितिनाश सांगितले आहेत. अस्य म्ह० अखिल विश्वाचे जन्मादि म्ह० जन्मस्थितिभंग यतः म्ह० ज्याच्या पासून होतात तें ब्रह्म होय. यतः म्ह० ज्याच्या पासून इमानि भूतानि हीं सर्व भूतें जायन्ते उत्पन्न होतात इ०. (१४२) 'ईक्षतेर्नाशब्दम्' या पांचव्या ब्रह्मसूत्रामधें आणि 'तदैक्षत' या छांदो-

(छा. उ. ६।२।३) इत्यादिश्रुतौ च ईश्वरस्येक्षापूर्वककर्तृत्वोक्तिः, (१४३) 'लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्' (ब्र. सू. २।१।३३) इति सूत्रे 'आप्तकामस्य का स्पृहा' (मा. का. १।९) इत्यादिश्रुतौ च प्रयोजनाभावेऽपि लीलया सृष्टयाद्युक्तिः, (१४४) 'वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्' (ब्र. सू. २।१।३४) इति सूत्रे 'पुण्येन पुण्यं लोकं नयति' (प्र. उ. ३।७) इत्यादिश्रुतौ च कर्मसापेक्षत्वेनावैषम्योक्तिः, (१४५) 'तेजोऽतस्तथा ह्याह' (ब्र. सू. २।३।१०) इति सूत्रे 'वायोरग्निः' (तै. उ. ३।१) इत्यादिश्रुतौ च तेजआदेर्वाय्वादिजन्यत्वोक्तिः, (१४६) 'विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च' (ब्र. सू. २।३।१४) इति सूत्रे 'पृथिव्यप्सु प्रलीयते' इत्यादिस्मृतौ च पृथिव्यादीनामबादौ लयोक्तिरित्याद्ययुक्तं स्यात्। न हि कल्पिते तत्तद्विरोधशङ्का तन्निराकरणं च युक्तम् – (१४७) इति चेत्, न, प्रपञ्चस्य कल्पितस्यापि व्यावहारिकसत्त्वाभ्युपगमेन तद्दशायां विरोधशङ्कातत्परिहारयोरुचितत्वात्, (१४८) इन्द्रजालादावध्यस्तेऽप्यैन्द्रजालिकादेरीक्षापूर्वकस्रष्टृत्वादेर्दर्शनाच्च। (१४९) यथा च

याच्या षष्ठाध्यायांतील द्वितीयखंडामधें ईश्वर ईक्षापूर्वक म्ह० विचारपूर्वक जगताला उत्पन्न करतो असें विधान केलें आहे. अशब्दं म्ह० ज्याला वैदिकशब्दाचा आधार नाही असें प्रधान म्ह० जगताचें कारण स्वीकारतां येत नाही. कारण कीं, ईक्षतेः म्ह० 'मी बहुत व्हावें म्ह० मला अनेक रूपांनीं उत्पन्न व्हायला पाहिजे' असा विचार करून जगत्कर्ता जगताला उत्पन्न करतो असें सांगितलें आहे. ईक्षण हा चेतनाचा धर्म आहे, अचेतनाचा नव्हे. तदैक्षत– तत् म्ह० सत् ब्रह्म ऐक्षत म्ह० ईक्षण करतें झालें, विचार करतें झालें आणि मग जगताला उत्पन्न करतें झालें. (१४३) 'लोकवत्तु लीलाकैवल्यम्' या सूत्रामधें आणि 'आप्तकामस्य का स्पृहा' इत्यादिश्रुतीमधें म्ह० मांडूक्यकारिकेमधें जगताला उत्पन्न करून कांही फळ मिळवावयाचें नसलें तरी परमात्मा केवळ खेळ म्हणून सृष्टि करतो असें सांगितलें आहे. (१४४) 'वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्' या सूत्रामधें आणि 'पुण्येन पुण्यं लोकं नयति पापेन पापम्' या श्रुतीमधें ईश्वर जीवांना जीं बरीं वाईट फळें देतो तीं त्यांच्या पूर्वकर्मांना अनुसरून देत असल्यानें ईश्वरावर पक्षपाताचा दोष येत नाही असें सांगितलें आहे. सूत्रार्थ असा– ईश्वर कोणा जीवाला अत्यंत सुखी करतो तर कोणाला भयंकर दुःख देतो, सर्वांचा नाश करतो आणि प्रलयकालीं तर भयंकर संहार करतो. म्हणून ईश्वराच्या ठिकाणीं विषमता आणि निर्घृणपणा म्ह० निर्दयपणा असावा असें वाटतें अशी शंका. उत्तर असें कीं– जीवकर्मसापेक्ष असा ईश्वर फळें देतो म्ह० त्या त्या जीवाच्या पूर्वकर्माप्रमाणें फळ देतो. म्हणून ईश्वरावर वैषम्य–नैर्घृण्य हे दोष येत नाहीत. (१४५) 'तेजोऽतस्तथा ह्याह' इत्यादिसूत्रामधें आणि 'वायोरग्निः' इत्यादिश्रुतीमधें तेज वायूपासून, आप तेजापासून आणि पृथिवी आपापासून उत्पन्न होते असें सांगितलें आहे. (१४६) 'विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च' या सूत्रामधें आणि 'पृथिव्यप्सु प्रलीयते। ज्योतिष्यापः प्रलीयन्ते ज्योतिर्वायौ प्रलीयते ॥' या विष्णुपुराणरूप स्मृतीमधें पृथिव्यादिकांचा जलादिकांमधें म्ह० पृथिवीचा जलामधें, जलाचा तेजामधें, तेजाचा वायूमधें आणि वायूचा आकाशामधें लय होतो असें सांगितलें आहे. परंतु हें सगळेंच विश्व कल्पित असेल तर अयुक्त ठरतें. विश्व जर कल्पितच असेल तर ती ती विरोधशंका म्ह० पूर्वपक्ष आणि त्या शंकेचें निराकरण म्ह० उत्तरपक्ष दोन्ही अयोग्यच नव्हेत काय ? 'सति कुड्ये चित्रम्' चित्रफलकच जर नाही तर देवदैत्यांच्या युद्धाचें चित्र कसें काढणार ? (१४७) वादी–– या शंकेमधें कांहीच हंशील नाही. प्रपंच जरी कल्पित असला तरी त्याला व्यावहारिकसत्यत्व आम्हीं मानलें आहे. म्हणून व्यवहारदशेमधें व्यवहाराच्या दृष्टीनें विरोधाची शंका आणि विरोधाचा परिहार दोन्ही उचितच आहेत. (१४८) इन्द्रजाल अध्यस्त म्ह० कल्पितच असतें. पण त्याचे सृष्टि–स्थिति–नाश ऐन्द्रजालिक म्ह० जादूगार ईक्षणपूर्वकच करीत असतो असें प्रत्यक्ष दिसतें. (१४९) कल्पित जगताचे देखील उत्पत्ति–स्थिति––नाश उपपन्न कसे होतात हें आम्ही पुढें अनिर्वचनीय

कल्पितस्यापि जन्माद्युपपत्तिस्तथाऽनिर्वचनीयवादे वक्ष्यते । (१५०) स्वप्नेऽपि सृष्ट्यादेः श्रुत्या प्रतिपादनाच्च । (१५१) अध्यस्तस्यापि सर्पस्य भयकम्पादिजनकत्ववत् वाय्वादीनां तेजआदि-जनकत्वमप्युपपन्नम् , (१५२) 'तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात्सः' (ब्र. सू. २।३।१३) इति सूत्रे च तत्तद्भावापन्नस्य ब्रह्मण एव कारणत्वाभिधानात् । (१५३) अबादौ पृथिव्यादिलयोक्तिरपि तत्त-द्भावापन्नचैतन्ये व्याख्येयेति नाधिष्ठानातिरिक्ते लयोक्तिः । (१५४) वैषम्यनैर्घृण्यप्रयोजनादिशङ्का-परिहारादिकं तूपासनावस्थायाम् । 'भोक्त्रापत्तेरविभागश्चेत्स्याल्लोकवत्' (ब्र. सू. २।१।१३) इति आपाततः परिणामवादाभ्युपगमेन (१५५) 'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः' (ब्र. सू. २।१।१४)

वादामध्यें सांगणार आहों. (१५०) आणि स्वप्नामधील पदार्थांची सृष्टि देखील श्रुतीनें सांगितली आहेच कीं ! तसेंच जागृतीमधीलहि. (१५१) सर्प जरी कल्पित असला तरी तो जसा भय, कम्प इ० उत्पन्न करतो तशीं वायु, तेज इत्यादि भूतें जरी कल्पित असलीं तरी तीं तेज, आप इत्यादिकांना उत्पन्न करतील. (१५२) कारण, 'तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः' या सूत्रामध्यें तत्तद्भावापन्न ब्रह्मालाच कारणत्व सांगितलें आहे. आकाशरूप झालेल्या ब्रह्माला वायूचें कारणत्व, वायुरूप बनलेल्या ब्रह्माला तेजाचें कारणत्व असें समजावयाचें आहे. सूत्रार्थ असा– सः म्ह० परमेश्वर. तद्–अभिध्यान म्ह० 'मी आकाशादि-रूप होईन' 'मी अनेकरूप होईन' 'बहुः स्याम्' असा संकल्प. परमेश्वर 'बहुः स्याम्' असा संकल्प करून सर्व उत्पन्न करतो म्ह० आकाशरूप बनून वायूला उत्पन्न करतो, वायूरूप बनून तेजाला उत्पन्न करतो इ० . कशावरून ? तर तल्लिङ्गात् म्ह० 'तत् तेज ऐक्षत, तत् अपोऽसृजत' त्या तेजानें विचार केला कीं, आपण बहु व्हावें, आणि मग तें तेज अपांना उत्पन्न करतें झालें असें श्रुति म्हणते. पण तेज जड असतां त्यानें विचार कसा केला ? अर्थात् तेज म्हणजे तेजोरूप बनलेला ईश्वर. तेजोरूप बनलेल्या ईश्वरानें विचार केला. म्हणून कारणभावापन्न ईश्वर पुढील कार्याला उत्पन्न करतो याला 'तत्तेज ऐक्षत' हें लिंग आहे. लिंग म्ह० ज्ञापक, सूचक. (१५३) आतां जलादिकामध्यें पृथिव्यादिकाचा जो लय सांगितला आहे त्याचाहि अर्थ जलभावापन्नचैतन्यामध्यें पृथिवीचा लय, तेजोभावापन्न-चैतन्यामध्यें अपांचा लय असा घ्यावा. त्या वचनाची व्याख्या अशी करावी. म्हणजे मग अधिष्ठानाहून इतरामध्यें अधिष्ठेयाचा लय कसा सांगितला ही शंका येणार नाही. नाहीतर सर्वांचें अधिष्ठान ब्रह्म असून अधिष्ठान नसलेल्या जलामध्यें पृथिवीचा लय कसा होणार ? अशी शंका येईल. (१५४) आतां वैषम्य, नैर्घृण्य, सृष्टिप्रयोजन इत्यादि-विषयीं शंका आणि त्या शंकांचा परिहार हें सगळें उपासना, कर्म अशा अवस्थेमधील आहे म्ह० तें सगळें व्यवहारदृष्टचा आहे, परमार्थदृष्टचा नाही. कारण, 'भोक्त्रापत्तेरविभागश्चेत् स्याल्लोकवत्' या सूत्रामध्यें आपाततः म्ह० वरवरच्या विचारानें म्ह० व्यवहाराच्या दृष्टीनें परिणामवाद स्वीकारलेला आहे. म्हणून व्यवहाराच्या दृष्टीनेंच वैषम्यादिशंकापरिहार आहेत. सूत्रार्थ– जर सर्वच ब्रह्म तर भोग्य, भोक्ता, भोग सर्व एकच होणार. भोग्याला भोक्त्रापत्ति म्ह० भोक्तृरूपता आणि भोक्त्याला भोग्यरूपता असा सगळा घोटाळा होणार अशी शंका. यावर उत्तर– स्यात् लोकवत् . लोकामध्यें लाटा, तरंग, फेस, बुडबुडे या रूपानें भेद असतो, पण समुद्र या दृष्टीनें पाहतां सर्व जलच असतें, निरनिराळ्या अलंकारांच्या दृष्टीनें पाहिलें तर भेद असतो, पण सुवर्णाच्या दृष्टीनें पाहिलें तर अभेद असतो. तसें भोक्ता, भोग्य, भोग अशा दृष्टीनें पाहिलें तर भेद आहे, परंतु ब्रह्माच्या म्ह० कारणाच्या दृष्टीनें पाहिलें तर अभेद आहे. म्हणून घोटाळा नाही. 'भोक्त्रापत्तेः' या सूत्रामध्यें परिणामवाद स्वीकारला आहे. (१५५) परंतु 'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः' या सूत्रामध्यें सांगितलेला विवर्तवाद धरला असतां म्ह० परमसिद्धांतामध्यें शंकाहि नाही आणि उत्तरहि नाही. तदनन्यत्व म्ह० ब्रह्माशीं सर्व विश्वाचें अनन्यत्व आहे म्ह० ब्रह्माहून भिन्न असें कांहीच नाही. आरंभणशब्द म्ह० 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयम्' ही श्रुति. सर्व विकार म्ह० घटादि कार्य केवळ नाममात्र आहे, केवळ

इति तु विवर्तवादे परमसिद्धान्तदशायां न शङ्का, न चोत्तरम्, (१५६) मायाविन इवेश्वरस्य स्वप्रतिबिम्बभूतजीवभ्रमयितृत्वेन सर्वविरोधनिरासोपपत्तेः। (१५७) ननु– ईश्वरस्यापि सपरिकरस्य जीवेनाध्यस्तत्वात् कथं भ्रमयितृत्वम्? (१५८) न, अविद्योपहितचित एवानादेरीश्वरत्वेनान्तःकरणोपहितजीवकल्पितत्वायोगात्, (१५९) जीवकल्पितत्वपक्षेऽपि तादृग्धर्मविशिष्टतयैव कल्पनेन तस्य भ्रमयितृत्वाद्युपपत्तेः, (१६०) 'परिकल्पितोऽपि मरणाय भवेदुरगो यथा न तु नभो मलिनम्' (सं. शा. २।२२७) इति न्यायात्। (१६१) ननु– न जीवानां वाय्वादिभ्योऽग्न्याद्युत्पत्तिरिति भ्रमोऽस्ति, यः स्वाप्नभ्रम इव श्रुतेरालम्बनं स्यात्। न च भ्रान्तिं विना कल्पितमस्ति। (१६२) न चैतद्वाक्यजभ्रान्तिकल्पितमेव एतद्वाक्यालम्बनम्, वेदस्य भ्रमजनकत्वप्रसङ्गात्। अनुवादे तु न

वाणीनें बोललें जातें. वास्तविक घटादि कार्य मातीहून निराळें नाही. या आरंभणश्रुतीवरून सर्व विश्वरूप कार्य ब्रह्माहून निराळें नाही असें ठरतें. आदिशब्दावरून 'ऐतदात्म्यं इदं सर्वम्' 'इदं सर्वं यदयमात्मा' इत्यादि श्रुति घ्यावयाच्या. या श्रुतींवरूनहि ब्रह्माद्वैतच सिद्ध होतें. (१५६) मायावी ऐन्द्रजालिक मायेनें उत्पन्न केलेल्या सर्व पदार्थांचा जसा चालक, प्रेरक असतो, पण मायिकपदार्थांच्या बरेवाईटपणाचा दोष त्याच्यावर येत नाही, तसाच परमेश्वर मायेनें उत्पन्न झालेल्या स्वप्रतिबिंबभूत जीवांचा चालक, प्रेरक, भ्रमयिता असला तरी कसलाच विरोध येणार नाही. सर्व विरोधांचा निरास उपपन्न होतो. तात्पर्य, व्यवहारदृष्टयाच शंका आणि व्यवहारदृष्टयाच त्याचें समाधान, परमार्थदृष्टया शंकाच नाही म्हणून उत्तरहि नाही. (१५७) प्रतिवादी— सपरिकर म्ह० सकुटुंब सपरिवार परमेश्वर जर जीवानेंच कल्पिलेला आहे तर तो परमेश्वर जीवाचा भ्रमयिता म्ह० प्रेरक कसा असेल? उलट जीवच परमेश्वराचा प्रेरक असला पाहिजे! (१५८) तसें नाही. ईश्वर म्ह० अविद्येनें उपहित असें चैतन्य आणि जीव म्ह० अन्तःकरणोपहित चैतन्य. म्हणून ईश्वर जीवानें कल्पिलेला नाही. म्हणून ईश्वराला जीवाच्या प्रेरकत्वाची अनुपपत्ति नाही. (१५९) आतां दृष्टिसृष्टिपक्ष धरला तर ईश्वरहि जीवकल्पित आहे असा पक्ष धरतां येईल. परंतु त्यापक्षीं सर्वगुणसंपन्न, सर्वश्रेष्ठ, जगच्चालक, जीवाचांहि प्रेरक, उत्पत्तिस्थितिसंहारकर्ता अशाच ईश्वराची कल्पना केलेली आहे. ईश्वराची कल्पना करावयाची तर तो ईश्वर तसाच कल्पिला पाहिजे. नदीची कल्पना करावयाची तर बारा महिने कोरडया ठंठणीत नदीची कल्पना करायची नसते. अर्थात् ईश्वर जीवकल्पित आहे असा पक्ष धरल्यास तादृक् धर्मांनीं विशिष्ट अशाच स्वरूपानें ईश्वराची कल्पना करावयाची. अर्थात् त्या ईश्वराला भ्रमयितृत्वादिकाची उपपत्ति लागते. (१६०) 'परिकल्पितोऽपि मरणाय भवेदुरगो यथा, न तु नभो मलिनम्' असा न्याय आहे. संक्षेपशारीरकामध्ये म्हटलें आहे कीं– रज्जुसर्प जरी कल्पित असतो तरी तो तीव्र भय उत्पन्न करून कदाचित् मरणालाहि कारण होतो, पण आकाशावर निळेपणाची कल्पनाच असली तरी तो निळेपणा भीतीला किंवा मरणाला कारण होत नसतो. तात्पर्य, ईश्वर आणि इन्द्रजालनिर्मित पुरुष यांना जीवकल्पितत्व सारखेंच असलें तरी ईश्वराला जीवाचें भ्रमयितृत्व असतें, इन्द्रजालनिर्मित पुरुषाला नसतें.

(१६१) प्रतिवादी— 'वायूपासून अग्नीची उत्पत्ति होते, अग्नीपासून आपाची उत्पत्ति होते' हा भ्रम जीवांना झालेला नव्हे, जो स्वाप्नभ्रमाप्रमाणें श्रुतीचें आलंबन म्ह० विषय होऊं शकेल. श्रुतिविषय असून भ्रम असेल तर तो जीवाला झालेला भ्रम असला पाहिजे. अग्न्याद्युत्पत्ति श्रुतिविषय तर आहे आणि जीवाला झालेला भ्रम तर नव्हे, त्या अर्थीं अग्न्याद्युत्पत्ति सत्यच असली पाहिजे. कारण, भ्रान्तीवांचून कल्पितपदार्थ संभवत नाही. (१६२) आतां जर 'वायोरग्निः' इत्यादिवाक्यामुळें उत्पन्न होणाऱ्या भ्रान्तीमुळें अग्न्यादिकाची कल्पना आणि तें कल्पिलेलें अग्न्यादिक विश्व 'वायोरग्निः' या वाक्याचें आलंबन म्ह० विषय आहे असें धरावें तर तेंहि जमत नाही. कारण, मग वेद भ्रमजनक असतो असें मानावें लागेल. परंतु भ्रमसिद्धाचा अनुवाद वेद करतो असें धरलें तर मात्र तो दोष म्ह० वेदाला

दोषः । (१६३) न चेश्वर एव तत्कल्पकः, तस्य भ्रान्तत्वप्रसङ्गात् । तदभ्युपगमेऽपि न निस्तारः, भ्रान्तेर्देहेन्द्रियादिकार्यत्वात् तेषां च पृथिव्यादिकार्यत्वात् पृथिव्याद्युत्पत्तेः प्राक् भ्रान्त्ययोगात् – (१६४) इति चेत्, न, भ्रान्तिमात्रे देहेन्द्रियाद्यपेक्षायाः प्रागेव निरासात्, ईश्वराध्यस्तवाय्वादिहेतुकाग्न्याद्युत्पत्त्यालम्बनत्वेन वेदस्य भ्रमाजनकत्वात् । अध्यस्तस्य चाध्यस्तत्वेन स्फुरणान्न मायाविन इव ईश्वरस्य भ्रान्तत्वप्रसङ्गः । (१६५) न चाध्यस्तत्वे उत्पत्त्याद्यनुपपत्तिः, (१६६) अनध्यस्तस्य क्वाप्युत्पत्त्याद्यदर्शनेनाध्यस्तत्वस्यैव तदुपपादकत्वात्, (१६७) सत्कार्यवादासत्कार्यवादनिषेधेनानिर्वचनीयकार्यवादमात्रे कार्यकारणभावपर्यवसानात् । (१६८) तदेवं कृत्स्नस्य प्रपञ्चस्याद्वये ब्रह्मणि कल्पनोपपत्तेर्न प्रतिकूलतर्कपराहतिः ।

इति प्रतिकूलतर्कनिराकरणम् ॥

प्र. ३८– मिथ्यात्वश्रुत्युपपत्तिः

(१) एतदनुमानं 'एकमेवाद्वितीयम्' (छा. उ. ६।२।१) इत्यादिश्रुतिरप्यनुगृह्णाति । (२) ननु- श्रुत्या स्वस्वरूपस्वप्रामाण्यस्वयोग्यतादेर्मिथ्यात्वाबोधनेन प्रत्यक्षादिसिद्धतत्सत्त्वोपजीवनेन च

भ्रमजनकत्व येणार नाही. (१६३) बरें, वाय्वादिकापासून अग्न्यादिकाच्या उत्पत्तीची कल्पना ईश्वर करतो असें मानावें तरी जमत नाही. कारण, ईश्वराला भ्रम झाला, ईश्वर भ्रान्त आहे असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. आतां घटकाभर ईश्वराला भ्रान्तत्व मानण्याची तयारी दाखविली तरी सुटका नाही. कारण, भ्रान्ति देहेन्द्रियादिकांचें कार्य आहे म्ह० देह, इन्द्रियें, अन्तःकरण असल्यावांचून भ्रान्ति संभवत नाही, आणि ईश्वराला देहादिक नसतात. आतां ईश्वराला देहादिक आहेत असें धरावें तर तेंहि जमत नाही. कारण, देहादिक पृथिव्यादिपंचभूतांचें कार्य असतें आणि अजून पृथिव्यादिकांची उत्पत्ति तर व्हावयाचीच आहे. तेव्हां पृथिव्यादिकांची उत्पत्ति होण्यापूर्वी ईश्वराला देहादि मानतां येणार नाहीत. म्हणून ईश्वराच्या भ्रान्तीनेंहि कार्यभाग साधत नाही. मिळून कल्पितत्वपक्ष अगदींच त्याज्य ठरतो. (१६४) वादी– सगळ्या भ्रान्तींना देहेन्द्रियादिकांची अपेक्षा असते या विधानाचा निरास पूर्वी (सूत्र ८९–९१) केलाच आहे. ईश्वरानें अध्यस्त वायु, तेज इ० ज्यांचीं कारणें आहेत अशा अग्नि, आप इत्यादिकांची उत्पत्तीच वेदांचा विषय आहे. म्हणून वेदाला भ्रमजनकत्व येत नाही. तसेंच अध्यस्त पदार्थांचें अध्यस्तत्वानें ईश्वराला स्फुरण म्ह० भान असतें म्हणून ईश्वराला भ्रान्त म्हणावें लागत नाही. मायावी गारुडी मायिक पदार्थांना मायिकत्वानें जाणत असला तरी त्याला भ्रान्तत्व येत नसतें. जो पदार्थ जसा असेल त्या पदार्थाला तशाच रितीनें जाणणाराला भ्रान्त कसें म्हणतां येईल? (१६५) प्रतिवादी– विश्व जर अध्यस्त असेल तर त्याचे उत्पत्ति–स्थिति–लय संभवणार नाहीत. (१६६) वादी– जें अध्यस्त नसतें त्याचे उत्पत्त्यादिक झालेले कोठेंच दिसत नाहीत. म्हणून अध्यस्तत्वच उत्पत्त्यादिकांचें उपपादक असतें म्ह० जें उत्पत्त्यादिमत् असतें तें अध्यस्त असतें अशीच व्याप्ति आहे. तुमचें विधान उलटें होत आहे. (१६७) भाष्यकारादिकांनीं वास्तविक सत्कार्यवाद आणि असत्कार्यवाद या दोघांचाहि निषेध केला असल्यामुळें अनिर्वचनीयवादामधेंच कार्यकारणभावाचें पर्यवसान होतें. म्हणूनहि अध्यस्तत्वच उत्पत्त्यादिकांचें उपपादक आहे. (१६८) अशा रितीनें सांगितलेल्या पद्धतीनें सगळ्याच प्रपंचाची अद्वितीयब्रह्माच्या ठिकाणीं कल्पना आहे हें उपपन्न झालें. म्हणून मिथ्यात्वानुमानाला प्रतिकूलतर्काचा विरोध मुळींच येत नाही.

प्र. ३८

(१) वादी– 'विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात्' या अनुमानावर 'एकमेवाद्वितीयम्' या श्रुतीचा अनुग्रह आहे म्ह० दुजोरा आहे. (२) प्रतिवादी– 'एकमेवाद्वितीयम्' या श्रुतीचें स्वतःचें स्वरूप म्ह० वर्णविशेषसमुदाय, स्वतःचें प्रामाण्य आणि स्वतःचे

ब्रह्मेतरसकलमिथ्यात्वासिद्धिः, (३) 'संनिपातलक्षणो विधिरनिमित्तं तद्विघातस्य' इति न्यायेन प्रत्यक्षादिसिद्धघटादिमिथ्यात्वासिद्धिश्च, (४) योग्यतादिमिथ्यात्वबोधने च श्रुत्यर्थस्यातात्त्विकत्वापत्तिः; शाब्दबोधस्य (? शब्दबोध्यस्य) शब्दतत्प्रामाण्ययोग्यतादिना समसत्ताकत्वनियमात्। (५) न च सदर्थस्वाप्नदेवतावाक्ये व्यभिचारः, (६) आप्तत्वापौरुषेयत्वायोगेन तस्य शब्दत्वेन प्रामाण्यायोगात्, किंतूपश्रुतिवत्तादृशशब्दज्ञानं लिङ्गत्वेन प्रमाणम्- (७) इति चेत्, न, निर्दोषशब्द-

---

आकांक्षा-योग्यता-संनिधि यांच्या मिथ्यात्वाचा बोध ती श्रुति करणार नाही. आणि प्रत्यक्षादिप्रमाणानें सिद्ध होणारें जें स्वस्वरूपप्रामाण्यादिकांचें सत्यत्व त्याच्यावर त्या श्रुतीची उपजीविका होते म्ह० तें श्रुतीचें उपजीव्य आहे. म्हणून ब्रह्माहून इतर सगळयाच पदार्थांचें मिथ्यात्व त्या श्रुतीवरून सिद्ध होणें शक्य नाही. कांही पदार्थांचें मिथ्यात्व कदाचित् सिद्ध होईल, पण निदान वर सांगितलेल्या स्वस्वरूप, स्वप्रामाण्य, आकांक्षा-योग्यतासंनिधि इतक्या पदार्थांचें तरी मिथ्यात्व सिद्ध होणार नाहीच. (३) आणि 'संनिपातलक्षणो विधिः अनिमित्तं तद्विघातस्य' या व्याकरणांतील न्यायानें प्रत्यक्षादिप्रमाणानें सत्यत्वानें सिद्ध होणाऱ्या घटादि-पदार्थांचें मिथ्यात्वहि सिद्ध होणार नाही. संनिपात म्ह० दोघांचा संबंध. ज्याचें निमित्त म्ह० कारण संनिपात आहे तो संनिपातामुळें प्रवृत्त होणारा विधि संनिपाताच्या विघाताला म्ह० नाशाला कारण होणार नाही, असा न्याय. तात्पर्य, उपजीवक उपजीव्याशीं विरोध करीत नाही. या न्यायानें विश्वमिथ्यात्वश्रुति स्वतःचें उप-जीव्य असलेल्या प्रत्यक्षादिप्रामाण्यसंनिपाताच्या विघा-ताला प्रत्यक्षादिसिद्धघटादिपदार्थांच्या मिथ्यात्वबोधन-द्वारा निमित्त होणार नाही. कारण, मिथ्यात्वबोधन प्रत्यक्षादिप्रमाणांच्या प्रामाण्याचें विघातक आहे. त्यामुळें घटादिकांचेंहि मिथ्यात्व उक्तश्रुतीवरून सिद्ध होत नाही. (४) योग्यता, आकांक्षा, संनिधि इत्यादि शाब्द-बोधाच्या कारणांच्या मिथ्यात्वाचा बोध जर श्रुति करून देईल तर श्रुतीचा अर्थ तात्त्विक ठरणार नाही. कारण, 'शब्दबोध्य अर्थाचें शब्द, शब्दनिष्ठप्रामाण्य आणि अन्वययोग्यतादि यांच्याशीं समसत्ताकत्व असतें' असा नियम आहे. पण योग्यतादिकांना मिथ्यात्व मानल्यास तो नियम बाधित होतो. (५) शङ्का— 'यो यः शब्दबोध्यः सः योग्यतादिसमसत्ताकः' या नियमाचा स्वप्नांतील देवतेच्या सत्यार्थक वाक्यावर व्यभिचार येतो. एखाद्याला स्वप्नामधें देवतादर्शन होतें. देवता त्याला कांही सांगते. त्याप्रमाणें जागृतीमधें घडून येतें. या वाक्यामधें योग्यतादिकारणें मिथ्याच असतात, पण त्याचा अर्थ सत्य असतो. म्हणून समानसत्ताकत्वाचा नियम नाही. (६) प्रतिवादी— स्वप्नांतील देवता-वाक्याला आप्तवाक्यत्व किंवा अपौरुषेयत्व नाही. म्हणून त्याला शब्दत्वानें प्रामाण्यच नाही म्ह० तें शब्दप्रमाण नव्हे; तर उपश्रुतीप्रमाणें तसलें स्वाप्न शब्दज्ञान लिंग म्हणून अनुमानरूपानें प्रमाण मानावयाचें असतें. एक मनुष्य काळजींत असून 'मी अमुक कार्य करावें कीं नाही ?' असा आपल्याशींच विचार करीत असावा. इतक्यांत कोणीतरी अन्य कोणालातरी 'अरे, तुझें काम सिद्धीला जाणार आहे, तूं कां करीत नाहीस ?' असें म्हणावें. तें वाक्य विचार करणाऱ्या मनुष्याच्या काना-वर यावें. या वाक्याला 'उपश्रुति' म्हणतात. या उपश्रुती-वरून तो मनुष्य तें कार्य करूं लागतो. या उपश्रुतीला संदिग्धकार्यपरत्व आणि आप्तोक्तत्व नसल्यामुळें शब्द-त्वानें प्रामाण्य नसतें. परंतु 'उपश्रुति अनुकूल अथवा प्रतिकूल अर्थाची सूचक असते' अशा अर्थाच्या आगमा-वरून तिला अनुमानत्वानें प्रामाण्य असतें. याप्रमाणें स्वप्नांतील देवतावाक्याचें समजावें. तात्पर्य, तें व्यभि-चारस्थल होऊं शकत नाही. (७) वादी— तें व्यभि-चारस्थल जमतें. स्वप्नांतील देवतावाक्याला शब्दप्रमाण-पद्धतीनेंच प्रामाण्य संभवतें. कारण, तो शब्द निर्दोष आहे. व्यवहारांतील लौकिक किंवा वैदिक शब्दाच्या आप्तवाक्यत्वाचा किंवा अपौरुषेयत्वाचा उपयोग त्या शब्दामधें दोष नाही हें कळण्याकडेच असतो. त्याचा प्रामाण्याला स्वातन्त्र्यानें उपयोग नसतो. प्रामाण्याचा हेतु निर्दोषत्व हा आहे. दोषविशिष्ट वाक्य अप्रमाण असतें. अप्रामाण्य दोषजन्य असतें. पण दोष नसल्यास प्रमाणाचें प्रामाण्य स्वतःसिद्ध असतें. निर्दोषत्वाचा हेतु लौकिकस्थळीं आप्तवाक्यत्व आहे आणि वैदिक-स्थळीं अपौरुषेयत्व आहे. एवंच आप्तवाक्यत्वादिकामुळें निर्दोषत्व आणि निर्दोषत्वामुळें प्रामाण्य अशी परंपरा

त्वेन तस्य शब्दविधयैव प्रामाण्यसंभवात्, आप्तत्वापौरुषेयत्वयोर्दोषाभावे पर्यवसानात् (८) व्याप्त्याद्युपस्थितिकल्पने गौरवात्, वक्तुः कल्पितत्वेऽपि तद्गतदोषस्यार्थसंवादेन कल्पयितुमशक्यत्वाच्च। (९) तथा च शब्दसमसत्ताकत्वस्य व्यभिचारात् योग्यतादिसमसत्ताकत्वनियमसिद्धेरप्रयोजकत्वाच्च (१०) परोक्षत्वानित्यत्वाद्युपाधिसंभवाच्च (११) श्रुत्या योग्यतादिसकलमिथ्यात्वबोधनेऽपि तदर्थस्य न मिथ्यात्वम्, मिथ्यात्वप्रयोजकरूपाभावात्। (१२) महाभाष्योक्तन्यायोदाहरणमपि न युक्तम्, विषयवैषम्यात्। (१३) तथाहि–'शतानि सहस्राणि' इत्यत्र सर्वनामस्थानसंज्ञकशिसंनिपातेन विहितो नुम् 'ष्णान्ता षट्' (पा. सू. १।१।२४) इति षट्संज्ञाद्वारा 'षड्भ्यो लुक्' (पा. सू. ७।१।२२) इति शिस्वरूपसर्वनामस्थानस्य पञ्चेत्यादाविव लुङ्निमित्तं न भवति,

---

आहे. (८) स्वाप्नदेवतावाक्याला लिंगत्वानें प्रामाण्य मानावयाचें तर व्याप्ति, परामर्श इत्यादि अनुमानसामग्रीच्या उपस्थितीची कल्पना करावी लागेल. पण तसें करण्यामधें गौरव येतें. म्हणून शब्दत्वानें प्रामाण्य मानणें योग्य आहे. आतां स्वप्नांतील वक्ता जो देव तो जरी कल्पित असतो तरी त्याच्या ठिकाणीं दोषाची कल्पना करणें अशक्य आहे. कारण, त्या वाक्याचा जागृतीमधील भावी अर्थाशीं संवाद असतो. विसंवाद असता तर दोषाची कल्पना करतां आली असती. (९) तथाच 'शाब्द म्ह० शब्दबोध्य अर्थाला शब्दादिसमसत्ताकत्व असतें' या नियमाचा व्यभिचार येतो. आणि जरी क्षणभर शब्दादिसमसत्ताकत्वाचा नियम मानला तरी तो निश्चायक अनुकूल तर्क नसल्यामुळें अप्रयोजक आहे म्ह० निश्चयरूप नाही. शब्दादिसमसत्ताकत्वाचा संशय येईल, पण तो संशय योग्यतादिकांच्या मिथ्यात्वाला विरोधी नाही. (१०) शिवाय, 'जो शाब्दबोधविषय असतो तो शाब्दसामग्रीशीं समसत्ताक असतो' या व्याप्तीवर परोक्षत्व म्ह० साक्षिभिन्नत्व आणि अनित्यत्व म्ह० विनाशित्व असें उपाधि पण संभवतात. 'जें शाब्दसामग्रीसमसत्ताक असतें तें साक्षिभिन्न किंवा विनाशि असतें' अशी साध्यव्यापकता. पण जें शाब्दबोधविषय असतें तें साक्षिभिन्न किंवा विनाशि असतेंच असें नाही. कारण, साक्षी देखील शाब्दबोधविषय आहे. अशी साधनाव्यापकता. (११) व्यभिचार, अप्रयोजकत्व आणि सोपाधिकत्व या दोषांमुळें 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि श्रुतीवरून योग्यतादिक शाब्दसामग्री इ० सगळ्याच विश्वाच्या मिथ्यात्वाचा बोध होत असला तरी त्या श्रुतीचा प्रतिपाद्य अर्थ जें अद्वितीय ब्रह्मतत्त्व त्याला मिथ्यात्व प्रसक्त होत नाही. त्याचप्रमाणें मिथ्यात्वाचें प्रयोजक जें दृश्यत्व, जडत्व इ० तें ब्रह्माच्या ठिकाणीं नसल्यामुळेंहि त्याला मिथ्यात्व प्रसक्त होत नाही. (१२) व्याकरणाच्या पातंजलमहाभाष्यामधें सांगितलेला संनिपातपरिभाषान्याय तुम्हीं उदाहृत केला तो येथें लागू पडत नाही. विषय अत्यंत भिन्न आहे. (१३) तथाहि– शत किंवा सहस्र या शब्दाचें प्रथमा–द्वितीयांचें बहुवचन शतानि, सहस्राणि असें होत असतें. शतशब्दापुढें प्रथमा–द्वितीया–बहुवचनरूप जस्, शस् प्रत्यय झाला. जकार–शकारांना इत्संज्ञा आणि लोप. शत + अस्. 'जश्शसोः शिः' (पा. सू. ७।१।२०) या सूत्रानें जस्चे स्थानीं शि आदेश झाला. शत + इ. 'शि सर्वनामस्थानम्' (पा. सू. १।१।४२) या सूत्रानें 'शि'ला सर्वनामस्थानसंज्ञा असल्यामुळें "नपुंसकस्य झलचः' (पा. सू. ७।१।७२) 'सर्वनामस्थाने परे" याप्रमाणें अंगाच्या अन्त्य अचाचा अन्त्यावयव नुम् आगम झाला. शतन् + इ. 'सर्वनामस्थाने चासंबुद्धौ' (पा. सू. ६।४।८) या सूत्रानें उपधादीर्घ होऊन शतानि असें रूप बनलें. शतन् + इ या स्थितीमधें शंका अशी कीं, शत हा शब्द संख्यावाचक आहे आणि शतन् + इ या स्थितीमधें तो नकारान्त आहे म्हणून 'ष्णान्ता षट्' या सूत्रानें शतन् याला 'षट्' संज्ञा होईल आणि "षड्भ्यो लुक्' = षड्भ्यः परयोः जश्शसोः लुक् स्यात्" या सूत्रानें जस्–शसांचा म्हणजे आतां 'इ' प्रत्ययाचा लुक् नांवाचा लोप व्हायला पाहिजे. एवंच 'शत' 'सहस्र' अशीं रूपें होण्याचा प्रसंग येतो. यावर उत्तर– 'नपुंसकस्य झलचः' या सूत्रानें होणाऱ्या नुमाचें निमित्त सर्वनामस्थान आहे. शत + इ या स्थितीमधें 'इ' म्ह० जस्, शस् हे सर्वनामस्थानसंज्ञक प्रत्यय पुढें

तत्संनिपातेनैव विहितत्वात्, तत्सद्भावनियमेनैव विहितत्वादित्यर्थः, (१४) अलुप्तस्यैव सर्वनामस्थानस्य नुम्निमित्तत्वात्, (१५) 'न लुमताऽङ्गस्य' (पा. सू. १।१।६३) इति लुमता लुप्तेऽङ्गकार्यनिषेधात्। (१६) तथा चालुप्तप्रत्ययत्वेन यत्र निमित्तता तत्र संनिपातलक्षणन्यायावतारः, (१७) यत्र तु 'प्रत्ययलोपे प्रत्ययलक्षणम्' (पा. सू. १।१।६२) इति न्यायेन लुप्तेऽपि प्रत्यये कार्यं भवति, तत्रालुप्तत्वविशेषणनैरपेक्ष्येण प्रत्ययत्वमात्रेणैव निमित्तत्वात् न संनिपातलक्षणन्यायावतारः, प्रत्ययसद्भावस्य तत्रानुपजीव्यत्वात्। (१८) एवं स्थिते यद्यमिथ्याभूतत्वेन प्रत्यक्षादेर्निमित्तता स्यात्,

---

आहेत म्हणून नुमागम झाला. म्हणून नुमागम उपजीवक असून सर्वनामस्थान 'शि' उपजीव्य आहे. नुम्विधि संनिपातलक्षण आहे म्ह० सर्वनामस्थानसंबन्धनिमित्तक आहे. आतां जर शतन् याला षट्संज्ञा करून त्यापुढील 'शि'चा लुक् केला तर उपजीवक असलेल्या नम्विधीनें उपजीव्य असलेल्या सर्वनामस्थानसंबन्धाचा म्ह० संनिपाताचा नाश केला असें होईल. पण तें अयोग्य आहे. कारण, संनिपातलक्षण म्ह० संबन्धनिमित्तक विधि तद्विघाताचा म्ह० संनिपातनाशाचा म्ह० उपजीव्याच्या नाशाचा अनिमित्तं म्ह० कारण होत नाही. संनिपातनिमित्तकविधि संनिपाताचा नाश करीत नाही. 'उपजीवक उपजीव्याचा नाश करीत नाही' असा न्याय आहे. 'संनिपातलक्षणो विधिरनिमित्तं तद्विघातस्य'. म्हणून 'शि'चा लुक् होत नाही. अर्थात् येथें शतन्+इ यांतील शतन्-ला षट्संज्ञा नाही. शतानि असेंच रूप होतें.

ग्रन्थार्थ असा-- शतानि, सहस्राणि या उदाहरणांमधें सर्वनामस्थान या संज्ञेचा जो 'शि' हा प्रत्यय त्याच्या संनिपानें म्ह० संबंधानें 'नपुंसकस्य झलचः' या सूत्रानें विहित जो नुम् तो 'ष्णान्ता षट्' या सूत्रानें सांगितलेल्या षट्संज्ञेच्या द्वारानें म्ह० षट्संज्ञा करून 'षड्भ्यो लुक्' या सूत्रानें 'शि' या स्वरूपाचें जें सर्वनामस्थान त्याच्या म्ह० जस्-शसांच्या लुकाचें निमित्त होत नसतें. पञ्च, सप्त इत्यादि ठिकाणीं जसा जस्-शसांचा लुक् होत असतो तसा 'शतानि' या उदाहरणामधें 'शि'चा लुक् होत नाही. कारण, सर्वनामस्थानसंनिपातानेंच नुम् विहित आहे. तत्संनिपात म्ह० तत्सद्भावाचा नियम. सर्वनामस्थानाच्या अस्तित्वाचें आवश्यकत्व गृहीत धरूनच नुमाचें विधान केलें आहे असें तात्पर्य. (१४) नुमाचें निमित्त जें सर्वनामस्थान तें अलुप्तच असलें पाहिजे म्ह० नुम् व्हावयाचा तर सर्वनामस्थानाचा सद्भावच मानला पाहिजे. लोप झाल्यास नुम् होणार नाही. कशावरून? तर. (१५) 'न लुमताऽङ्गस्य' या सूत्रानें लुमान् शब्दानें लोप झालेला असल्यास अङ्गकार्याचा निषेध केला आहे. लुक्, श्लु, लुप् हे तीन शब्द लुमान् आहेत. यांच्यामधें 'लु' हें अक्षर आहे. या लुमान् शब्दानें जर प्रत्ययाचा लोप झाला असेल तर त्या लुप्त प्रत्ययाच्या निमित्तानें अंगाचे स्थानीं कार्य होत नाही. मग तें अङ्गाधिकारांतील असो किंवा नसो. (१६) यावरून असें ठरतें कीं-- जेथें प्रत्ययाला अलुप्तप्रत्ययत्वानें निमित्तत्व असेल म्ह० प्रत्ययाचा लोप होत नसेल तेथेंच संनिपातलक्षणन्याय लागूं पडतो. (१७) पण जेथें 'प्रत्ययलोपे प्रत्ययलक्षणम्' या न्यायानें प्रत्ययाचा लोप झाला तरी कार्य होत असतें तेथें अलुप्तत्व या विशेषणाची अपेक्षा न ठेवतां नुसत्या प्रत्ययत्वानेंच तो प्रत्यय निमित्त असल्यानें संनिपातलक्षणन्याय लागूं होत नाही. कारण, त्याठिकाणीं अलुप्तत्वविशिष्टप्रत्ययत्व म्ह० प्रत्ययाचा सद्भाव म्ह० प्रत्ययाचें अस्तित्व उपजीव्यच नसतें. तेथें नुसतें प्रत्ययत्व उपजीव्य असतें. म्हणून तेथें उपजीव्यविरोध नसल्यानें संनिपातलक्षणन्याय प्रवृत्त होत नाही. तात्पर्य, जेथें स्वरूपाचा सद्भाव म्ह० अलुप्तत्व उपजीव्य असेल तेथेंच तो न्याय लागूं पडतो, जेथें स्वरूप उपजीव्य असतें पण त्याचा सद्भाव उपजीव्य नसतो तेथें तो न्याय लागूं पडत नाही. (१८) जें ज्या रूपानें ज्याचें उपजीव्य असतें तें त्याचा त्या रूपानें विघात करीत नाही असें महाभाष्योक्तन्यायाचें स्वरूप असल्यामूळें प्रत्यक्षादिकाला अमिथ्याभूतत्वानें म्ह० सत्यविषयकत्वानेंच जर श्रुतीचें निमित्तत्व म्ह० उपजीव्यत्व असेल तर संनिपातलक्षणन्याय लागूं पडेल. जसा अलुप्तत्वानें प्रत्ययाला नुमागमाची निमित्तता असल्यामुळें संनिपातन्याय लागूं होतो

तदा प्रत्ययस्यालुप्तत्वेन निमित्ततायामिव भवेदेतन्न्यावतारः । (१९) प्रत्यक्षादेस्तु स्वरूपेणैव निमित्तता स्वप्नाद्यर्थस्याप्यर्थक्रियाकारित्वदर्शनेन प्रागेवोपपादिता । (२०) अतो यत् बाध्यते तात्त्विकत्वम्, तन्नोपजीव्यम्; यच्चोपजीव्यमर्थक्रियासामर्थ्यलक्षणव्यावहारिकप्रामाण्यम्, तच्च न बाध्यते इति किं केन संगतम्? तदुक्तं टीकाकृद्भिः– 'उत्पादकाप्रतिद्वन्द्वित्वात्' (ब्र. सू. १।१।१) इति । (२१) अत एव– ज्योतिष्टोमादिविधेरुपजीव्याग्निविद्यावद्विषयत्वेनेव द्वैतनिषेधस्यापि स्वोपजीव्ययोग्यतादीतरविषयत्वेन संकोचस्य वा सृष्ट्यादिश्रुतेरिव कल्पितविषयत्वस्य वोपपत्तौ न तात्त्विकसर्वमिथ्यात्वपरत्वकल्पनं युक्तम्– इत्यपास्तम्, (२२) दृष्टान्ते अग्निविद्यादेरिव दार्ष्टान्तिके योग्यतादेस्तात्त्विकस्यानुपजीव्यत्वात्। (२३) न हि योग्यता तात्त्विकयोग्यतात्वेन निमित्तम्, किंतु योग्यतात्वेनैव । (२४) सकलद्वैताभावस्याधिकरणस्वरूपत्वेन तदधिकरणस्य च ब्रह्मणः 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' (तै. उ. २।१) 'तत्सत्यं स आत्मा' (छाउ. ६।८।७) इत्यादिश्रुत्या सत्यत्वप्रति-

---

तद्वत्. (१९) परंतु प्रत्यक्षादिक स्वरूपानेंच श्रुतीचें उपजीव्य आहे, सत्यविषयकत्वानें नाही. ही गोष्ट स्वाप्न-पदार्थ, रज्जुसर्प इत्यादि पदार्थ अर्थक्रियासमर्थ असतात असें दाखवून आम्ही पूर्वींच प्रतिपादिली आहे. (२०) म्हणून श्रुतीकडून ज्या प्रत्यक्षाच्या तात्त्विकत्वाचा बाध केला जातो तें उपजीव्य नाही. आणि अर्थक्रिया-सामर्थ्यरूप जें प्रत्यक्षादिकाचें व्यावहारिकप्रामाण्य उपजीव्य आहे त्याचा बाध करावयाचाच नाही. तेव्हां कः केन संबन्धः? तुमचा आक्षेप अगदींच असंगत आहे. या विषयीं टीकाकारांनीं म्ह० भामतीकारांनीं म्हटलें आहे कीं– अद्वैत-आत्मतत्त्वविषयक आम्नाय स्वोत्पादकसामग्रीचा शत्रु नाही. (२१) अत एव–– इत्यपास्तम्. याच कारणामुळें पुढील शंकेचाहि निरास होतो. शंका अशी– ज्योतिष्टोमादिविधीचा त्या विधीचे उपजीव्य असलेले आहवनीयादि अग्नि आणि विद्या म्ह० प्रयोगज्ञान ज्याच्याठिकाणीं आहेत अशा पुरुषरूप विषयामध्यें जसा संकोच केला जातो तसा द्वैतनिषेधक-वाक्याचाहि स्वतःचे उपजीव्य जे योग्यतादिपदार्थ त्यांहून इतर जे आकाशादिपदार्थ तद्विषयकत्वानें संकोच मानावा. अथवा, तुमच्या मतानें सृष्ट्यादि-श्रुतीला जसें कल्पितविषयत्व म्ह० कल्पित जे सृष्ट्यादि व्यापार तद्विषयत्व आहे त्याप्रमाणेंच द्वैत-निषेधकवाक्यालाहि कल्पित जो द्वैतनिषेध तद्विषयत्व मानावें. हे दोन्ही पक्ष दृष्टान्तसिद्ध असल्यामुळें उपपन्न असतांना द्वैतनिषेधश्रुतीला तात्त्विकसर्वमिथ्यात्वपर-त्वाची कल्पना करणें योग्य नाही. येथें 'तात्त्विक असें सर्वमिथ्यात्व' असा अन्वय शाब्दीप्रक्रियेला धरून होत असला तरी अर्थतः तात्त्विकपदाचा अन्वय स्व-समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप जें मिथ्यात्व त्यांतील विशेषणभूत जो अत्यन्ताभाव म्ह० निषेध त्याच्याकडेच मानला पाहिजे. कारण, मिथ्यात्वाचें तात्त्विकत्व वादीलाहि मान्य नाहीच आणि प्रति-वादीच्या पूर्वीच्या विधिवाक्यांत निषेधाच्या कल्पि-तत्वाचें विधान असल्यामुळें प्रकृत निषेधवाक्यांत तात्त्विकत्वहि निषेधालाच अभिप्रेत असलें पाहिजे. 'तात्त्विक अशा सर्वांचें (पदार्थांचें) मिथ्यात्व' असा अन्वय तात्त्विकत्व–मिथ्यात्वविरोधामुळेंच संभवत नाही. येथें पहिल्या पक्षांत उपजीव्ययोग्यतादिपदार्थांहून इतर जे आकाशादिपदार्थ त्यांचें मिथ्यात्व प्रतिवादीनें मान्य केलें आहे. म्हणून त्या पक्षीं 'न तात्त्विकसर्वमिथ्यात्व०' या निषेधवाक्यांत योग्यतादिकांचा समावेश करण्या-साठीं 'सर्व' हें पद आहे. दुसऱ्या पक्षांत निषेधाचें कल्पितत्व म्ह० निषेधप्रतियोगी अशा आकाशादि सर्व पदार्थांचें सत्यत्व प्रतिवादीला अभिप्रेत आहे. म्हणून दुसऱ्या पक्षीं निषेधाला 'तात्त्विक' हें विशेषण दिलें आहे. (२२) 'अत एव' चें स्पष्टीकरण– कारण, ज्योति-ष्टोमादिकाच्या दृष्टांतामध्यें अग्नि, विद्या हे जसे क्रतु-विधीचे उपजीव्य आहेत तसे दार्ष्टान्तिकामध्यें तात्त्विक योग्यतादि द्वैतनिषेधाचें उपजीव्य नाहीत. (२३) योग्यता शाब्दबोधाचें निमित्त आहे पण तात्त्विकत्वविशिष्ट-योग्यतात्वानें नव्हे, तर नुसत्या योग्यतात्वानें निमित्त आहे. (२४) 'अभावः अधिकरणस्वरूपः' असा सिद्धान्त असल्यामुळें सगळ्या द्वैताचा अभावहि अधि-करणस्वरूपच असणार. आणि अधिकरणभूत ब्रह्माच्या

पादनात् न सृष्ट्यादिश्रुतेरिव कल्पितविषयत्वोपपत्तिः । (२५) तस्माद्योग्यतादेर्मिथ्यात्वेऽपि वेदान्तबोध्यं सत्यमेवेति स्थितम् । (२६) यथा चाविद्यातत्कार्यस्य स्वरूपतो निषेधेऽपि तुच्छवैलक्षण्यम्, पारमार्थिकत्वाकारेण निषेधे वा पारमार्थिकत्वधर्मशून्यस्यापि ब्रह्मणः स्वरूपेण सत्त्वम्, तथोपपादितमधस्तात् । (२७) ननु- तत्त्वमस्यादिवाक्येन प्रत्यक्षाद्यविरोधाय तत्त्वंपदलक्षितयोरैक्यमिव मिथ्यात्वश्रुत्याऽपि तदविरोधाय प्रत्यक्षादिसिद्धादन्यस्यैव मिथ्यात्वं बोध्यम्, (२८) अन्यथा प्रत्यक्षाद्यनुग्रहाय व्यावहारिकमपि सत्त्वं न कल्प्येत, 'नेह नाना' इत्यादिनिषेधेनात्यन्तासत्त्वबोधनात् - (२९) इति चेत्, न, विशिष्टयोरैक्ये विशेषणयोरप्यैक्यापातेन सर्वत्र विशिष्टाभेदपरवाक्यस्य लक्षितविशेष्यैक्यपरत्वनियमेन 'तत्त्वमसि' इत्यत्रापि तथाऽभ्युपगमात् । (३०) तदुक्तम् -'अविरुद्धविशेषणद्वयप्रभवत्वेऽपि विशिष्टयोर्द्वयोः । घटते न यदैकता तदा नतरां तद्विपरीतरूपयोः ॥'

सत्यत्वाचें प्रतिपादन 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म', 'तत् सत्यं स आत्मा' इत्यादि श्रुतींनीं केलें आहे. म्हणून सृष्टयादिश्रुतीची जशी कल्पितविषयत्वानें उपपत्ति लागते तशी द्वैतनिषेधाची उपपत्ति कल्पितविषयत्वानें लागत नाही. (२५) एकूण शाब्दबोधाचें कारण असलेले योग्यतादि पदार्थ जरी मिथ्या असले तरी वेदान्तबोध्य अद्वितीय ब्रह्म सत्य आहे असें ठरलें. (२६) अविद्या आणि अविद्याकार्य यांचा जरी श्रुतीनें स्वरूपानें निषेध केलेला असला तरी तीं तुच्छ नाहीत, तुच्छविलक्षण आहेत. आणि अविद्यातत्कार्यांचा निषेध स्वरूपानें न करतां पारमार्थिकत्वाकारानें म्ह० तात्त्विकत्वानें केला आहे असें धरलें असतां जरी ब्रह्मावर पारमार्थिकत्व हा धर्म नसला तरी तें स्वरूपानें सत्यच आहे. या दोन मुद्द्यांचें उपपादन पूर्वी प्रथममिथ्यात्वामध्यें केलें आहे तें लक्षांत ठेवावें.

(२७) प्रतिवादी-- 'तत्त्वमसि' हें वाक्य जर तत्-त्वंपदांच्या वाच्यार्थांचें ऐक्य सांगेल तर परोक्षत्वसर्वज्ञत्वादिविशिष्टतत्पदार्थाशीं विरुद्ध असलेल्या अपरोक्षत्व-अज्ञत्वादिविशिष्टत्वंपदार्थाच्या 'अहं अज्ञः' इत्यादिप्रत्यक्षाशीं विरोध येईल. तो प्रत्यक्षादिविरोध न यावा म्हणून तत्त्वंपदांनीं लक्षित अशा पदार्थांचें ऐक्य तें वाक्य सांगतें असें म्हटलें पाहिजे. त्याप्रमाणें मिथ्यात्वश्रुतीनेंहि प्रत्यक्षादिकांशीं येणारा विरोध टाळण्याकरितां प्रत्यक्षादिप्रमाणानें सिद्ध होणाऱ्या पदार्थांहून इतर असे जे पदार्थ असतील त्यांच्या मिथ्यात्वाचें ज्ञान करून दिलें पाहिजे. (२८) जर प्रत्यक्षादिप्रमाणांशीं अविरोध अपेक्षित नसेल तर प्रत्यक्षादिकांच्या अनुग्रहाकरितां म्ह० द्वैतसाधकप्रत्यक्षादिकांच्या अविरोधासाठीं जें व्यावहारिकसत्यत्व तुम्ही मानलें तें सुद्धां मानतां येणार नाही. कारण कीं, 'नेह नानाऽस्ति किंचन' या निषेधानें प्रत्यक्षादिविषयाचें शशशृंगासारखें अत्यंत असत्त्व सांगितलें आहे. (२९) वादी— 'जें कोणतेंहि वाक्य दोन विशिष्टपदार्थांचें ऐक्य सांगणारें असेल तें विशेषणांचाहि अभेद सांगणारें असतें' असा सामान्य नियम आहे. दुसरा विशेष नियम 'जें वाक्य विशेषणांचा विरोध असतांनाहि विशिष्टांचा अभेद सांगणारें असतें तें विशेषणांशांचा त्याग करून शुद्ध विशेष्यांचा लक्षणावृत्तीनें बोध करून देऊन शुद्ध विशेष्यांचा अभेद सांगणारें असतें' असा आहे. दुसरा नियम न मानल्यास पहिल्या नियमानें विशेषणांच्या ऐक्याची आपत्ति येते. 'सोऽयं देवदत्तः' इत्यादि उदाहरणांवरून हा दुसरा नियम सिद्ध होतो. या नियमाला अनुसरून 'तत्त्वमसि' या वाक्यामध्येंहि आम्ही तसें मानलें आहे म्ह० तत्त्वंपदांच्या लक्ष्यांशांचेंच ऐक्य मानलें आहे, प्रत्यक्षादिकांशीं विरोध न यावा म्हणून नव्हे. (३०) अशा विषयीं म्हटलें आहे— 'यदा द्वयोः विशिष्टयोः एकता' म्ह० जर विशिष्ट अशा दोन पदार्थांचें ऐक्य 'अविरुद्धविशेषणद्वयप्रभवत्वे अपि' म्ह० विरुद्ध नसलेल्या दोन विशेषणांमुळें विशिष्टत्व आलें असलें तरी 'न घटते' म्ह० जमत नाही, 'तदा तद्विपरीतरूपयोः' (द्वयोः एकता) नतरां (घटते) ' म्ह० तर अविरुद्धविशेषणद्वयघटित अशा विशिष्टांहून ज्यांचें स्वरूप विपरीत आहे अशा दोघांची म्ह० विरुद्धविशेषणघटित अशा दोन विशिष्टांची एकता जमणार नाही हें काय सांगायला पाहिजे? 'नीलं उत्पलम्' 'महत् उत्पलम्' अशीं विधानें. नीलत्वविशिष्ट उत्पल आणि

(सं. शा. १।१६७) इति । (३१) मिथ्यात्वबोधकश्रुतौ तु नास्ति प्रत्यक्षादिविरोधः, तात्त्विकस्यांशस्यानुपजीव्यत्वात्, व्यावहारिकसत्त्वस्य चोपजीव्यत्वान्नात्यन्तासत्त्वकल्पनमित्यस्याप्युक्तप्रायत्वात् । (३२) ननु- श्रुतेस्तात्पर्यं चैतन्यमात्रे वा, द्वितीयाभावविशिष्टे वा, तदुपलक्षिते वा? (३३) नाऽऽद्यः, विश्वमिथ्यात्वासिद्धेरिष्टापत्तेः, तस्य स्वप्रकाशतया नित्यसिद्धत्वेन श्रुतिवैयर्थ्याच्च । (३४) न द्वितीयः, अखण्डार्थत्वहानात् । (३५) अत एव न तृतीयः, 'काकवत्' इतिवत् 'द्वितीयाभाववत्' इत्यनेनापि सप्रकारकज्ञानजननेनाखण्डार्थत्वायोगात्, चिन्मात्रस्य नित्यसिद्धत्वेन तदन्यस्य च मुमुक्ष्वज्ञेयत्वेन काकेन संस्थानविशेषस्येव द्वितीयाभावेनोपलक्ष्यस्याभावात् तस्योपलक्षणत्वायोगाच्च- (३६) इति चेत्, न, काकस्य संस्थानविशेष इव द्वितीयाभावस्य स्वरूपमेवोपलक्ष्यमित्युपलक्ष्या-

---

महत्त्वविशिष्ट उत्पल हे दोन विशिष्टपदार्थ आहेत. नीलत्व आणि महत्त्व हीं दोन विशेषणें परस्परविरुद्ध नाहीत. तीं एका ठिकाणीं राहूं शकतात. तरीहि विशेषणांश स्वरूपतः भिन्न असल्यामुळें विशिष्टांचें ऐक्य नाही. तर मग 'नीलं उत्पलम्' 'रक्तं उत्पलम्' या उदाहरणांत नीलत्व आणि रक्तत्व हीं दोन विशेषणें परस्परविरुद्ध असतांना म्ह० समानाधिकरण नसतांना नीलत्वविशिष्ट आणि रक्तत्वविशिष्ट यांचें ऐक्य तर मुळींच शक्य नाही. तसेंच 'तत्त्वमसि' याचें समजावें. येथें तत्पदार्थ परोक्षत्व-सर्वज्ञत्वविशिष्ट आणि त्वंपदार्थ अपरोक्षत्व-अज्ञत्वविशिष्ट आहे. या ठिकाणीं विरुद्धविशेषणक अशा विशिष्टरूप वाच्यार्थाचें ऐक्य मुळींच संभवत नाही. म्हणून या वाक्याला लक्षणेच्या आश्रयानें शुद्धविशेष्यैक्यपरत्व आहे. (३१) 'तत्त्वमसि' श्रुतीचा प्रत्यक्षादिकांशीं क्षणभर विरोध संभवतो तरी, पण मिथ्यात्व सांगणाऱ्या श्रुतीचा प्रत्यक्षादिकांशीं विरोध मुळींच नाही. कारण, प्रत्यक्षादिकांचा तात्त्विकत्वरूप अंश उपजीव्यच नाही. पण व्यावहारिकसत्यत्वरूप अंश मिथ्यात्वबोधकश्रुतीचा उपजीव्य आहे म्हणून प्रत्यक्षादिविषयाला शशशृंगासारख्या अत्यंत असत्त्वाची कल्पना करावी लागत नाही हें देखील सांगितल्यासारखेंच आहे, निराळें सांगायला नको.

(३२) प्रतिवादी-- 'एकमेवाद्वितीयम्' या श्रुतीचें तात्पर्य नुसत्या चैतन्यावर आहे? द्वितीयाभावानें विशिष्ट अशा चैतन्यावर आहे? किंवा द्वितीयाभावोपलक्षितचैतन्यावर आहे? दुसऱ्या कल्पामधें द्वितीयाभाव हें विशेषण धरावयाचें आणि तिसऱ्या कल्पामधें उपलक्षण धरावयाचें असा विशेष. (३३) शुद्धचैतन्यपक्ष धरतां येणार नाही. कारण, श्रुतीचें तात्पर्य शुद्ध चैतन्यावर असल्यानें त्या श्रुतीवरून विश्वाचें मिथ्यात्व सिद्ध होणार नाही. आणि तें आम्हांला इष्टच आहे. शिवाय, शुद्धचैतन्य स्वप्रकाशत्वामुळें नित्यसिद्ध असल्यानें त्याचें प्रतिपादन करायलाच नको आहे. म्हणून श्रुति व्यर्थ जाते. (३४) द्वितीयाभावविशिष्टचैतन्य हा दुसरा पक्षहि जमत नाही. कारण, अखण्डार्थत्वाची हानी होते. यापक्षीं वाक्यार्थ विशिष्ट मानावा लागतो, अखंडार्थत्व सिद्ध होत नाही. (३५) द्वितीयाभावोपलक्षितचैतन्य हा तिसरा पक्षहि जमत नाही. कारण, यापक्षीं देखील अखंडार्थत्व जमत नाही. 'काकवत् देवदत्तगृहम्' या वाक्यावरून जसें सप्रकारक ज्ञान होतें तसें 'द्वितीयाभाववत् चैतन्यम्' या वाक्यावरूनहि सप्रकारक असेंच ज्ञान उत्पन्न होतें. अर्थात् अखंडार्थकत्व येत नाही. आणि वस्तुतः द्वितीयाभावाला उपलक्षणत्वहि मानतां येत नाही. शुद्ध चैतन्य नित्यसिद्ध असल्यामुळें मुमुक्षूला त्याचें ज्ञान पुन्हां अपेक्षित नाही. चैतन्याहून निराळ्या पदार्थाचें ज्ञान तर मुमुक्षूला नकोच आहे. म्हणून उपलक्षणीभूत काकाचें उपलक्ष्य म्ह० उपलक्षणोपस्थाप्यव्यावर्तकधर्म म्हणून जसें उत्तृणत्व म्ह० छपरावर गवत उगवलेलें असणें इ० संस्थानविशेष म्ह० रचनाविशेष असतो, तसें उपलक्षणीभूत द्वितीयाभावाचें निराळें उपलक्ष्यच म्ह० उपस्थाप्यधर्मच नाही. अर्थात् द्वितीयाभावाला उपलक्षणत्व जमत नाही. (३६) वादी-- काकाचें जसें उत्तृणत्वरूप विशिष्टसंस्थान उपलक्ष्य म्ह० उपस्थाप्य असतें तसें द्वितीयाभावाचें चैतन्यस्वरूपच उपलक्ष्य असतें. म्हणून उपलक्ष्याभावनिबन्धन म्ह० उपलक्ष्य नसल्यामुळें

भावनिबन्धनोपलक्षणत्वानुपपत्तेरभावात् । (३७) उपलक्षणत्वे हि उपलक्ष्यसत्त्वमात्रं तन्त्रम्, न तु तस्य स्वरूपातिरिक्तत्वमपि, गौरवात्, उपलक्ष्यतावच्छेदकरूपाभावेऽपि स्वतोव्यावृत्तजातिवदुपलक्ष्यत्वसंभवात् । (३८) अत एव न सप्रकारकत्वापत्तिः, (३९) काकवदित्यत्राप्युपलक्षणस्याप्रकारत्वात् । किंतु स्वरूपातिरिक्तधर्मस्य तत्रोपलक्षणत्वेन सप्रकारत्वम्, इह तु तन्नेति वैषम्यम् । (४०) न चोपलक्षणवैयर्थ्यम्, अनर्थनिवृत्तिहेतुत्वेन द्वितीयाभावद्वारकस्वरूपज्ञानस्योद्देश्यत्वात्, तस्य प्रागसिद्धत्वात् । (४१) न च मिथ्यात्वासिद्धेरिष्टापत्तिः, अवान्तरतात्पर्यस्य तत्रापि सत्त्वात्, तद्द्वारैव स्वरूपचैतन्ये महातात्पर्यात् । (४२) अत एव—श्रुतिबोध्यस्य विशेषणस्योप-

---

येणारी उपलक्षणत्वाची अनुपपत्ति नाही. (३७) उपलक्षणत्वाचें प्रयोजक उपलक्ष्याचें अस्तित्व इतकेंच आहे. उपलक्ष्याला म्ह० उपलक्षणोपस्थाप्याला पुन्हां स्वरूपातिरिक्तत्वाची अपेक्षा नाही म्ह० स्वरूपातिरिक्त अशा उपलक्ष्याचें अस्तित्व प्रयोजक नाही. कारण, गौरव येईल. प्रश्न—– जर उपलक्षणोपस्थापित व्यावर्तक स्वरूपाहून भिन्न नसेल तर स्वरूपाची व्यावृत्तीच होणार नाही आणि त्यामुळें चैतन्यस्वरूपाला उपलक्ष्यताच येणार नाही. वादी—– उपलक्ष्यतावच्छेदकधर्म म्ह० चैतन्यनिष्ठ उपलक्ष्यतेचा अवच्छेदक असा द्वितीयाभावानें उपस्थाप्य असलेला धर्म निराळा नसला तरी चैतन्याला स्वतोव्यावृत्तत्वरूपानें उपलक्ष्यत्व संभवतें. घटत्वादि जाति ही इतराहून स्वतःच व्यावृत्त असते. तेथें जातीच्या स्वरूपाहून निराळा व्यावर्तकधर्म नसतो. तसेंच चैतन्यरूप उपलक्ष्याचें समजावें. अर्थात् द्वितीयाभावाला उपलक्षणत्व जमलें. (उपलक्षणाच्या प्रक्रियेंत १ काकादि उपलक्षण, २ उत्तृणत्वादि उपलक्षणोपस्थाप्य व्यावर्तकधर्म आणि ३ गृहस्वरूपादि उपलक्ष्य असे तीन घटक असतात. ३५ ते ३७ सूत्रांमधें आरंभीं उपलक्ष्य हा शब्द द्वितीयघटकाच्या अभिप्रायानें योजला आहे. 'उपलक्ष्यतावच्छेदकरूपाभावेऽपि' या ठिकाणीं मात्र तो तृतीयघटकाच्या अभिप्रायानें योजला आहे. या ठिकाणीं 'असतः साधकत्वाभावे बाधकम्' या प्रकरणांतील १२६–१३२ ही सूत्रें पहावीं.) (३८) चैतन्याला स्वतःच उपलक्ष्यत्व असल्यामुळेंच 'द्वितीयाभावोपलक्षितं चैतन्यम्' या ज्ञानाला सप्रकारत्व मानावें लागत नाही. (३९) 'काकोपलक्षितं देवदत्तगृहम्' या ज्ञानामधेंहि उपलक्षणीभूत काक प्रकारतया भासत नसतोच. परंतु तेथें गृहस्वरूपाहून निराळा उत्तृणत्व हा धर्म उपलक्षण म्ह० उपलक्षणोपस्थाप्य-व्यावर्तकधर्म म्हणून भासतो. म्हणून त्या ज्ञानाला सप्रकारकत्व असतें. परंतु 'द्वितीयाभाववत् चैतन्यम्' या प्रकृतस्थळीं स्वरूपातिरिक्त धर्मच नसतो. म्हणून सप्रकारकत्व नसतें. असें दृष्टांतदार्ष्टांतिकांच्यामधें वैषम्य आहे म्ह० विशेष आहे. (४०) शंका—– तर मग उपलक्षण व्यर्थ होणार ! जर उपलक्षणीभूत द्वैताभाव प्रकारतया भासत नाही किंवा प्रकारतया भासणाऱ्या निराळ्या धर्माची उपस्थिति पण करून देत नाही तर त्याचा उपयोग काय ? वादी— द्वितीयाभावरूप उपलक्षणाला वैयर्थ्य येत नाही. द्वितीयाभावाचें ज्ञान होऊन झालेलें स्वरूपाचें ज्ञान अद्वितीयश्रुतीचें उद्देश्य आहे. कारण, द्वितीयाभावद्वारक स्वरूपज्ञान अनर्थाच्या निवृत्तीचा हेतु आहे. आणि तें तर 'द्वितीयाभाववत् चैतन्यम्' या ज्ञानापूर्वी सिद्ध झालेलें नाही. म्हणून द्वितीयाभावरूप उपलक्षण व्यर्थ नाही. (४१) शंका—– अद्वितीयश्रुतीचें तात्पर्य मिथ्यात्वावर नसल्यामुळें तें सिद्ध होणार नाही ही आम्हांला इष्टापत्तीच आहे. वादी— अद्वितीयश्रुतीचें महातात्पर्य स्वरूपचैतन्यावर असलें तरी मिथ्यात्वावरहि अवान्तरतात्पर्य आहेच. आणि मिथ्यात्वाच्या द्वारानेंच स्वरूपचैतन्यावर महातात्पर्य आहे. एवंच श्रुतीवरून मिथ्यात्व सिद्ध होतेंच. (४२) शंका— श्रुतीवरून ज्याचें ज्ञान होतें तो विशेषणीभूत किंवा उपलक्षणीभूत द्वितीयाभाव जर सत्य असेल तर अद्वैत सिद्ध होणार नाही. आणि जर द्वितीयाभाव असत् असेल तर 'द्वितीयाभाववत् चैतन्यम्' इत्याकारकज्ञानजनक जें अद्वैतवाक्य तें अतत्त्वावेदक म्ह० असत्य सांगणारें आहे असें म्हणावें लागेल. द्वितीयाभाव जर नाहीच तर 'द्वितीयाभाववत् चैतन्यम्' हें ज्ञान असत्य ठरणार आणि असत्यज्ञानजनक वाक्य अतत्त्वावेदक ठरणार !

लक्षणस्य वा द्वितीयाभावस्य सत्त्वे अद्वैतहानिः, असत्त्वे चादण्डे 'दण्डी' इति वाक्यवत् काकहीने 'काकवत्' इति वाक्यवच्चाद्वैतवाक्यस्यातत्त्वावेदकत्वापत्तिः– इति निरस्तम्, (४३) आद्ये द्वितीयाभावसत्त्वेन द्वितीयाभावासिद्ध्यापादनस्यानुचितत्वात्, अभावस्याधिकरणातिरेकानभ्युपगमाच्च। (४४) द्वितीये तु सृष्ट्यादिवाक्यवदुपलक्ष्यस्वरूपसत्यत्वमादाय तत्त्वावेदकत्वात्, (४५) मुख्यतात्पर्यविषयस्यासत्यतायामेवातत्त्वावेदकत्वाभ्युपगमात्। (४६) अत एव महातात्पर्याभिप्रायेण चैतन्यमात्रे तात्पर्यमित्याद्यपक्षेऽपि न दोषः, अवान्तरतात्पर्येण मिथ्यात्वसिद्धेरपि स्वीकारेणेष्टापत्तेरप्यसंभवात्। (४७) ननु– द्वितीयाभावे महातात्पर्याभावः किं प्रमाणान्तरप्राप्त्या? यथा वायुक्षेपिष्ठत्वादौ; उत तद्विरोधित्वेन? यथाऽऽत्मवपोत्खननादौ; (४८) उतोद्देश्यविशेषणत्वादिना? यथा ग्रहैकत्वादा।

जसें दण्ड पुरुषाजवळ नसेल तर 'दण्डी पुरुषः' हें वाक्य आणि देवदत्ताचें घर काकशून्य असतां 'काकवत् गृहम्' हें वाक्य जसें अतत्त्वावेदक असतें तद्वत्. (४३) वादी–– पहिल्या पक्षीं द्वितीयाभाव आहे असेंच जर प्रथमतः धरलेलें आहे तर 'अद्वैतहानिः' या पदानें द्वितीयाभावरूप जें अद्वैत त्याच्या असिद्धीचें म्ह० हानीचें आपादन अनुचित ठरतें. अद्वैत म्ह० द्वितीयाभाव. त्याच्या हानीचा प्रसंग देणें म्हणजे द्वितीयाभावाच्या असिद्धीचें आपादन करणें होय. आतां द्वितीयाभाव हाच द्वितीय धरून अद्वैतहानि हा दोष अभिप्रेत असेल तरी तसाहि दोष येत नाही. कारण, द्वितीयाभावाचें जरी अस्तित्व मानलें तरी अभाव अधिकरणाहून निराळा मानावयाचा नसल्यामुळें द्वितीयाभाव चैतन्यरूपच असणार. म्हणून अद्वैतहानि म्ह० अद्वैतसिद्धान्ताची हानि होत नाही. (४४) द्वितीयाभावासत्त्व या द्वितीयपक्षीं उपलक्ष्य चैतन्यस्वरूप सत्य असल्यानें तें घेऊन म्ह० परमतात्पर्यविषयाच्या अपेक्षेनें सृष्ट्यादिवाक्याप्रमाणें द्वैतनिषेधवाक्याला देखील तत्त्वावेदकत्व जमतें. उपलक्षकाच्या असत्त्वामुळें जरी कदाचित् वाक्याला त्या अंशीं अतत्त्वावेदकत्व येत असलें तरी उपलक्ष्य स्वरूप सत्य असल्यामुळें अतत्त्वावेदकत्व येत नाही. आणि वस्तुतः उपलक्षक उपलक्ष्यज्ञानामध्यें भासत नाही हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. (४५) मुख्यतात्पर्याचा म्ह० महातात्पर्याचा विषय जर असत्य असेल तरच वाक्याला अतत्त्वावेदकत्व मानावयास पाहिजे. अवांतरतात्पर्यविषय असत्य असला तरी तत्त्वावेदकत्व येण्याला अडचण नाही. (४६) अतत्त्वावेदकत्वाचें प्रयोजक महातात्पर्यविषयासत्यत्व असल्यामुळें प्रकृत आक्षेपाच्या आरंभीं मांडलेल्या 'चैतन्यमात्रावर तात्पर्य' या पहिल्या पक्षावर देखील महातात्पर्याच्या दृष्टीनें दोष येत नाही. कारण, अवांतरतात्पर्यानें मिथ्यात्वाची सिद्धि देखील होते असें आम्हीं स्वीकारलेंच आहे. म्हणून विश्वसत्यत्वसिद्धीची इष्टापत्ति मुळींच येत नाही.

(४७) प्रतिवादी–– द्वितीयाभावावर महातात्पर्य नसण्याचें कारण काय? 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' या अर्थवादवाक्याचें महातात्पर्य वायुक्षेपिष्ठत्वावर मानावयाचें नसतें. त्याचें कारण प्रमाणान्तरानें प्राप्ति हें आहे. वायुक्षेपिष्ठत्व म्ह० वायु क्षेपिष्ठ म्ह० नितान्तवेगवान् आहे ही गोष्ट प्रत्यक्षप्रमाणानें कळते, तसें द्वितीयाभाव प्रमाणांतरानें प्राप्त आहे कीं काय? किंवा, आत्मवपोत्खननावर प्रमाणान्तरविरोधित्वामुळें म्ह० प्रमाणान्तरविरोधामुळें महातात्पर्य नसतें, तसें द्वितीयाभावाचा प्रमाणान्तराशीं विरोध येतो कीं काय? 'स आत्मनो वपां उदक्खिदत्' म्ह० तो प्रजापति यज्ञामध्यें दुसरा पशु न मिळाल्यानें स्वतःलाच पशु कल्पून स्वतःची वपा कापून बाहेर काढता झाला. हा पशुवपोत्खननविधीचा अर्थवाद आहे. याचें महातात्पर्य आत्मवपोत्खननावर नाही. स्वतःची वपा काढून होम करणें स्वतःला अशक्य आहे, प्रत्यक्षविरोध आहे. दार्ष्टांतिकामध्यें प्रत्यक्षानें द्वितीय सिद्ध होतें, द्वितीयाभाव प्रत्यक्षविरुद्ध आहे, म्हणून त्याच्यावर महातात्पर्य नाही? (४८) 'ग्रहं संमार्ष्टि' या वाक्यामध्यें ग्रह उद्देश्य असून संमार्जन म्ह० फडक्यानें पुसणें विधेय आहे. 'ग्रहं' असें एकवचन श्रुत आहे. परंतु एकत्व उद्देश्याचें विशेषण आहे. जें उद्देश्याचें विशेषण असतें त्याची अविवक्षा असते म्ह० त्याच्यावर तात्पर्य नसतें. म्हणून ग्रहाच्या एकत्वा-

(४९) नाऽऽद्यः, त्वयैव द्वितीयाभावस्य प्रमाणान्तरप्राप्त्यनभ्युपगमात् । (५०) द्वितीयेऽपि विरोधिमानं न तावत्प्रत्यक्षादि द्वैतग्राहि, त्वन्मते तस्यैव श्रुतिबाध्यत्वात्। (५१) नाद्वैतवाक्यान्तरम्, तस्याऽऽत्ममात्रपरत्वे द्वितीयाभावाविरोधित्वात्। न हि विशेष्यविषयं 'अग्निहोत्रं जुहोति' इति वाक्यं विशिष्टविषयेण 'दध्ना जुहोति' इति वाक्येन विरुध्यते । (५२) द्वैताभावपरत्वे त्वेकविषयत्वेन सुतरामविरोधात् । (५३) नापि तृतीयः, 'ग्रहं संमार्ष्टि' इत्यत्र संमार्जनस्येवाखण्डार्थपरे वाक्ये विधेयान्तरस्याभावेन (५४) विशेष्यस्य शास्त्रगम्यस्य चिन्मात्रस्याप्राप्तत्वेनोद्देश्यत्वायोगाच्च द्वितीयाभावस्योद्देश्यविशेषणत्वानुपपत्तेः, अविवक्षाहेतोरनुवाद्यत्वस्याप्यभावाच्च-

---

वर 'ग्रहं संमार्ष्टि' या वाक्याचें अवांतर किंवा महत् कसलेंच तात्पर्य नाही. तसें 'अद्वितीयम्' या वाक्याचें महातात्पर्य द्वितीयाभावावर नसण्याचें कारण उद्देश्य-विशेषणत्व हें आहे कीं काय? चैतन्य उद्देश्य. त्याचें विशेषण द्वितीयाभाव. ग्रहैकत्वाप्रमाणें द्वितीयाभाव उद्देश्यविशेषण असल्यामुळें त्याच्यावर महातात्पर्य नाही असें धरणार काय? (४९) पहिला पक्ष चूक. द्वितीया-भाव प्रमाणान्तरानें प्राप्त म्ह० सिद्ध नाही असें तुम्हींच म्हणत आहांत. म्हणून प्रमाणान्तरप्राप्ति हें तात्पर्याभावाचें कारण नव्हे. (५०) प्रमाणान्तरविरोध हा दुसरा पक्षहि चूक. द्वितीयाभावाला विरोध करणारें प्रमाण कोणतें? सांगा. वादी— द्वैताचें ग्रहण करणारें प्रत्यक्षादिप्रमाण हें विरोधि प्रमाण. प्रत्यक्षानुमानांनीं द्वैत कळतें, द्वैताभाव कळत नाही, द्वैताभावाभाव कळतो. प्रतिवादी— हं! पण तुमच्या मतानें प्रत्यक्षादि-प्रमाणांचा श्रुतीनें बाध होत असतो. प्रत्यक्षादिप्रमाण श्रुतिबाध्य असतें. (५१) आतां 'नेति नेति' सारखें दुसरें एखादें अद्वैतवाक्य द्वितीयाभावाला विरोधि प्रमाण म्हणावें तर पुन्हां असा प्रश्न कीं तें वाक्यान्तर आत्मपर आहे कीं द्वैताभावपर आहे? जर तें वाक्यान्तर आत्ममात्रपर असेल तर त्याचा द्वैताभावाशीं विरोध असण्याचें कांही कारण नाही. 'अग्निहोत्रं जुहोति' हें वाक्य विशेष्यहोमविषयक आहे. 'अग्निहोत्रं जुहोति म्ह० अग्निहोत्रेण होमेन इष्टं भावयेत्' या वाक्यामधें होम विधेय असून तो विशेष्य आहे. 'दध्ना जुहोति' या वाक्यानें त्या होमाला दधिकरणकत्व हें विशेषण दिलें आहे. 'दध्ना जुहोति' या वाक्यामधें होम उद्देश्य असून करणभूत दधि किंवा दधिकरणकत्व विधेय आहे. अर्थात् हें वाक्य विशिष्टविषयक म्ह० दधिविशिष्टहोम-विषयक आहे. परंतु विशेष्यविषयक असलेल्या 'अग्नि-होत्रं जुहोति' या वाक्याचा विशिष्टविषयक असलेल्या 'दध्ना जुहोति' या वाक्याशीं विरोध नसतो तसा शुद्ध-आत्मपर वाक्याचा द्वैताभावविशिष्ट-आत्मपरवाक्याशीं विरोध असण्याचें कारण नाहीं. (५२) आतां जर तें अद्वैतवाक्यान्तर द्वैताभावपर मानलें तर 'अद्वि-तीयम्' हें प्रकृतवाक्य आणि 'नेति नेति' इत्यादि वाक्यान्तर या दोघांचाही द्वैताभाव हा एकच विषय झाला. मग विरोध असण्याचें सुतरां कारण नाही. एकविषयक दोन वाक्यांचा विरोध कसा असेल? (५३) तात्पर्याभावाचें प्रयोजक उद्देश्यविशेषणत्व हा तिसरा पक्षहि चूक. 'ग्रहं संमार्ष्टि' या वाक्या-मधें ग्रहैकत्वाहून निराळें संमार्जन विधेय आहे. परंतु त्याप्रमाणें 'अद्वितीयम्' किंवा 'नेति नेति' या अखण्डार्थपरवाक्यामधें द्वितीयाभावाहून निराळें विधेय नाही. उद्देश्यविधेयभाव नाही म्हणूनच तें अखंडार्थपर म्हणावयाचें. (५४) किंवा, विशेष्य जें चिन्मात्र तें केवळ शास्त्रगम्य आहे, तें प्रत्यक्षादिप्रमाणाला अगम्य आहे. अर्थात् वेदान्तवाक्यार्थज्ञानापूर्वी तें अप्राप्त म्ह० अज्ञात असल्यामुळें त्याला उद्देश्यत्व जमत नाही. प्राप्त असतें तें उद्देश्य असतें आणि अप्राप्त असतें तें विधेय असतें. आतां जर चैतन्याला उद्देश्यत्वच नाही तर द्वितीयाभावाला उद्देश्यविशेषणत्व कसें उपपन्न होणार? 'सति कुडचे चित्रम्'. वादी-- 'ग्रहं संमार्ष्टि' येथील एकत्वाप्रमाणें 'अद्वितीयम्'मधें द्वितीयाभाव अविवक्षितच आहे. मग त्याला विशेषणत्व न जमेना! प्रतिवादी-- पण अविवक्षेचें कारण काय? उद्देश्य-विशेषणत्व तर नाहीच. आतां अविवक्षेचा हेतु अनु-वाद्यत्व म्हणावें तर तेंहि जमत नाही. कारण, या

(५५) इति चेत्, न, स्वयमेव स्वबोधितमपि द्वितीयाभावं द्वितीयत्वादेव निषेधतीति स्वविरोधादेव श्रुतेस्तत्रातात्पर्यात्। मानविरोधित्वमात्रस्य तात्पर्याभावे प्रयोजकत्वात् स्वविरोधेऽपि न क्षतिः। (५६) ननु– एकेनैव प्रमाणेनैकस्य प्राप्तिनिषेधावनुपपन्नौ, (५७) न, रूपभेदेनाविरोधात्। द्वितीयाभावस्वरूपं हि शास्त्रेण प्राप्यते। तस्य च प्राप्यतावच्छेदकरूपं द्वितीयाभावत्वम्। तच्च न निषेध्यतावच्छेदकम्, किंतु द्वितीयत्वमेव निषेध्यमात्रानुमतम्। (५८) तत्र तदनभ्युपगमे तु न तस्य निषेध्यत्वम्, न वा तेनाऽऽत्मनः सद्वितीयत्वापत्तिरिति न कोऽपि दोषः। (५९) यत्र तु प्राप्यतावच्छेदकमेव निषेध्यतावच्छेदकम्, तत्र प्राप्तिनिषेधशास्त्रयोरतुल्यविषयत्वेऽपि विशेषशास्त्रविषयपरित्यागेन सामान्यशास्त्रप्रवृत्तिः, तुल्यविषयत्वे त्वगत्या विकल्प इति न निषेधस्यासंकोचेन प्रवृत्तिः; (६०) यथा 'न हिंस्यात्सर्वा भूतानि' इति निषेधशास्त्रस्य 'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत' इत्यादिप्राप्तिशास्त्रविषयेतरविषयत्वम्, (६१) 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति' 'नातिरात्रे

वाक्यामधें द्वैताभावाचा अनुवाद केलेलाच नाही. (५५) वादी— अद्वैतश्रुतीचें द्वितीयाभावावर तात्पर्य नसण्याचें कारण प्रमाणविरोध हेंच आहे. अद्वैतश्रुति स्वतःच स्वतः ज्याचा बोध करून दिला जात आहे अशा द्वितीयाभावाचा तो स्वतः द्वितीय असल्यामुळेंच निषेध करते. म्हणून स्वात्मकप्रमाणाशीं विरोध येत असल्यामुळें द्वितीयाभावावर तात्पर्य नाही. तात्पर्याभावाचें प्रयोजक प्रमाणविरोध इतकेंच आहे. म्हणून स्वतःशीं विरोध असला तरी त्याला प्रयोजकत्व येण्याला अडचण नाही. स्वभिन्नप्रमाणाशींच विरोध असला पाहिजे असें नाही. कोणत्या तरी प्रमाणाशीं विरोध असला म्हणजे झालें. मग तें प्रमाण स्वाभिन्न असो नाहीतर स्वभिन्न असो. (५६) प्रतिवादी— एका पदार्थाचे प्राप्ति आणि निषेध असे दोन्ही एकाच प्रमाणानें करणें अशक्य आहे. म्हणून द्वितीयाभावाची प्राप्ति आणि द्वितीयाभावाचा निषेध अशा दोन्ही गोष्टी एकच श्रुति कशा करील? (५७) वादी— निरनिराळ्या रूपानें द्वितीयाभावाची प्राप्ति आणि निषेध करावयाचे असल्यानें विरोध येत नाही. 'अद्वितीयम्' हें शास्त्र द्वितीयाभावाची स्वरूपानें प्राप्ति करून देत आहे. आणि त्या द्वितीयाभावाचें प्राप्यतावच्छेदकरूप द्वितीयाभावत्व आहे, परंतु तें निषेध्यतावच्छेदक नाही म्ह० द्वितीयाभावत्वानें निषेध करावयाचा नाही. सर्व निषेध्यांच्या ठिकाणीं अनुगत असलेलें द्वितीयत्व हेंच निषेध्यतावच्छेदक आहे. (५८) आतां जर द्वितीयाभावावर निषेध्यतावच्छेदक द्वितीयत्व नसेल म्ह० त्याला अधिकरणात्मकता असेल तर द्वितीयाभावाला निषेध्यत्वच मानावयाचें नाही किंवा निषेध्य नसलेल्या द्वितीयाभावामुळें चैतन्याला सद्वितीयत्वहि प्रसक्त होत नाही. एवंच कांही मानलें तरी कोणताच दोष येत नाही. (५९) आतां जेथें प्राप्यतावच्छेदकधर्मच निषेध्यतावच्छेदक असेल तेथें प्राप्तिशास्त्र आणि निषेधशास्त्र यांचा विषय जरी भिन्न असला तरी त्या ठिकाणीं विशेषशास्त्राचा विषय वगळून सामान्यशास्त्राची प्रवृत्ति होत असते. पण जेथें प्राप्ति-निषेधशास्त्रांचा विषय एकच असेल तेथें निरुपायामुळें विकल्प मानावयाचा असतो. म्हणून दोन्ही पक्षीं निषेधाची प्रवृत्ति संकोचावांचून नसते. (६०) उदाहरणार्थ– 'न हिंस्यात् सर्वा भूतानि म्ह० कोणत्याहि प्राण्याची हिंसा करूं नये' या निषेधशास्त्राचा विषय 'अग्नीषोमीयं पशुमालभेत म्ह० अग्नीषोमदेवताकपशूचें आलभन करावें' या प्राप्तिशास्त्राच्या विषयाहून भिन्न आहे. प्राप्तिशास्त्राचा विषय अग्नीषोमीयपशु आहे आणि निषेधशास्त्राचा विषय भूतसामान्य आहे. प्राप्तिशास्त्र विशेषशास्त्र आहे आणि निषेधशास्त्र सामान्यशास्त्र आहे. म्हणून प्राप्तिशास्त्राचा विषय वगळून निषेधशास्त्राची प्रवृत्ति होणें योग्य आहे. (६१) 'अतिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति म्ह० अतिरात्र नांवाच्या क्रतूमधें षोडशी नांवाचा ग्रह घ्यावा' हें प्राप्तिशास्त्र आणि 'नातिरात्रे षोडशिनं गृह्णाति म्ह० अतिरात्रामधें षोडशी ग्रह घेऊं नये' हें निषेधशास्त्र या दोघांचाहि विषय एकच आहे. म्हणून षोडशिग्रहाचा विकल्प मानावयाचा.

षोडशिनं गृह्णाति ' इत्यादिप्राप्तिनिषेधशास्त्रयोस्तु विकल्पेनैकविषयत्वम् , एकस्यैव हिंसात्वस्य षोडशिग्रहत्वस्य च प्राप्तिनिषेधयोरवच्छेदकत्वात् । (६२) तत्र निषेधशास्त्रस्यासंकुचद्वृत्तित्वे प्राप्तिशास्त्रस्य सर्वात्मना वैयर्थ्यापत्तिः । (६३) प्रकृते च द्वितीयत्वेन रूपेण निषेधस्यैव शास्त्रार्थत्वान्न कस्यापि वैयर्थ्यशङ्का । (६४) अत एव- द्वितीयाभावनिषेधे पुनर्द्वितीयोन्मज्जनापत्तिः- इति निरस्तम् । (६५) उपपादितमेतत् मिथ्यात्वमिथ्यात्वसाधने , यथा प्रतियोग्यभावयोर्निषेध्यतावच्छेदकैक्ये नैकनिषेधेऽपरसत्त्वापत्तिरिति । (६६) न च- स्वेनैव निषिद्धस्य द्वितीयाभावस्य द्वितीयस्येव विशेषणत्वेनोपलक्षणत्वेन वा पुनरुपादानं न युक्तमिति- वाच्यम् , (६७) अभावबुद्धौ निषिद्धस्यापि प्रतियोगिनः ' सा शुक्तिः ' इत्यत्र प्रसिद्धस्यापि पूर्वप्रतीतरजतस्योपलक्षण-

---

पहिल्या उदाहरणामधें प्राप्तिनिषेधांचें हिंसात्व हें एकच अवच्छेदक आहे आणि दुसऱ्या उदाहरणामधें प्राप्तिनिषेधांचें अवच्छेदक षोडशिग्रहत्व हें एकच आहे. आणि त्या दोन्ही उदाहरणांमधें निषेधशास्त्राचा संकोचहि झालेला आहे. (६२) अशी सर्व व्यवस्था लागत असतां निषेधशास्त्राची वृत्ति म्ह० प्रवृत्ति जर संकोच न करतां मानली तर प्राप्तिशास्त्र सर्वतोपरी व्यर्थ ठरेल. म्हणून निषेधशास्त्राचा प्राप्तिशास्त्राच्या विषयाबाहेर संकोच केला पाहिजे. (६३) आतां प्रकृत अद्वितीयश्रुतीमधें द्वितीयत्वरूपानें निषेध हा शास्त्रार्थ आहे म्ह० द्वितीयत्वानें निषेध करावयाचा आहे. निषेध्यतावच्छेदक द्वितीयत्व आहे. आणि द्वितीयाभावरूप द्वितीयाची प्राप्ति तर द्वितीयाभावत्वानें आहे. अशा रितीनें प्राप्यतावच्छेदक आणि निषेध्यतावच्छेदक भिन्न असल्यामुळें निषेधशास्त्राचा संकोच अथवा विकल्प न मानला तरी कोणालाच म्ह० 'अद्वितीयम्' या द्वितीयाभावप्रापकशास्त्राला वैयर्थ्य येत नाही. (६४) शंका-- द्वितीयाच्या अभावाचा जर निषेध केला तर अभावाभाव हा प्रथमाभावप्रतियोगिरूप असल्यामुळें द्वितीयाभावाभाव म्ह० द्वितीय सिद्ध होणार, द्वितीयाचें उन्मज्जन होणार, तो पुन्हां डोकें वर काढणार. वादी-- अत एव निरस्तम्. अद्वितीयवाक्याचें अवान्तरतात्पर्य सर्वद्वैतनिषेधावर अर्थात् द्वितीयाभावहि द्वितीय असल्यामुळें त्याच्यावरहि आहे म्ह० द्वितीयाभावाचें प्राप्यतावच्छेदक आणि निषेध्यतावच्छेदक भिन्न आहेत. म्हणून ही शंका निरस्त होते. (६५) 'मिथ्यात्वमिथ्यात्वम्' या प्रकरणामधें आम्हीं असें उपपादन केलें आहे कीं- प्रतियोगी आणि तन्निरूपक अभाव या दोघांचेंहि निषेध्यतावच्छेदक जर एकच असेल तर प्रतियोगी-अभाव यांच्यापैकीं एकाचा निषेध केला असतां दुसऱ्याचें सत्यत्व मानावें लागत नाही. (६६) प्रतिवादी-- 'एकमेवाद्वितीयम्' या वाक्यानें ज्याचा निषेध केला त्या द्वितीयाभावाचें त्याच वाक्यानें विशेषणत्वानें अथवा उपलक्षणत्वानें पुनः उपादान करणें म्ह० द्वितीयाभावाला विशेषणत्वानें किंवा उपलक्षणत्वानें उक्तवाक्याचा विषय करणें योग्य नाही. जसें उक्तवाक्यानेंच निषेध केलेल्या द्वितीयाचें उक्तरूपानें पुनः उपादान करणें योग्य नाही. कारण, निषेधप्रतियोगीला निषेधाधिकरणाचें विशेषणत्व-उपलक्षणत्व संभवत नाही. येथें 'स्वेनैव' हा अंश केवळ प्रकृतोपवर्णनात्मक आहे, उपादानायोग्यत्वाच्या प्रयोजकांशाचें बोधकत्व त्याला नाही, म्हणून अविवक्षित आहे. निषेध वाक्यान्तरानें केला असला तरी प्रतियोगीचें विशेषणत्वादिरूपानें उपादान अयोग्य आहे एवढाच अर्थ विवक्षित आहे. (६७) वादी-- निषिद्धाचेंहि उपलक्षणत्वानें उपादान संभवतें. 'नात्र रजतम्' इत्याकारक रजताभावबुद्धीमधें प्रतियोगीचा म्ह० निषेधापूर्वी भासत असलेल्या भ्रमसिद्ध रजताचा जरी निषेध केला असला तरी 'सा शुक्तिः म्ह० रजत म्हणून दिसत होतें ती शिंप आहे' या प्रतीतीमधें उपलक्षणत्वानें त्याचें ग्रहण केलेलें दिसतें. 'सा शुक्तिः' या वाक्यांतील तत्-शब्दबोध्यरजताला 'इदं रजतम्' या भ्रमांतील इदन्त्व या शुक्तिनिष्ठव्यावर्तकधर्माच्या उपस्थापनाच्या द्वारा उपलक्षणत्व असलें आणि द्वितीयाभावाला व्यावर्तकधर्मान्तरोपस्थापकत्व नसलें तरीहि द्वितीयाभावाला व्यावृत्तिप्रयोजकत्वामुळें उपलक्षणत्व संभवतें. धर्मान्तरोपस्थापकत्व नसलें तरी व्यावृत्त-

तयोपादानदर्शनात्, असंकीर्णज्ञानप्रयोजकत्वस्य प्रकृतेऽपि तुल्यत्वात्। (६८) तस्मात् 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादिश्रुतिर्विश्वमिथ्यात्वे प्रमाणमिति सिद्धम्।

इति मिथ्यात्वश्रुत्युपपत्तिः।

प्र. ३९– अद्वैतश्रुतिबाधोद्धारः

(१) ननु– आपातप्रतिपन्न एव न तावच्छ्रुत्यर्थः, 'कश्छन्दसां योगमा वेद धीरः' (ऋ. सं. १०।११४।९) इति श्रुत्या 'बिभेत्यल्पश्रुताद्वेदः' (व. स्मृ. २७।६) इति स्मृत्या च वेदार्थस्यातिगहनतोक्तेः, (२) मीमांसावैयर्थ्यप्रसङ्गाच्च; (३) किंतु मानान्तरेण पूर्वोत्तरेण चाविरुद्ध एवार्थः। अविरोधग्रहणार्थं च मीमांसासाफल्यम्। (४) अत एव 'आज्यैः स्तुवते' 'आकाशादेव समुत्पद्यन्ते' (छा. उ. १।९।१) इत्यादावापातप्रतीतघृतगगनादिपरित्यागेनाऽऽज्याकाशादिपदानां

स्वरूपोपस्थापनामुळेंहि व्यावर्तकत्व आणि उपलक्षणत्व संभवतें हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. तशा प्रकारचें असंकीर्णज्ञानप्रयोजकत्वरूप व्यावर्तकत्व दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकांमधें तुल्यच आहे. 'शुक्तिः' इत्याकारक ज्ञान धरलें तर ज्या शुक्तीवर रजताचा भ्रम झाला होता ती शुक्ति जशी घेतां येईल तशी इतर शुक्ति देखील घेतां येईल. म्हणून ज्ञानाला संकीर्णता येईल, त्याला कांही मर्यादा राहणार नाही. पण 'सा शुक्तिः' असें ज्ञान धरलें तर वाटेल ती शुक्ति येणार नाही. त्यामुळें 'सा शुक्तिः' या ज्ञानाला संकीर्णता येणार नाही. तें ज्ञान नेमक्या रजताधिष्ठानभूत शुक्तीचेंच ग्रहण करील. तसेंच 'अद्वितीयम्' येथेंहि समजावें. तात्पर्य, निषिद्धाचेंहि उपलक्षणतया पुन्हां उपादान करतां येतें.

(६८) या सर्व विवेचनावरून 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादिश्रुति विश्वाच्या मिथ्यात्वाविषयीं प्रमाण आहे हें सिद्ध झालें.

प्र. ३९

(१) प्रतिवादी– श्रुतीचा वरवर जो अर्थ दिसतो तो खरा असतोच असें नाही. वेदाचा अर्थ अत्यंत गहन आहे असें 'कः छन्दसां योगं आवेद धीरः– छन्दांचा म्ह० ऋचांचा म्ह० वेदाचा योग म्ह० अर्थ कोणता मोठा बुद्धिमान् मनुष्य देखील जाणूं शकेल बरें?' या श्रुतीनें आणि 'बिभेति अल्पश्रुतात् वेदः– बेताबाताचें अध्ययन करणाऱ्या माणसाला वेद भितो' या स्मृतीनें सांगितलें आहे. (२) यथाश्रुत अर्थ खरा धरल्यास सगळी मीमांसा व्यर्थ होईल. (३) म्हणून काय केलें पाहिजे? तर श्रुतिस्मृतिभिन्नप्रमाणाशीं आणि मागल्या पुढल्या संदर्भाशीं विरुद्ध नसून अनुकूल असेल तोच श्रुतीचा खरा अर्थ असें धरलें पाहिजे. विरोधाभावाच्या ज्ञानामधेंच मीमांसेला साफल्य आहे. अनुकूल अर्थ कोणता हें समजाऊन देण्याकरितांच मीमांसा आहे. (४) 'आज्यैः स्तुवते' असें वेदवाक्य. याचा यथाश्रुत अर्थ 'पुष्कळशा तुपानें स्तुति करतात' असा होईल म्ह० आपाततः आज्यशब्दाचा तूप असा अर्थ होईल. परंतु त्याला स्तुतिकरणत्व संभवत नसल्यामुळें तो प्रत्यक्षादिप्रमाणांशीं विरुद्ध आहे म्हणून त्याचा परित्याग करून आज्यशब्दाचा अर्थ येथें 'अग्निष्टोमाच्या प्रातःसवनामधें गावयाचीं कांही सामें' असा करावा असें पूर्वमीमांसेच्या चित्राधिकरणामधें सिद्ध केलें आहे तें याकरितांच. तसेंच 'आकाशादेव समुत्पद्यन्ते– हीं सर्व भूतें आकाशापासूनच समुत्पन्न होतात' या श्रुतीमधील आकाशशब्दाचा अर्थ आपाततः 'गगन' असा प्रतीत होतो. परंतु तो मागल्यापुढल्या संदर्भाला जमत नाही म्हणून त्या अर्थाचा परित्याग करून 'परमात्मा' असा त्या पदाचा अर्थ घ्यावा असें उत्तरमीमांसेच्या आकाशाधिकरणामधें म्ह० 'आकाशस्तल्लिङ्गात्' या अधिकरणामधें सिद्ध केलें आहे. मानान्तरविरोध व संदर्भविरोध यांना न अनुसरतांच अर्थ करावयाचा असेल तर त्या त्या ठिकाणच्या पूर्वपक्षाचा स्वीकार करावा लागला असता. याविषयीं श्लोकवार्तिककार भट्टपादांनीं 'शास्त्रं शब्दविज्ञानात् असंनिकृष्टे अर्थे विज्ञानम्' या शाबरभाष्याच्या पंक्तीच्या पूर्वी 'अनुमानं ज्ञातसंबन्धस्य एकदेशदर्शनात् एकदेशान्तरे असंनिकृष्टे

सामपरमात्माद्यर्थत्वं स्थापितं पूर्वोत्तरमीमांसयोश्चित्राकाशाद्याधिकरणेषु (जै. सू. १।४।२ ; ब्र. सू. १।१।८), अन्यथा तत्तत्पूर्वपक्षाभ्युपगमापत्तेः । तथा चोक्तं वार्तिककारैः 'शास्त्रं शब्दविज्ञानाद् संनिकृष्टेऽर्थे विज्ञानम्' इत्यत्र- 'असंनिकृष्टवाचा च द्वयमत्र जिहासितम् । ताद्रूप्येण परिच्छेदस्तद्वि-पर्ययतोऽपि च ॥ विषयाविषयौ ज्ञात्वा तेनोत्सर्गापवादयोः । बाधाबाधौ विवेक्तव्यौ न तु सामान्य-दर्शनात् ॥ अन्य एवैकदेशेन शास्त्रस्यार्थः प्रतीयते । अन्यस्तु परिपूर्णेन समस्ताङ्गोपसंहृतौ ॥' इति । (५) अन्यत्रापि- 'विरुद्धवत्प्रतीयन्त आगमा यत्र ये मिथः । तत्र दृष्टानुसारेण तेषामर्था विवक्षिताः ॥' इति । (६) तथा च प्रत्यक्षादिविरोधात् पूर्वोत्तरविरोधाच्च नाद्वैतपरत्वमेकमेवेत्यादिवाक्यानाम्- (७) इति चेत्, न, द्वैतप्रत्यक्षस्य चन्द्रप्रादेशिकत्वप्रत्यक्षवत् संभाविताप्रामाण्यतया अद्वैतश्रुति-विरोधित्वाभावात् । (८) यथा च श्रुत्या प्रत्यक्षं बाध्यते तथा प्रपञ्चितमधस्तात् । किंच, प्रत्यक्षं नियतविषयम्, श्रुतिः सर्वविषया । तथा च यत्र प्रत्यक्षेण भेदो न गृहीतस्तत्रैवाभेदश्रुतेरवकाशः । (९) ननु- ययोरैक्यं श्रुत्या बोध्यते तयोर्भेदः प्रसक्तो न वा ? नान्त्यः, अप्रसक्तप्रतिषेधापातात् ।

अर्थे बुद्धिः' या पंक्तीचें विवरण करीत असतां म्हटलें आहे (आणि त्याचा उपयोग शास्त्रलक्षणालाहि आहेच.) — "भाष्यांतील असंनिकृष्ट या पदानें दोन गोष्टींचा निरास करावयाचा आहे— ताद्रूप्यानें परिच्छेद म्ह० पदार्थ ज्या रूपानें वाक्यबोध्य असेल त्या रूपानें तो इतर प्रमाणानें कळणें, आणि ताद्रूप्यविपर्ययानें म्ह० अताद्रूप्यानें परिच्छेद म्हणजे वाक्यबोध्यतावच्छेदक-रूपाहून विपरीत (भिन्न)रूपानें पदार्थ इतरप्रमाणानें कळणें. एवंच 'मानान्तरेण अप्रमितं अबाधितं च यत् तद्विषयकवाक्यत्वम्' असें शास्त्राचें लक्षण झालें. ज्योतिष्टोमाच्या अनुष्ठानानें स्वर्ग मिळतो ही गोष्ट प्रत्यक्षादिप्रमाणानें कळत नाही आणि नाही मिळत असेंहि प्रत्यक्षादिकानें कळत नाही. म्हणून 'ज्योति-ष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' हें वाक्य शास्त्र आहे असा लक्षणसमन्वय. वाक्याचा विधेयविषय कोण आणि विषय नाही कोण हें लक्षांत घ्यावें. नंतर त्यावरून उत्सर्ग-अपवादभाव पहावा आणि त्यावरून बाध आणि अबाध ठरवावे म्ह० बाध्य कोण अबाध्य कोण हें ठरवावें. केवळ हिंसात्वादिसामान्यावरून बाधाबाध ठरवूं नयेत. वाक्याच्या एकदेशावरून निराळा अर्थ प्रतीत होतो आणि वाक्याच्या सगळ्या अवयवांची एक-वाक्यता केली म्हणजे त्या परिपूर्ण अशा एका वाक्याचा अर्थ निराळाच प्रतीत होतो. (५) वार्तिककारांनीं दुसऱ्या ठिकाणीं असें म्हटलें आहे— 'ज्या ठिकाणीं जे आगम परस्परविरुद्ध अर्थाचेसे दिसतात त्या ठिकाणीं त्यांचे अर्थ दृष्टानुसारानें विवक्षित धरावे'. (६) तथा च प्रत्यक्षादिप्रमाणांशीं विरोध येत असल्यानें आणि मागल्या-पुढल्या संदर्भाशीं पण विरोध येत असल्यामुळें 'एक-मेवाद्वितीयम्' इत्यादिवाक्यांना अद्वैतपरत्व मानतां येत नाही. (७) वादी— चंद्राचें टीचभर परिमाण प्रत्यक्ष आहे, पण तें ज्योतिःशास्त्रानें अप्रमाण ठरतें. तसेंच द्वैताच्या प्रत्यक्षाचेंहि अप्रामाण्य संभवतें म्हणून द्वैत-प्रत्यक्षाचा अद्वैतश्रुतीला विरोध मानतां येत नाही. (८) श्रुतीनें प्रत्यक्षाचा बाध होतो ही गोष्ट पूर्वी सविस्तर सिद्ध केली आहे. किंच, प्रत्यक्षाचा विषय कांहीएक ठराविक असून अल्प आहे आणि श्रुतीचा विषय फार मोठा आहे. म्हणून ज्या विषयामधील भेद प्रत्यक्षानें कळणें शक्य नसतें त्याच विषयामधें अभेद-श्रुतीला पूर्ण जागा मिळते. एवंच प्रत्यक्षानें श्रुतीचा बाध होत नाही. प्रत्यक्ष आणि श्रुति यांचे विषय भिन्न आहेत.

(९) प्रतिवादी— ज्या दोन पदार्थांचें म्ह० द्वैत आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य म्ह० अभेद म्ह० भेदाभाव श्रुति सांगते त्यांचा भेद पूर्वी प्राप्त आहे कीं नाही ? नाही म्हणतां येणार नाही. कारण, अप्राप्ताचा प्रतिषेध मानावा लागेल. आतां भेद प्राप्त आहे असा पहिला पक्ष धरणेंहि जड जाईल. कारण, ज्या प्रमाणानें भेद प्राप्त आहे त्या भेदप्रसंजकप्रमाणाशीं विरोध येईल. म्हणून श्रुति त्या पदार्थांच्या ऐक्याचा बोध करून देऊं शकणार

नाऽऽद्यः, प्रसञ्जकप्रमाणविरोधेनैक्यस्य बोधयितुमशक्यत्वात्- (१०) इति चेत्, न, अन्त्यपक्षाभ्युपगमे दोषाभावात्। अप्रसक्तप्रतिषेध इति च किमप्रसिद्धप्रतियोगित्वम्, किंवा निष्प्रयोजनत्वम्? इति विवेचनीयम्। नाऽऽद्यः, अन्यत्र प्रसिद्धस्यैव भेदस्य भेदत्वेनोपस्थितस्य परस्परप्रतियोग्यनुयोगिभावेनान्यतरत्र निषेधसंभवात्। (११) न च तत्रैव प्रसिद्धिस्तन्त्रम्, निषेधप्रमामात्रोच्छेदप्रसङ्गात्। (१२) न द्वितीयः, अनर्थनिवृत्तेरेव प्रयोजनत्वात्, 'नान्तरिक्षेऽग्निश्चेतव्यः' इत्यादौ स्तुतिमात्रप्रयोजनेनाप्यप्रयोजनेनाप्यप्रसक्तनिषेधदर्शनाच्च। (१३) अथ श्रुत्या ययोरभेदो बोध्यते तयोरुपस्थितिरस्ति, न वा? नान्त्यः, अनुपस्थितयोरभेदबोधनायोगात्। (१४) आद्ये सा किं श्रुतिजन्या, प्रत्यक्षादिजन्या वा? नाऽऽद्यः, श्रुतेर्मानान्तरागोचराभेदमात्रपरत्वेन घटा-

---

नाही. (१०) वादी— दुसऱ्या पक्षाचा स्वीकार केल्यास दोष येत नाही (श्रुति प्रत्यक्षादिकांची बाधक असल्यामुळें पहिल्या पक्षांत दोष नाही हें पूर्वींच सांगितलें आहे. म्हणून येथें दुसऱ्या पक्षाचा स्वीकार केला आहे.). दुसऱ्या पक्षीं तुम्ही अप्रसक्तप्रतिषेध हा दोष दिला आहे. पण अप्रसक्तप्रतिषेध म्ह० काय याचा विचार केला पाहिजे. प्रतिषेधाचा प्रतियोगी अप्रसिद्ध असणें किंवा प्रतिषेध निष्फळ होणें असे दोन प्रकार संभवतील. पैकीं पहिला प्रकार धरतां येणार नाही. कारण, घटादिकांचा पटादिकांच्या ठिकाणीं प्रसिद्ध असलेला जो भेद तोच भेद त्यांतील घटादिप्रतियोगिकत्व आणि पटाद्यनुयोगिकत्व टाकून शुद्धभेदत्वानें ब्रह्म आणि घटादिद्वैत यांच्यामधें उपस्थित आहे. त्याचाच परस्परप्रतियोग्यनुयोगिभावेन म्ह० ब्रह्मप्रतियोगिकत्व–घटादिद्वैतानुयोगिकत्ववैशिष्टयानें अथवा घटादिद्वैतप्रतियोगिकत्व–ब्रह्मानुयोगिकत्ववैशिष्टयानें म्ह० उक्तप्रतियोगिताकत्व–उक्तानुयोगिताकत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक असा निषेध म्ह० अत्यन्ताभाव अन्यत्र म्ह० ब्रह्माच्या ठिकाणीं अथवा घटादिद्वैताच्या ठिकाणीं संभवतो. (११) शंका— कोठें तरी प्रसिद्ध असून काय उपयोग? जेथें निषेध करावयाचा असेल तेथेंच त्याची प्रसिद्धि पाहिजे. निषेधाचें तंत्र 'जेथें निषेध तेथें प्राप्ति' असेंच आहे. वादी— तसें मानल्यास यच्चयावत् निषेधप्रमेचा उच्छेद मानावा लागेल. म्हणजे मग कोठेंच निषेध करतां येणार नाही. सगळ्या निषेधशास्त्राला हरताळ फासावा लागेल. (१२) प्रतिषेधाचें वैयर्थ्य हा दुसरा पक्षहि धरतां येणार नाही. कारण, भेदाचा निषेध कळला असतां अनर्थाची निवृत्ति होते. अनर्थनिवृत्ति हें निषेधाचें प्रयोजन आहे. एवंच प्रतिषेध सफल आहे. आणि स्तुतिरूपप्रयोजनामुळें पहिल्या पक्षीं आणि अप्रसिद्धप्रतियोगिकत्व, निष्प्रयोजनत्व अशा दोन्ही प्रकारची अप्रसक्ति असतांनाहि निषेध संभवतो म्हणून दोन्ही पक्षांत निषेधाला अडचण येत नाही. कारण, तशा स्थितींत प्रतिषेध केलेला दिसतो. 'न पृथिव्यामग्निश्चेतव्यो नान्तरिक्षे न दिवि' या वाक्यामधें अन्तरिक्षामधें किंवा द्युलोकामधें चयनाचा निषेध केला आहे. चयन केवल पृथिवीवर प्रसक्त आहे, पण अन्तरिक्षामधें प्रसक्त नाही. आणि अन्तरिक्षामधें चयनाच्या निषेधाचें कांहीच फळ नाही. पृथिवीवर सोनें ठेऊन त्याच्यावर चयन करावें असें सांगावयाचें आहे. सुवर्णाची स्तुति करण्याकरितां अंतरिक्षाचा निषेध केला. तेव्हां अंतरिक्षनिषेध सुवर्णस्तुत्यर्थ आहे असें म्हणतां येतें. पण स्तुति हें प्रयोजन म्हणजे कांही खरें प्रयोजन नव्हे. अन्तरिक्षनिषेध निष्प्रयोजनच खरा, पण तो आहे. तसेंच अद्वैतश्रुतीचें धरतां येईल.

(१३) प्रतिवादी— श्रुति ज्यांच्या अभेदाचा बोध करून देते त्यांचें ज्ञान पूर्वीं असतें कीं नाहीं? पूर्वीं ज्ञान नसणें हा दुसरा पक्ष चूक आहे. ज्यांचें ज्ञान नाही त्यांच्या अभेदाचें ज्ञान कसें करून देतां येईल? नीलगुणविशिष्ट किंचित् द्रव्य आणि उत्पल यांचें पूर्वीं ज्ञान असलें तर मग 'नीलं उत्पलम्' असें त्यांचें अभेदानें ज्ञान होतें. (१४) उपस्थिति असते असा पहिला पक्ष धरला तर ती उपस्थिति म्ह० ज्ञान श्रुतीमुळें होतें कीं प्रत्यक्षादिप्रमाणानें होतें? पहिला पक्ष अयुक्त आहे. श्रुतीहून इतर प्रमाणाला अगोचर म्ह० इतर प्रमाणानें न कळणारा जो अभेद त्याचेंच प्रतिपादन श्रुति करणार. अर्थात् ज्यांचा अभेद सांगावयाचा त्यांपैकीं घटादिकांचें ज्ञान श्रुतिजन्य नसणारच. म्हणून सर्वाद्वैत सिद्ध होत

धुपस्थितेस्तज्जन्यत्वाभावेन सर्वाद्वैतासिद्धेः, (१५) श्रुतिस्थकिंचनेत्यादिपदानामनुवादकत्वाभ्युपगमात् । (१६) द्वितीये तु तयोर्भेदोऽपि प्रत्यक्षादिसिद्ध इति क्वाद्वैतश्रुत्यवकाशः ? (१७) मैवम्, यत् प्रत्यक्षादिना गृह्यते तद्भेदोऽपि तेन गृह्यत एवेति नियमाभावात् । (१८) तथाहि– न तावत्पदार्थस्वरूपज्ञानमेव भेदज्ञानम्, अभेदभ्रमोच्छेदप्रसङ्गात् । (१९) स्वरूपभेदवादिनामपि स्वरूपज्ञानात् घटत्वादिप्रकारकात् भेदत्वप्रकारकं भेदज्ञानं विलक्षणमेव, (२०) अन्यथा भेदाग्रहनिबन्धनव्यवहारानुदयप्रसङ्गात् । (२१) अत एव स्वरूपज्ञानोत्तरकालमवश्यं भेदज्ञानमित्यपि न, अनवस्थाप्रसङ्गाच्च । (२२) तथाहि– 'घटपटौ भिन्नौ (जानामि ?)' इति घटपटभेदधीः

नाही. अभेदाच्या ज्या अनुयोगि-प्रतियोगींचें ज्ञान श्रुतिजन्य असेल त्यांचा मात्र अभेद श्रुतीवरून सिद्ध होईल. पण घटादिकांचें ज्ञान श्रुतिजन्य नसल्यानें त्यांचा ब्रह्माशीं अभेद श्रुतीवरून सिद्ध होणार नाही. (१५) "श्रुतीमधें द्वैतबोधक पदें असतात, परंतु श्रुतीमधील 'किंचन' इत्यादिक द्वैतबोधक पदें अनुवादक असतात" असें तुमचें मत आहे. 'किंचन' या पदांनीं लोकसिद्धद्वैताचा अनुवाद करून 'नेह' या पदांनीं त्याचा निषेध केला आहे. 'इदं सर्वम्' या पदांनीं प्रत्यक्षादिसिद्ध विश्वाचा अनुवाद करून 'यदयमात्मा' या पदांनीं आत्म्याशीं अभेद सांगितला आहे. एवंच अभेदाच्या अनुयोगि-प्रतियोगींचें ज्ञान श्रुतिजन्य असतें हा पहिला पक्ष अयुक्त ठरला. (१६) तें ज्ञान प्रत्यक्षादिजन्य असतें असा दुसरा पक्ष धरला तर जसे अभेदाचे अनुयोगि-प्रतियोगि प्रत्यक्षसिद्ध आहेत तसा त्यांचा भेदहि प्रत्यक्षसिद्धच आहे. मग आतां अद्वैतश्रुतीला जागा कोठें आहे ? प्रत्यक्षादिकाचा विषय नसेल तो श्रुतीचा विषय असणार. येथें तर अभेदविरुद्ध भेद प्रत्यक्ष आहे. तर प्रत्यक्षविरुद्ध अशा अभेदाचेंहि प्रतिपादन श्रुति करूं शकणार नाही. (१७) वादी—– हा आक्षेप येत नाही. प्रत्यक्षादिकानें ज्याचें ज्ञान होतें त्याचा भेदहि प्रत्यक्षादिकानें कळतो असा नियम नाही. (१८) याचें थोडें विवरण करतों. भेदाच्या अनुयोगि–प्रतियोगिपदार्थांच्या स्वरूपाचें ज्ञान म्हणजेच कांही भेदाचें ज्ञान नव्हे. घटपटांचा भेद हा कांही घटपटांचें स्वरूप नव्हे. अर्थात् घटपटांचें ज्ञान म्ह० घटपटांच्या भेदाचें ज्ञान नव्हे. स्वरूपज्ञानच भेदज्ञान असें धरलें तर अभेदभ्रमाचा एकूण उच्छेद प्रसक्त होईल. केशव, नारायण दोघेहि साधारण ठाऊक होते. त्यांचें स्वरूपज्ञान असल्यानें त्यांच्या भेदाचेंहि ज्ञान होतेंच असें आतां म्हटलें पाहिजे. पण क्वचित् 'केशवच नारायण' असा त्यांच्या अभेदाचा भ्रम होतो. परंतु भेदज्ञान असतां अभेदभ्रम कसा झाला ? वस्तुतः येथें केशव– नारायणांचें स्वरूपज्ञान असून भेदज्ञान नव्हतें, निदान भ्रमकालीं तरी नव्हतें असेंच मानलें पाहिजे. म्हणून स्वरूपज्ञान म्हणजेच भेदज्ञान असें नव्हे. (१९) स्वरूपभेदवादींच्या मतानें म्ह० स्वरूपच भेद, स्वरूपाहून भेद निराळा नाही असें जे प्राभाकरमीमांसक मानतात त्यांच्या मतानें देखील घटत्वप्रकारक अशा घटस्वरूपाच्या ज्ञानाहून भेदाचें भेदत्वप्रकारक ज्ञान निराळेंच मानावें लागतें. स्वरूपज्ञानामधें घटत्व हा प्रकार आहे, भेदत्व हा नाही. पण भेदज्ञानामधें भेदत्व हा प्रकार आहे, घटत्व नव्हे. (२०) स्वरूपज्ञानाहून भेदज्ञान भिन्न न मानल्यास भेदाग्रहामुळें होणारा कोणताच व्यवहार होतां कामा नये. कारण, स्वरूपज्ञान असल्यामुळें भेदग्रहच असणार, भेदाग्रह नाही, म्हणून 'इदं रजतम्' इत्यादिक जो व्यवहार भेदाग्रहामुळें होत असतो तो अनुपपन्न होईल. (२१) "स्वरूपज्ञानच भेदज्ञान नव्हे. पण स्वरूपाचें ज्ञान झाल्यावर भेदाचें ज्ञान अवश्य होणारच. 'जेथें दोघांच्या स्वरूपांचें ज्ञान होतें तेथें त्यानंतर त्यांच्या भेदाचें ज्ञानहि होत असतें' असा नियम आहे" हें विधानहि पूर्वोक्त युक्तीनेंच अग्राह्य ठरतें. आणि अनवस्थादोषामुळेंहि हें विधान बरोबर नाही. (२२) तें कसें पहा– 'घटपटौ भिन्नौ' म्ह० 'घट आणि पट भिन्न आहेत' इत्याकारक जें घटपटांच्या भेदाचें ज्ञान तें प्राभाकरांच्या मताप्रमाणें स्वप्रकाश म्हणा, नैयायिकांच्या मताप्रमाणें अनुव्यवसायसिद्ध म्हणा किंवा वेदान्त्यांच्या मतानें साक्षिसिद्ध म्हणा, कसेंहि असलें तरी तें स्वप्रतियोगिकभेदविषयक नाही हें निश्चित.

स्वप्रकाशा वा, अनुव्यवसायसिद्धा वा, साक्षिसिद्धा वा न स्वप्रतियोगिकभेदविषया, (२३) प्रतियोगिधीजन्यत्वनियमेन प्रतियोगिधीव्यक्तिभिन्नव्यक्तित्वावश्यकत्वात्, स्वस्या एव स्वजन्यत्वानुपपत्तेः। (२४) ज्ञानान्तरेण च तद्भेदग्रहे क्वचित् भेदधीधाराविश्रान्तिरवश्यं वाच्या, (२५) अन्यथा सुषुप्तिविषयान्तरसंचारादिकं न स्यात्। अतः तत्रापि चरमभेदधीरेवोदाहरणम्। (२६) तथा च बाधकत्वाभिमता या घटपटभेदधीः स्वभेदाविषया भासते, तया सह बाध्यत्वाभिमताया ऐक्यधिय ऐक्यं बोधयित्वा निर्बाधा सती श्रुतिः सर्वाभेदे पर्यवस्यति। (२७) न ह्यभेदेऽपि बाध्यबाधकभावः, स्वस्यापि स्वबाधकतापत्तेः। (२८) तदुक्तं खण्डनकृद्भिः– 'सुदूरधावनश्रान्ता बाधबुद्धिपरंपरा। निवृत्तावद्वयाम्नायैः पार्ष्णिग्राहैर्विजीयते॥' (चौखम्बा. पृ. १५८) इति। (२९) न च– सिद्धान्ते घटतद्धीभेदग्राहिणा स्वप्रकाशेन साक्षिणा स्वस्मिन्नितरभेदस्यापि ग्रहणान्नानवस्था, अन्यथा स्वस्य घटादिभ्योऽभेदसंशयः स्यादिति– वाच्यम्, (३०) साक्षिणः स्वप्रकाश-

---

स्व म्ह० घटपटभेदज्ञान. स्वप्रतियोगिकभेद म्ह० स्वचा भेद म्ह० घटपटभेदविषयकज्ञानाचा भेद. तादृशभेदविषयक तें ज्ञान नाही म्ह० घटपटभेदाच्या ज्ञानामधें स्वतः त्या ज्ञानाचा भेद भासत नाही. (२३) 'भेदज्ञान भेदप्रतियोगिज्ञानजन्य असतें' असा नियम असल्यामुळें भेदज्ञानाला प्रतियोगिधीव्यक्तिभिन्नव्यक्तित्व आवश्यक आहे म्ह० प्रतियोगिज्ञानरूप व्यक्तीहून भेदज्ञानरूप व्यक्ति भिन्न असणें आवश्यक आहे. कारण, स्वला स्वजन्यत्व अनुपपन्न आहे. (२४) अर्थात् तद्भेदाचें म्ह० घटपटभेदज्ञानाच्या भेदाचें ग्रहण स्वभिन्नज्ञानानें व्हायला पाहिजे. पुन्हां स्वभिन्नज्ञानाच्या भेदाचें ग्रहण द्वितीयस्वभिन्नज्ञानानें आणि त्याच्या भेदाचें ग्रहण तृतीयस्वभिन्नज्ञानानें अशी भेदज्ञानांची धार मानावी लागेल म्ह० अनवस्था आली. अर्थात् त्या धारेची विश्रान्ति कोठें तरी मानावीच लागेल. (२५) विश्रान्ति न मानली तर सुषुप्ति सिद्ध होणार नाही, ज्ञानाचा विषयान्तरामधें संचार होणार नाही म्ह० भेदावांचून दुसऱ्या कशाचेंच ज्ञान होणार नाही, किंवा स्मरण, इच्छा इ० कांहीच होणार नाही. अर्थात् कोठें तरी भेदज्ञानधारा थांबली पाहिजे. आतां ज्या भेदज्ञानावर ती धारा थांबणार त्या ज्ञानाला चरमभेदधी म्हणूं या. आतां ही चरमभेदधी स्वप्रतियोगिकभेदविषयक नसणारच. म्हणून ही चरमभेदधीच 'घटपटभेदधी स्वप्रतियोगिकभेदविषयक नसते' या आमच्या पहिल्या विधानाला उदाहरण मिळालें. चरमभेदधी जशी स्वप्रतियोगिकभेदविषयक नसते तशी घटपटभेदधी स्वप्रतियोगिकभेदविषयक नसते. (२६) चरमधी स्वभेदविषयक नसल्यानें ऐक्यज्ञानाची बाधक म्हणून प्रतिवादीला मान्य असलेली जी घटपटभेदधी स्वभेदाला विषय न करतांच भासते तिच्याशीं भेदज्ञानाचा बाध्य म्हणून प्रतिवादीला मान्य असलेल्या ऐक्यज्ञानाचा अभेद दाखवून श्रुति बाधरहित होतसाती सर्व विश्वाच्या अभेदावर पर्यवसित होते. (२७) अभेद असल्यावर तर बाध्यबाधकभाव असणेंच शक्य नाही. नाहीतर मग स्वतःला स्वबाधकता मानावी लागेल. (२८) याविषयीं खंडनकारांनीं म्हटलें आहे– बाधबुद्धि म्ह० भेदबुद्धि. त्यांची परंपरा लांब लांब धावत जातां जातां म्ह० भेदज्ञानाचा भेद, त्याच्या ज्ञानाचा भेद, अशा उत्तरोत्तर भेदांचें अवगाहन करतां करतां थकते म्ह० सुषुप्त्यादिकाच्या अनुपपत्तीचा धक्का बसल्यामुळें थकते आणि मग पुढें धावण्याचें थांबते. पण इतक्यांत पार्ष्णिग्राह म्ह० पिछाडीचे शत्रु जे अद्वैतप्रतिपादक आम्नाय त्यांचे कडून जिंकली जाते म्ह० बाधित होते. (२९) प्रतिवादी–– तुमच्या सिद्धान्ताप्रमाणें घट आणि घटाचें ज्ञान यांच्या भेदाला जाणणारा स्वप्रकाश साक्षी स्वनिष्ठ इतरप्रतियोगिक भेदाचेंहि ग्रहण करणारच. आणि तो तर स्वप्रकाश आहे. म्हणून अनवस्था येत नाही. साक्षी स्वनिष्ठभेदाचें ग्रहण न करील तर 'माझा घटादिकाशीं अभेद आहे कीं काय?' असा संशय आला असता. तो तर येत नाही. तात्पर्य, अनवस्था नाही. (३०) वादी–– साक्षी स्वप्रकाश असतो हें खरें, पण स्वनिष्ठ म्ह० साक्षिनिष्ठ इतरप्रतियोगिकभदाचें ग्रहण व्हावयाचें तर त्या ग्रहणाला साक्षिभिन्न प्रतियोगीच्या उपस्थितीची अपेक्षा असणार. सापेक्षता नाही मानली

त्वेऽपि स्वनिष्ठेतरप्रतियोगिकभेदग्रहे इतरप्रतियोग्युपस्थितिसापेक्षत्वात् । अन्यथा स्वस्यान्तःकरणाद्यभेदभ्रमो न स्यात् । (३१) स्वप्रकाशेन भेदाग्रहेऽपि मानान्तरेण भेदग्रहात् न घटाद्यभेदसंशय इति न किंचिदेतत् । (३२) स्यादेतत् । 'घटपटौ भिन्नौ' इति प्रत्यक्षं स्वस्याद्वैतज्ञानादिना भेदं विनाऽनुपपत्तेस्तमप्याक्षिपतीति सर्वत्र भेदस्याप्रत्यक्षत्वेऽपि नाद्वैतश्रुतेरवकाशः । (३३) अत्रोच्यते- आक्षेपो हि अनुमानमर्थापत्तिर्वा ? तत्र 'विवादाध्यासिता बुद्धिः सर्वतो भिन्ना' इति नानुमानं संभवति, स्वतोऽपि भेदसाधने बाधात्, दृष्टान्तस्य च साध्यविकलत्वात् । (३४) यतः कुतश्चित् भेदसाधने त्वनुमानाविषये लब्धावकाशा श्रुतिरभेदं बोधयिष्यति । (३५) न च स्वव्यतिरिक्तात् सर्वतो भिन्नेति साध्यम्, अद्वैतवादिनं प्रत्यप्रसिद्धविशेषणत्वात् । (३६) एतेन 'सर्वं सर्वस्माद्भिन्नम्' इति वाक्यमपि निरस्तम् । तदुक्तम्- 'हेत्वाद्यभावसार्वज्ञ्ये सर्वं पक्षयताऽऽस्थिते ।

तर स्वतः साक्षीचा अन्तःकरणादिकाशीं जो अभेदानें भ्रम आहे तो झालाच नसता. अन्तःकरणप्रतियोगिक साक्षिनिष्ठ भेद जर अन्तःकरणाच्या उपस्थितीवांचून साक्षीला गृहीत होत असेल तर भेदग्रह असल्यानें अभेदभ्रम होणेंच अशक्य. पण अभेदभ्रम तर आहे. म्हणून साक्षीला स्वनिष्ठ इतरभेदाचें ग्रहण मानतां येत नाही. म्हणून प्रतिवादीवर अनवस्था येणारच. (३१) स्वप्रकाश साक्षीला घटादिभेदग्रह नसला तरी प्रमाणान्तरानें साक्षीला घटादिकाच्या भेदाचें ज्ञान होतें म्हणून 'घटादिकांचा आणि माझा अभेद आहे कीं काय ?' असा संशय येणें शक्य नाही. एवंच प्रतिवादीचा आक्षेप कांहीतरी आहे झालें !

(३२) प्रतिवादी-- 'घटपटौ भिन्नौ' इत्याकारक घटपटनिष्ठ पटघटप्रतियोगिक भेदाचें प्रत्यक्षज्ञान स्वतःचा अद्वैतज्ञानाशीं किंवा घट आणि पट यांच्याशीं भेद असल्यावांचून अनुपपन्न असल्यामुळें त्या भेदाचाहि आक्षेप करतें म्ह० घटपटभेदाचें प्रत्यक्ष असल्यामुळें अद्वैतज्ञानाशीं प्रत्यक्षाचा भेद आहे असें ठरतें. एवंच जरी सर्वठिकाणीं भेद प्रत्यक्ष नसला तरी त्याचा सर्वत्र आक्षेप होत असल्यामुळें अद्वैतश्रुतीला भेदज्ञानशून्य असा अवकाशच मिळत नाही. एवंच अद्वैतश्रुतीची प्रवृत्तिच होऊं शकत नाही. म्ह० प्रत्यक्षानें अद्वैतश्रुतीचा बाध होतो. (३३) वादी-- या आक्षेपाची छाननी केलीच पाहिजे. तुम्हीं भेदाचा आक्षेप होतो म्हणतां. पण आक्षेप म्ह० अनुमान कीं अर्थापत्ति ? अनुमान असल्यास तें 'विवादाध्यासिता बुद्धिः सर्वतो भिन्ना, बुद्धित्वात्, बुध्यन्तरवत्' असें असणार. विवादाध्यासित म्ह० विवादविषय म्ह० संशयविषय. हा शब्द प्राचीन पद्धतीप्रमाणें पक्ष दाखविण्याकरितां योजतात. एवंच घटपटभेदबुद्धि हा पक्ष. सर्वांहून ती बुद्धि भिन्न असली पाहिजे. या अनुमानानें घटपटभेदबुद्धिनिष्ठ भेद सिद्ध करावयाचा. परंतु हें अनुमान संभवत नाही. 'सर्वतो भिन्ना' या साध्यामध्यें 'सर्व' शब्द आहे. सर्वशब्दाच्या अर्थामध्यें स्वतः पक्षभूत भेदबुद्धि धरावीच लागेल. अर्थात् स्वतःवर स्वतःचा भेद साध्य मानावा लागेल. पण तें अशक्य असल्यानें बाध येतो. 'पक्षे साध्याभावः साध्याभाववान् वा पक्षः बाधः'. आणि दृष्टान्ताला साध्यविकलत्व येतें. कारण, दृष्टान्तावरहि साध्याचा बाधच येणार. स्ववर स्वभेद नसतो. (३४) आतां जर 'यतः कुतश्चिद्भिन्ना' असें साध्य ठेऊन यत्किंचित्प्रतियोगिकभेदच सिद्ध करावयाचा असेल तर प्रकृत अनुमानाचा विषय नसलेला म्ह० साध्यभूत भेदाचा प्रतियोगी नसलेला पदार्थ अद्वैतश्रुतीला विषय सापडणार. म्हणून आतां अद्वैतश्रुति सर्वांचा आत्मतत्त्वाशीं अभेद बोधित करून देऊं शकेल. एवंच अद्वैतश्रुति सावकाश आहे. (३५) प्रतिवादी-- आमच्या अनुमानांतील साध्य 'स्वव्यतिरिक्तात् सर्वतो भिन्ना' असें आहे म्ह० स्वेतरसर्वभेद साध्य आहे असें म्हटलें तर बाध येणार नाही. वादी-- पण अद्वैतवादीच्या मतानें साध्यावर अप्रसिद्धविशेषणत्व येतें. कारण, अद्वैतवादीच्या मतानें तत्त्वतः कोणताच भेद प्रसिद्ध नाही. स्वव्यतिरिक्त म्ह० स्वभिन्न असें कांहीच नाही.

(३६) याच युक्तीनें 'सर्वं सर्वस्मात् भिन्नम् -सगळें सगळ्याहून भिन्न असतें' असें वाक्य किंवा अनुमानही खंडित होतें. याविषयीं खंडनकारांनीं म्हटलें

किंचित्तु त्यजता दत्ता सैव द्वारद्वयश्रुतेः ॥ ' (खं. खा. चौखम्बा. पृ. १६६) इति । (३७) नाप्यर्थापत्तिः सर्वभेदविषया, स्वाविषयत्वात्, ययोर्हि भेदं विना यत्रानुपपत्तिर्गृहीता तयोस्तत्र भेदग्रहेऽप्यनुपपत्तावनुपपत्त्यन्तराग्रहणात् । सर्वत्र तद्ग्रहणे तु धाराविश्रान्तौ चरमधीरुदाहरणम् । (३८) तदुक्तम्– ' आद्यधीवेद्यभेदीयाऽप्यन्यथाऽनुपपन्नता । स्वज्ञानापेक्षणादन्ते बाधते नाद्वयश्रुतिम् ॥ ' (खं. खा. चौखम्बा. पृ. १६६) इति । (३९) ननु– यावदुपपादकं तत्सर्वमर्थापत्तेर्विषयः, न तु

आहे– ' सर्वम् ' हा पक्ष. ' सर्वस्माद्भिन्नम् ' असें साध्य. ' सर्वं सर्वस्माद्भिन्नम् ' अशी प्रतिज्ञा. यावर प्रश्न असा कीं, पक्षामध्यें सर्वाचाच अन्तर्भाव करणार कीं साध्य, हेतु, दृष्टान्त हे सिद्ध होण्याकरितां कांहीतरी पक्षाबाहेर हातचें राखून ठेवणार ? जर सर्वाचाच अंतर्भाव पक्षामध्यें करावयाचा असेल तर हेतु, साध्य, दृष्टान्त होण्यासारखें कांहीच उरलें नसल्यानें स्वरूपासिद्धि, बाध आणि दृष्टान्तासिद्धि असे दोष येणार. शिवाय, पक्षाच्या ज्ञानानें सर्वाचें ज्ञान झाल्यामुळें सर्वज्ञताहि फुकटची येणार. आतां जर कांही पदार्थ पक्षाबाहेर टाकावयाचे असतील तर तोच अद्वैतश्रुतीला विषय सापडला. एवंच श्रुति निरवकाश होत नाही. ' सर्वं पक्षयता (पूर्ववादिना) हेत्वाद्यभावसार्वज्ञ्ये (सिद्धान्तिना) आस्थिते सति तु किंचित् त्यजता (पूर्ववादिना) सैव अद्वयश्रुतेः द्वाः दत्ता ' असा अन्वय. पक्षं करोति पक्षयति, पक्षयति इति पक्षयन्, तेन पक्षयता. सर्वालाच पक्ष करणाऱ्या (पूर्ववादीनें), आणि त्याच्यावर अद्वैतवाद्याकडून हेत्वाद्यभाव म्ह० हेतु, साध्य, दृष्टान्त यांचा अभाव अर्थात् स्वरूपासिद्धि, बाध, दृष्टान्तासिद्धि आणि सार्वज्ञ्य हे दोष दिल्यावर ते दोष निरस्त व्हावे म्हणून कांही पदार्थ पक्षाबाहेर टाकणाऱ्या पूर्ववादीनें अद्वैतश्रुतीला तोच दरवाजा करून दिला असें होणार. (३७) आक्षेपशब्दानें अनुमान घेतां येत नाही तशी अर्थापत्ति पण घेतां येत नाही. अर्थापत्ति तरी सर्वभेदविषयकच धरली पाहिजे, अर्थात् तिलाहि स्वनिष्ठभेदविषयकत्व असलें पाहिजे. परंतु तें जमत नाही. कारण, ज्या दोघांचा भेद असल्यावांचून प्रत्यक्षज्ञानाच्या घटपटभेदविषयकत्वाची अनुपपत्ति येत असेल त्या दोघांचा म्ह० घटपटभेदप्रत्यक्ष आणि अद्वैतज्ञान यांचा भेद भेदविषयकत्वान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्तीनें सिद्ध होईल. परंतु अनुपपत्तिरूप म्ह० अर्थापत्तिरूप ज्ञानाला स्वविषयकत्व नसल्यामुळें अर्थापत्तिनिष्ठ अद्वैतज्ञानप्रतियोगिक अशा भेदाची ग्राहक जी अन्य अर्थापत्ति तिचें ग्रहण पहिल्या अर्थापत्तीनें होऊं शकत नाही म्हणून दुसरी अर्थापत्ति वेगळी मानली पाहिजे. पुन्हां तन्निष्ठभेदज्ञानाकरितां तिसरी अर्थापत्ति मानावी लागेल. याप्रमाणें अनवस्था येते म्ह० अर्थापत्तिधारा प्रसक्त होते. आतां जर ही धार कोठें तरी विश्रान्ति घेत असेल तर विश्रान्तिस्थानभूत जी चरमधी म्ह० शेवटची अर्थापत्ति तीच म्ह० जिच्यावरील अद्वैतज्ञानप्रतियोगिकभेद अर्थापत्तीनें सिद्ध होत नाही तीच अद्वैतश्रुतीचें उदाहरण समजावें. (३८) याविषयीं देखील खंडनकारांनीं म्हटलें आहे कीं– 'आद्यधीवेद्यभेदीया अपि अन्यथाऽनुपपन्नता'. आद्यधी म्ह० पहिलें ज्ञान. ' घटः पटो न ' इत्याकारक घटनिष्ठपटप्रतियोगिकभेदाचें ज्ञान. आद्यधीनें वेद्य जो भेद म्ह० ' घटः पटो न ' इत्याकारकज्ञानाचा विषय असलेला भेद. भेदीय म्ह० भेदाची. आद्यधीवेद्यभेदीय अशी जी अन्यथानुपपत्ति म्ह० ' घटः पटो न ' या ज्ञानाचें घटनिष्ठपटभेदविषयकत्व घटपटभेदज्ञाननिष्ठ-अद्वैतज्ञानप्रतियोगिकभेदावांचून उपपन्न होत नाही अशी धी, ती ' अन्ते अद्वयश्रुतिं न बाधते ' म्ह० अर्थापत्तिपरम्परेच्या विश्रान्तिस्थानीं म्ह० चरम-अर्थापत्तिस्थानीं अद्वैतश्रुतीचा बाध करूं शकत नाही. कां ? तर ' स्वज्ञानापेक्षणात् ' स्वतःवरील म्ह० अन्यथानुपपत्तिज्ञानावरील अद्वैतज्ञानप्रतियोगिकभेदाच्या ज्ञानाची त्या अन्यथानुपपत्तीला अपेक्षा असते म्हणून. त्या भेदज्ञानासाठीं अन्य अर्थापत्ति, तन्निष्ठभेदज्ञानासाठीं अन्य अशी परम्परा मानल्यास तिची विश्रान्ति कोठेंतरी मानावीच लागेल.

(३९) प्रतिवादी–– अर्थापत्तीला स्वनिष्ठभेदविषयकत्व नसतें हें तुमचें म्हणणें योग्य नाही, म्हणून अनवस्था येत नाही. कसें तें पहा– ' पीनो देवदत्तो दिवा न भुङ्क्ते '. देवदत्त दिवसा तोंडांत पाणीहि घालीत नाही पण तो पुष्ट आहे. दिवसा कांही न

यत्किंचिदुपपादकम् । (४०) तथा चार्थापत्तेरितरस्मात् भेदाभावे तत्रैनाभेदश्रुतेर्लब्धावकाशत्वात् घटपटभेदासिद्ध्यापत्तेरर्थापत्तिभेदस्यापि घटपटभेदोपपादकत्वेनार्थापत्तिविषयत्वं वाच्यम् , (४१) अन्यथा दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्तिर्ज्ञाननिवर्त्यत्वानुपपत्तिश्च स्वमिथ्यात्वविषया न स्यात् , (४२) 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म ' इति श्रुतिः ' नेह नाना ' इति ब्रह्मणि भेदमात्रानिषेधानुपपत्तिश्च स्वाभेदविषया न स्यात् । (४३) तथा च तत्रापि श्रुत्यन्तरमर्थापत्त्यन्तरं वा वाच्यमिति तवाप्यनवस्थापत्तिः– इति । (४४) मैवं वोचः । वस्तुत उपपादकत्वं नार्थापत्तिविषयत्वे तन्त्रम् , किंतूपपादकत्वेन ज्ञातत्वम् , अन्यथा अर्थापत्तिभ्रमानुपपत्तेः । (४५) तथा च येन रूपेणोपपादकत्वं गृहीतं तद्रूपावच्छिन्नमुपपादकमर्थापत्तेर्विषयः । (४६) तत्र यद्यर्थापत्तिगतभेदसाधारणमुपपादकतावच्छेदकमेकं भवेत्तदा

खातां पुष्ट असणें रात्रिभोजनावांचून जमत नाही. म्हणून रात्रिभोजन हें उपपादक आणि पुष्टत्व हें उपपाद्य. आतां या रात्रिभोजनासारखें जें जें म्हणून उपपादक म्ह० उपपत्ति लावणारें असेल तो सगळा अर्थापत्तीचा विषय असतो. एखादेंच उपपादक अर्थापत्तीचा विषय असतो असें नव्हे. (४०) 'तथाच अर्थापत्तिविषयत्वं वाच्यम् ' असा अन्वय. आतां जर अर्थापत्तीचा अद्वैतज्ञानाहून भेद नसेल तर त्याच अर्थापत्तिरूप विषयावर अभेदश्रुतीला अवकाश मिळेल. त्यामुळें घटपटांच्या भेदाची सिद्धि होणार नाही. तथाच अर्थापत्तिनिष्ठ अद्वैतज्ञानप्रतियोगिक भेद देखील घटपटभेदाचा उपपादक असल्यामुळें अर्थापत्तीचा विषय आहे असें म्हटलेंच पाहिजे. (४१) तसें न मानल्यास स्वमिथ्यात्वविषयकदृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्ति आणि स्वमिथ्यात्वविषयकज्ञाननिवर्त्यत्वानुपपत्ति देखील सिद्ध होणार नाही. दृग्दृश्यांच्या संबन्धाची अनुपपत्ति असल्यानें दृश्याचें मिथ्यात्व तुम्ही सिद्ध करीत असतां. तसेंच विश्वाचें मिथ्यात्व मानल्यावांचून विश्वाचें ज्ञाननिवर्त्यत्व उपपन्न होत नाही असें तुमचें म्हणणें आहे. परंतु दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्ति जशी दृश्याचें मिथ्यात्व सिद्ध करते तसें दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्तीचें मिथ्यात्वहि तिनेंच सिद्ध करावें लागतें तें आतां सिद्ध होणार नाही. आणि ज्ञाननिवर्त्यत्वानुपपत्तीमुळें दृश्याचें मिथ्यात्व जसें सिद्ध होतें तसें ज्ञाननिवर्त्यत्वानुपपत्तिनिष्ठमिथ्यात्वहि ज्ञाननिवर्त्यत्वानुपपत्तीनेंच सिद्ध होत असतें तें आतां सिद्ध होणार नाही. अशी तुमच्यावर आपत्ति येते. (४२) 'सर्वं खलु इदं ब्रह्म ' ही सर्वाचा ब्रह्माशीं अभेद सांगणारी श्रुति स्वाभेदविषयक म्ह० स्वतः 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म ' या श्रुतीचाहि ब्रह्माशीं अभेद सांगते असें तुम्हांला मानतां येणार नाही. आणि ' नेह नाना ' या श्रुतीनें ब्रह्माच्या ठिकाणीं जो भेदमात्राचा निषेध केला आहे त्याची अनुपपत्ति जगताचा अभेद सिद्ध करते तसा स्वतःचाहि अभेद सिद्ध करते असेंहि तुम्हांला मानतां येणार नाही. (४३) आतां जर 'सर्वं खल्विदम् ' या श्रुतीचाहि ब्रह्माशीं अभेद दुसऱ्या श्रुतीवरून मानला तर दुसऱ्या श्रुतीचा अभेद तिसऱ्या श्रुतीनें आणि तिसरीचा चौथीनें अशा रितीनें तुमच्यावरहि अनवस्था येईल. तसेंच ' नेह नाना ' या अर्थापत्तीचा ब्रह्माभेद दुसऱ्या अर्थापत्तीनें आणि दुसऱ्या अर्थापत्तीचा अभेद तिसऱ्या अर्थापत्तीनें अशी अर्थापत्तींची अनवस्था तुमच्यावरहि येईल. (४४) वादी— तुम्ही असें म्हणणें योग्य नाही. सर्वच उपपादक अर्थापत्तीचा विषय असतो असें नाही. अर्थापत्तिविषयत्वाचें प्रयोजक उपपादकत्व नाही. उपपादकत्व हें अर्थापत्तिविषयतावच्छेदक नाही, तर उपपादकत्वानें ज्ञातत्व हें प्रयोजक म्ह० अवच्छेदक आहे. उपपादकत्वच जर प्रयोजक मानलें तर भ्रमात्मक अर्थापत्ति केव्हांच होणार नाही. उपपादकत्वज्ञान प्रयोजक मानल्यास तें क्वचित् भ्रमात्मक असल्यास भ्रमात्मक अर्थापत्तीची उपपत्ति लागेल. एवंच ज्ञानविषयताविशिष्ट असें उपपादकत्व अर्थापत्तिविषयतावच्छेदक मानलें पाहिजे. (४५) तर आतां ज्या रूपानें उपपादकता गृहीत असेल म्ह० जो उपपादकतावच्छेदकधर्म ज्ञानविषयतावच्छेदक असेल त्या धर्मानें अवच्छिन्न म्ह० त्या धर्माचा आश्रय जें उपपादक असेल तेवढाच तो अर्थापत्तीचा विषय असतो. अज्ञात उपपादक अर्थापत्तीचा विषय नव्हे. (४६) आतां जर उपपादकतावच्छेदक एकच धर्म अर्थापत्तिनिष्ठभेदसाधारण असेल

सोऽपि भायादेव। (४७) न चैवमस्ति, तदनिरूपणात्। तथाहि- घटपटभिन्नत्वमुपपाद्यम्, तदुपपादकं च न सर्वभिन्नत्वम्, स्वतोऽपि भेदापत्त्या तदसंभवात्। (४८) नापि स्वातिरिक्तसर्वभिन्नत्वम्, अद्वैतवादिनं प्रति स्वातिरेकविशेषणासिद्धेः, (४९) स्वत्वाननुगमाच्च। (५०) तथा च तेन तेन रूपेण तत्तद्भिन्नत्वमेव उपपादकमुपेयम्। अत उपपादकतावच्छेदकनानात्वान्न सर्वमुपपादकमर्थापत्तेर्विषयः (५१) इति पृथक्पृथगनुपपत्तिज्ञानापेक्षायां सर्वत्रानुपपत्तिज्ञाने अनवस्थानात् क्वचिद्धाराविश्रान्तौ तत्रैव लब्धावकाशा श्रुतिः सर्वाद्वैते पर्यवस्यतीति किमनुपपन्नम्?

म्ह० अर्थापत्तिनिष्ठ—इतरप्रतियोगिकभेद आणि प्रत्यक्षनिष्ठ म्ह० 'घटपटौ भिन्नौ' या प्रत्यक्षज्ञानाच्या ठिकाणीं असलेला अद्वैतज्ञानप्रतियोगिकभेद एतदुभयसाधारण असेल म्ह० उपपादकतावच्छेदक धर्म अर्थापत्तिनिष्ठ इतरभेद आणि प्रत्यक्षनिष्ठ अद्वैतज्ञानभेद या दोहोंवर राहत असेल तर अर्थापत्तिनिष्ठभेदहि त्याच अर्थापत्तीनें भासेल. (४७) पण प्रकृतस्थलीं उपपादकतावच्छेदकधर्म उभयसाधारण असा नाही. येथें तशा धर्माचें निरूपणच करतां येत नाही. म्हणजे असें—मूळ अर्थापत्तीमधें घटपटभिन्नत्व म्ह० 'घटपटौ भिन्नौ' या प्रत्यक्षाच्या ठिकाणीं असलेलें घटपटभेदविषयकत्व हें उपपाद्य आहे. त्याचें उपपादक सर्वभिन्नत्व म्ह० सर्वप्रतियोगिक भेद हें मानतां येत नाही. कारण, सर्वशब्दाच्या अर्थांत स्वचा म्ह० भेदविषयकप्रत्यक्षाचाहि अन्तर्भाव होत असल्यामुळें स्वच्या ठिकाणीं स्वप्रतियोगिकभेद मानण्याचीं आपत्ति येते, त्यामुळें सर्वभिन्नत्व हें उपपादक संभवत नाही. तात्पर्य, सर्वप्रतियोगिकभेदत्व हें उपपादकतावच्छेदक आपाततः प्रत्यक्षनिष्ठभेद आणि अर्थापत्तिनिष्ठभेद एतदुभयसाधारण आहे असें वाटत असलें तरी वस्तुतः सर्वप्रतियोगिकभेदच संभवत नसल्यामुळें तें उभयसाधारण उपपादकतावच्छेदक मानतां येत नाही. (४८) प्रतिवादी— आम्ही स्वातिरिक्तसर्वभिन्नत्व म्ह० स्वप्रतियोगिकभेदवत्सर्वप्रतियोगिकभेदवत्त्व हें उपपादक मानतों. आतां सर्व—ला स्वातिरिक्त हें विशेषण दिल्यामुळें 'स्वतोऽपि भेदापत्तिः' हा वरील दोष येत नाही. वादी— हें उपपादकहि जमत नाही. कारण, अद्वैतवादीच्या मतानें तात्त्विक असा स्वातिरेक म्ह० स्वप्रतियोगिकभेद संभवत नसल्यामुळें 'स्वातिरिक्त' या विशेषणाची असिद्धि आहे म्ह० तें विशेषण अप्रसिद्ध आहे. (४९) शिवाय, स्वत्वाचा अनुगम नाही म्ह० अनेक धर्मींच्या ठिकाणीं राहणारा असा एक धर्म तो नाही. स्व हा शब्द व्यक्तिवाचक असल्यामुळें त्या त्या अर्थापत्तींतील उपपादकभेदाच्या अधिकरणरूप एकाच ज्ञानव्यक्तीचा तो बोध करून देतो. तात्पर्य, स्वातिरिक्तसर्वभेदत्व हें उपपादकतावच्छेदकहि अप्रसिद्ध असल्यामुळें आणि अननुगत अशा स्वत्वानें घटित असल्यामुळें उभयसाधारण नाही. (५०) तर आतां उभयसाधारण उपपादकतावच्छेदक संभवत नसल्यामुळें त्या त्या रूपानें म्ह० विशेषधर्मावच्छिन्नानुयोगिताकत्वानें तत्तद्भिन्नत्व म्ह० तत्तत्प्रतियोगिकभेदच उपपादक मानला पाहिजे. अर्थात् प्रत्येक अर्थापत्तीमधें उपपादकतावच्छेदक भिन्न भिन्न झालें. उदा०— पहिल्या अर्थापत्तीमधें 'घटपटभेदविषयकप्रत्यक्षज्ञानत्वावच्छिन्नानुयोगिताक-अद्वैतज्ञानत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदत्व' हें उपपादकतावच्छेदक, द्वितीयार्थापत्तीमधें 'प्रथमा(विषयविशेषविशिष्टा)र्थापत्तित्वावच्छिन्नानुयोगिताक—अद्वैतज्ञानत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदत्व' हें उपपादकतावच्छेदक आहे. असाच तृतीयचतुर्थादि अर्थापत्तींमधें उपपादकतावच्छेदकभेद समजावा. म्हणून उपपादकतावच्छेदकांच्या नानात्वामुळें म्ह० भेदामुळें सर्व उपपादकें पहिल्या अर्थापत्तीमधें विषय होतात असें म्हणतां येत नाही. (५१) अशा रितीनें सर्व अर्थापत्तींच्या भेदविषयकत्वाच्या अनुपपत्तींची वेगळी वेगळी जिज्ञासा केली पाहिजे आणि उपपादककल्पनाहि वेगळ्या वेगळ्या केल्या पाहिजेत, एकाच घटपटभेदप्रत्यक्षाच्या भेदविषयकत्वानुपपत्तिज्ञानानें सर्व उपपादकांची कल्पना करतां येणार नाही. हीं अनुपपत्तिज्ञानें पुढल्या पुढल्या सर्व अर्थापत्तींमधें होत राहिलीं तर अनवस्थादोष येईल आणि त्यामुळें कोणत्याच अर्थापत्तिनिष्ठभेदाची सिद्धि न झाल्यामुळें घटपटभेदहि सिद्ध होणार नाही. आतां अनवस्थादोष

(५२) दृष्टान्ते च सर्वत्र स्वसाधारणमुपपादकतावच्छेदकमेकमेवेति तदवच्छिन्नतया स्वस्यापि भानमिति वैषम्यम् । (५३) तथाहि- दृश्यत्वावच्छिन्नमिथ्यात्वं विना दृक्संबन्धानुपपत्तिग्रहात्तदवच्छिन्नमिथ्यात्वमर्थापत्तेर्विषय इति स्वमिथ्यात्वमपि स्वविषयः । (५४) एवमेव ज्ञाननिवर्त्यत्वानुपपत्तेरपि स्वविषयत्वम्, तत्रापि दृश्यत्वादेरेकस्यैवावच्छेदकत्वात् । (५५) एवं च ब्रह्मणि सर्वाभेदबोधिकायाः श्रुतेर्भेदमात्रनिषेधान्यथानुपपत्तेश्च स्वाभेदविषयत्वमविरुद्धम् । (५६) न हि सर्वभेदे स्वभेदापत्तिरिव सर्वाभेदे स्वाभेदो दोषाय । (५७) तस्माद्द्वैतश्रुतिर्बाध्यबाधकयो-

---

टाळण्यासाठीं अनुपपत्तिज्ञानांची आणि उपपादककल्पनांची म्हणजेच अर्थापत्तिपरंपरेची कोठें विश्रान्ति मानाल तर त्या विश्रान्तिस्थान असलेल्या शेवटच्या अर्थापत्तीवर अद्वैतश्रुतीला प्रवृत्त होण्यासाठीं मोकळें रान मिळेल आणि मग तिचें सर्वाद्वैतामधें पर्यवसान होईल. पूर्वार्थापत्तिनिष्ठ–अद्वैतज्ञानप्रतियोगिकभेदाशीं विरुद्ध असलेला जो अन्तिमार्थापत्तिनिष्ठ– अद्वैतज्ञानप्रतियोगिकभेद त्याची साधक आतां अन्य अर्थापत्ति नसल्यामुळें अद्वैतश्रुतीनें पूर्वार्थापत्ति-अद्वैतज्ञानभेदाचा बाध होईल. त्याच्या बाधामुळें तत्पूर्वार्थापत्ति–अद्वैतज्ञानभेदाचा बाध होईल. या क्रमानें शेवटीं 'घटपटौ भिन्नौ' हें प्रत्यक्ष आणि 'घटपटौ अभिन्नौ' हें अद्वैतज्ञान यांच्यामधील भेदाचा बाध झाल्यामुळें घटपटभेदाचाहि बाध होईल. अशा रितीनें विश्वांतील सर्व भेदांच्या बाधामधें अद्वैतश्रुतीचें पर्यवसान होईल. अशी निर्दोष उपपत्ति असतांना आमचें कोणतें विधान अनुपपन्न आहे ? (५२) तुम्ही दृष्टान्त म्हणून दिलेल्या दृग्दृश्यसंबन्धानुपपत्ति आणि ज्ञाननिवर्त्यत्वानुपपत्ति या दोन अर्थापत्ति आणि दार्ष्टान्तिक यांच्यामधें वैषम्य आहे. दार्ष्टान्तिकांत साक्षादुपपादक आणि परंपरोपपादकें यांच्यामधें अनुगत असा एक उपपादकतावच्छेदकधर्म नाही हें वर सांगितलेंच आहे. दृष्टान्तामधें साक्षादुपपादक प्रपञ्चमिथ्यात्व आणि स्व म्ह० परंपरोपपादक अर्थापत्तिनिष्ठ मिथ्यात्व या दोहोंमधें अनुगत असा एकच उपपादकतावच्छेदकधर्म आहे. त्यामुळें प्रपंचमिथ्यात्वाप्रमाणेंच स्व म्ह० अर्थापत्तिमिथ्यात्वहि त्याच धर्मानें अवच्छिन्न असल्यानें त्या अर्थापत्तींचा विषय होतें. (५३) म्हणजे असें– घटादिकाला दृश्यत्वावच्छिन्नमिथ्यात्व मानल्यावांचून घटादिकांचा जो दृक्शीं म्ह० चैतन्याशीं संबंध त्याची उपपत्ति लागत नाही असें कळतें. त्यावरून दृश्यत्वावच्छिन्नमिथ्यात्व अर्थापत्तीचा विषय झाला. अर्थात् दृश्यत्वामुळेंच स्वमिथ्यात्व म्ह० अर्थापत्तीचेंहि मिथ्यात्व स्वतः त्याच अर्थापत्तीचा विषय झालें. (५४) याचप्रमाणें ज्ञाननिवर्त्यत्वान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्तीच्या मिथ्यात्वाला देखील स्वविषयत्व म्ह० त्याच अर्थापत्तीचें विषयत्व येतें. दृक्संबंधाप्रमाणें ज्ञाननिवर्त्यत्वहि मिथ्यात्वावांचून उपपन्न होत नाही. म्हणून घटादिकाच्या मिथ्यात्वाप्रमाणें दृश्यत्वाद्यवच्छेदानें स्वतः अर्थापत्तीचें मिथ्यात्वहि तिचाच विषय होतें. कारण, त्या अर्थापत्तीवरहि दृश्यत्व, जडत्व इत्यादि एकच उपपादकतावच्छेदक धर्म आहे. (५५) याच रितीनें ब्रह्माच्या ठिकाणीं सर्वप्रतियोगिक अभेद सांगणाऱ्या 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि श्रुतीला अभेदप्रतियोगितावच्छेदक दृश्यत्वादि श्रुतिसाधारण असल्यामुळें स्वाभेदविषयकत्व जमतें. तसेंच 'नेह नाना' इत्यादिश्रुतिसिद्ध जी भेदमात्रनिषेधान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्ति तत्साधारण दृश्यत्वादि उपपादकतावच्छेदक असल्यामुळें त्या अर्थापत्तीलाहि स्वाभेदविषयकत्व जमतें. (५६) कारण, घटपटभेदविषयत्वानुपपत्तिरूप अर्थापत्तीचा विषय सर्वभेद मानल्यास जशी त्याच अर्थापत्तीच्या ठिकाणीं स्वप्रतियोगिकभेदाची आपत्ति येते आणि ती दोषावह आहे तशी उक्त श्रुति आणि उक्त अर्थापत्ति यांच्या ठिकाणीं स्वप्रतियोगिक अभेदाची आपत्ति आली तरी ती दोषावह नाही. कारण, स्वच्या ठिकाणीं स्वप्रतियोगिक भेद जसा विरुद्ध आहे तसा स्वच्या ठिकाणीं स्वप्रतियोगिक अभेद विरुद्ध नाही. (५७) या सर्व विचारावरून 'एकमेवाद्वितीयम्' इ० अद्वैतश्रुति सर्व बाध्यपदार्थ आणि बाधकप्रमाण असलेली स्वतः श्रुति या सर्वांच्याच ब्रह्माशीं ऐक्याचें बोधन करते, त्यामुळें ती निराबाध आहे. आणि अशा रितीनें तिला कांही बाधक किंवा संकोचक नसल्यानें ती सर्वाद्वैताचें प्रतिपादन करते.

रैक्यबोधनेन निराबाधा सर्वाद्वैतं प्रतिपादयति । (५८) ननु- 'शब्दबुद्धिकर्मणां विरम्य व्यापाराभावात् कथमादावल्पविषया बुद्धिः पश्चात् बहुविषयाऽपि भवतीत्युच्यते ? - (५९) इति चेत्, न, श्रुतितो द्रागेव जातायाः सर्वविषयाया अद्वैतबुद्धेः प्रामाण्यं व्यवस्थापयन्तीनामस्मद्बुद्धीनामेव क्रमेण जायमानत्वात् । (६०) अयोग्यताज्ञानं च न शाब्दबोधे प्रतिबन्धकम्, न वा योग्यताज्ञानं हेतुः, येन प्रथमं सर्वाद्वैतबुद्धिर्न स्यात् । (६१) तदुक्तम्- 'अत्यन्तासत्यपि ज्ञानमर्थे शब्दः करोति हि । अबाधात्तु प्रमामत्र स्वतःप्रामाण्यनिश्चलाम् ॥' (खं. खा. चौखंबा. पृ. १६८) इति । वेदान्तकल्पलतिकायामस्यार्थस्य प्रपञ्चो द्रष्टव्यः । (६२) एतेन- चरमज्ञानमिथ्यात्वेऽपि न तद्विषयस्य मिथ्यात्वम्, ज्ञानमिथ्यात्वस्य विषयमिथ्यात्वा-

---

नुसतें भावाद्वैत, नुसतें अभावाद्वैत असा कांही पंक्तिप्रपंच नाही. सर्वाद्वैत सिद्धान्त.

(५८) प्रतिवादी-- अद्वैतबुद्धीचा विषय प्रथमतः चरमज्ञानामध्यें थोडा असतो, नंतर तिचा विषय वाढतो कसा ? ती अल्पविषय असतां नंतर बहुविषयक कशी बनते ? चरमज्ञान म्ह० वर वर्णन केलेल्या अर्थापत्ति-परंपरेंतील विश्रान्तिस्थानभूत शेवटची अर्थापत्ति. तिच्या आणि तद्विरुद्ध अभेदज्ञानाच्या अभेदाचें बोधन ब्रह्माभेदद्वारा अद्वैतश्रुति प्रथमतः करते आणि नंतर त्याच अभेदबुद्धीमध्यें पूर्वपूर्व अर्थापत्तींच्या विषयभूत भेदांचा क्रमाक्रमानें बाध झाल्यानंतर त्या भेदांच्या अनुयोगि-प्रतियोगींच्या अभेदांची क्रमाक्रमानें भर पडते. ही भर विरम्यव्यापार संभवत नसल्यामुळें अनुपपन्न आहे. 'शब्दबुद्धिकर्मणां विरम्यव्यापाराभावः' असा न्याय आहे. शब्द, ज्ञान आणि कर्म हीं एकदां विराम पावल्यावर पुन्हां काम करीत नाहीत. एकदां विराम झाला कीं कायमचाच त्या व्यक्तीचा विराम होतो. तेव्हां चरमज्ञानहि एका अभेदाला भासविल्यावर पुन्हां अधिक विषयांना भासविणार नाही. शब्द आणि अपेक्षाबुद्धी-वांचून इतर ज्ञानेंही एका क्षणीं उत्पन्न होऊन द्वितीयक्षणीं कांही कार्य करून तृतीयक्षणीं नष्ट होतात. 'कर्म, ततो विभागः, ततः पूर्वसंयोगनाशः, ततः उत्तरसंयोगोत्पत्तिः, ततः कर्मनाशः' या पद्धतीनें कर्महि नियत कार्य करून नाश पावतें. घटादिकांप्रमाणें त्यांना स्थिरता नाही. घटादिद्रव्यानें एका दिवशीं पाणी आणण्याचें काम केलें तरी पुन्हां दुसऱ्या दिवशीं तोच घट दुसरें काम करूं शकतो. घटादिद्रव्य एकदां विराम पावलें तरी पुन्हां व्यापार करतें. द्रव्याचा विरम्य व्यापार असतो, पण शब्दबुद्धिकर्मांचा विरम्य व्यापार नसतो. (५९) वादी-- श्रुतीवरून जी अद्वैतबुद्धि उत्पन्न होते ती एकदम सर्वविषयकच होते, तिला क्रम नाही. पण त्या बुद्धीचें प्रामाण्य सिद्ध करणाऱ्या म्ह० जाणणाऱ्या आम्हां श्रोत्यांच्या बुद्धि क्रमानें होत असतात. एवंच श्रुतीवरून होणाऱ्या अद्वैतज्ञानाचा विषय सर्वाभेदच असतो, पण आम्हांला तें क्रमाक्रमानें कळतें, एकदम कळत नाही. म्हणून 'शब्दबुद्धिकर्मणां०' या न्यायाशीं विरोध येत नाही. (६०) शंका-- पदार्थांच्या अन्वययोग्यतेचें ज्ञान शाब्दबोधाचें कारण आहे आणि अर्थात् अयोग्यताज्ञान शाब्दबोधाचें प्रतिबंधक आहे. घटपटादिभेदविषयक प्रत्यक्षज्ञानें आणि प्रथमार्थापत्तीपासून चरमार्थापत्तीपर्यंत अर्थापत्तिज्ञानें भेदविषयक असल्यानें स्वविषयभूत भेदांच्या अनुयोगि-प्रतियोगींची अभेदानें परस्परान्वय होण्यास अयोग्यता सिद्ध करणारीं आहेत. त्यामुळें अद्वैतश्रुतीवरून सर्वाभेदाचें ज्ञान होणें अशक्य आहे. वादी-- अयोग्यताज्ञान शाब्दबोधाचें प्रतिबंधक नाही आणि योग्यताज्ञानहि शाब्दबोधाचा हेतु नाही. तसें असतें तर मात्र प्रथमतःच श्रुतिवचनावरून सर्वाद्वैताचें ज्ञान झालें नसतें, अयोग्यतेच्या प्रत्यक्षादिरूप ज्ञानानें प्रतिबंध झाला असता. पण तसें नाही. (६१) याविषयीं म्हटलें आहे- 'अत्यंत असत्य अशा शशशृंगासारख्या पदार्थांचेंहि ज्ञान शब्द करून देतो. श्रौतज्ञानस्थलीं वाक्यजन्यज्ञानाचा बाध होत नसल्यानें वैदिकशब्द प्रमाच उत्पन्न करतो. या प्रमेला स्वतःप्रामाण्य असून ती निश्चल म्ह० अप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दित असते'. या कारिकेवरून अयोग्यताज्ञान प्रतिबंधक नाही असें ठरतें. अभ्यासकाला याविषयीं सविस्तर विवरण पाहिजे असल्यास आमच्या वेदान्तकल्पलतिकेमध्यें पहावें. (६२) शंका-- चरमज्ञान जरी मिथ्या असलें तरी त्याचा विषय जें द्वैत त्याचें मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही. कारण, ज्ञानाचें

साधकत्वात्, अद्वैतज्ञाने व्यभिचारात्- इति निरस्तम्, (६३) श्रुत्यैव द्वैतमात्रनिषेध्यत्वबोधनात्। अद्वैतज्ञानविषये च मिथ्यात्वबोधकाभावादेव सत्यत्वम्, न तु ज्ञानमिथ्यात्वादिति न किंचिदेतत्। (६४) ननु- द्वैतज्ञानाद्वैतज्ञानयोरभेदे कथं बाध्यबाधकभावः? न च व्यावहारिकभेदमात्रेण सः, द्वैतज्ञानस्यापि बाधकत्वापत्तेः- (६५) इति चेत्, न, व्यावहारिकभेदमात्रस्य बाधकत्वाप्रयोजकत्वात्, (६६) यद्धि परीक्षितप्रमाणभावत्वेन बलवत् तत् बाधकम्, यत्तु संदिग्धप्रमाणभावत्वेन दुर्बलं तत् बाध्यमिति व्यवस्थायां द्वैतज्ञानस्य दुर्बलत्वेनाबाधकत्वस्याद्वैतज्ञानस्य च बलवत्त्वेन बाधकत्वस्य शब्दप्रत्यक्षबलाबलविचारे (प्र. २४) दर्शितत्वात्। (६७) यत्तु- 'आपो वा इदं सर्वं भूतम्' इत्यादिश्रुतिः 'विमतं जलाभिन्नम्, प्रतीतत्वात्, जलवत्' इत्यनुमानं वा स्वबाधकस्य जलाभेदं गृहीत्वा निर्बाधं सत् त्वदुक्तन्यायेन सर्वस्य जलाभेदं बोधयेत् - (६८) इति, तन्न, जलाभेदबोधनेऽपि

मिथ्यात्व विषयाच्या मिथ्यात्वाचें साधक नसतें. अद्वैताच्या ज्ञानावरच व्यभिचार येतो. अद्वैताचें ज्ञान मिथ्या असलें तरी त्याचा विषय जें अद्वैत तें वादीच्या मतानें मिथ्या नसतें. म्हणून 'ज्ञानमिथ्यात्वे विषयमिथ्यात्वम्' असा नियम मानतां येत नाही. एवंच द्वैतमिथ्यात्व नाही. वादी— एतेन निरस्तम्. एतेन म्ह० पूर्वानुसारी पुढील युक्तीनें. (६३) श्रुतीनेंच सगळ्या द्वैताला निषेध्यत्व सांगितलें आहे म्ह० श्रुतीनेंच सर्व द्वैताचा निषेध केला आहे. म्हणून द्वैतमिथ्यात्व सिद्ध होतें. तात्पर्य, श्रुतिप्रमाणानें द्वैताचें मिथ्यात्व आम्ही सिद्ध करीत आहोंत, ज्ञानमिथ्यात्व या हेतूनें नव्हे. त्यामुळें येथें व्यभिचाराचा प्रश्नच नाही. आतां अद्वैतज्ञानाचा विषय अद्वैत मिथ्यात्वबोधकप्रमाण नसल्यामुळेंच अर्थात् सत्य ठरतें. ज्ञानमिथ्यात्व हा हेतूच अभिप्रेत नसल्यामुळें ज्ञानमिथ्यात्वामुळें अद्वैतरूपविषयाचें मिथ्यात्व ठरत नाही. तात्पर्य, त्या शंकेमधें कांहीच अर्थ नाही.

(६४) प्रतिवादी— द्वैतज्ञान आणि अद्वैतज्ञान या दोघांचाहि ब्रह्माशीं अभेद असल्यानें परस्पर अभेदच असणार. मग त्यांच्यामधें बाध्यबाधकभाव कसा धरतां येईल? अद्वैतज्ञान द्वैतज्ञानाचा बाध करणार नाही. शंका— त्या ज्ञानांचा तात्त्विक अभेद असला तरी व्यावहारिक भेद आहे म्हणून त्यांचा बाध्यबाधकभाव धरतां येईल. प्रतिवादी— तर मग द्वैतज्ञानालाहि बाधकत्व मानावें लागेल! द्वैतज्ञानानेंच अद्वैतज्ञानाचा बाध कां होऊं नये? (६५) वादी— नुसता व्यावहारिकभेद बाधकतेचा प्रयोजक नाही. 'जें व्यावहारिकभेदवान् तें बाधक' अशी व्याप्ति नाही. (६६) प्रामाण्याची परीक्षा करून जें प्रबल ठरेल तें बाधक असतें, आणि ज्याचा प्रमाणभाव म्ह० प्रामाण्य संशयग्रस्त असल्यानें जें दुर्बल असतें तें बाध्य असतें अशी व्यवस्था आहे. द्वैतज्ञान दुर्बल असल्यानें बाधक नसतें आणि अद्वैतज्ञान प्रबळ असल्यानें बाधक असतें ही गोष्ट शब्द आणि प्रत्यक्ष यांच्या बलाबलांचा विचार केला त्यावेळीं आम्ही सिद्ध केली आहे. परीक्षितः प्रमाणभावो यस्य, संदिग्धः प्रमाणभावो यस्य, असे समास.

(६७) प्रतिवादी— तुमच्या अद्वैतश्रुतीला प्रतिबन्दी उत्तर आहे. तें असें- 'आपो वा इदं सर्वम्। विश्वा भूतान्यापः' (ना. उ. २९) इत्यादिश्रुति किंवा 'विमतं सर्वं जलाभिन्नम्, प्रतीतत्वात्, जलवत्' हें अनुमान स्वबाधकाचा म्ह० 'पृथिव्यादि जलभिन्नम्' इत्यादिभेदविषयक जीं प्रत्यक्षादि बाधकज्ञानें त्यांचा जलाशीं अभेद गृहीत धरून निर्बाध ठरेल आणि तुम्हीं सांगितलेल्या अद्वैतश्रुतिन्यायानें सर्वांचाच जलाशीं अभेद बोधित करून देईल. 'हें सर्व आपच आहे' असें श्रुति म्हणते. सर्वांमधें स्वबाधकज्ञानहि आलेंच. तेव्हां ही श्रुति सर्वांचा म्ह० स्वबाधकाचा सुद्धां जलाशीं अभेद सांगते, अनुमानहि तसेंच सांगतें, असें मानणार काय? जसें सगळेंच ब्रह्म तसें दगडहि पाणी, डोंगरहि पाणी, बाधकज्ञानहि पाणी, स्वतः श्रुतिपण पाणीच. सर्व पाणीच पाणी! (६८) वादी— प्रत्यक्षविरोध असल्यानें तुमचें अनुमान बाधित होतें आणि श्रुतीचाहि यथाश्रुतार्थी बाध होत असल्यानें तिला स्तावकत्व ठरतें. यथाश्रुत पाहिलें तर ती श्रुति जलाभेदाचा बोध करून देते हें खरें, पण ती श्रुति 'सर्वा आपः' इत्याकारकज्ञान हें बाध्य आणि 'पृथिव्यादयः न आपः' म्ह०

बाध्यबाधकयोरैक्याबोधनात् बाधकस्य बाधकत्वोपपत्तेः, ऐक्यज्ञानभेदज्ञानयोर्बाध्यबाधकभावस्य जलाभेदज्ञानेनानपायात् । (६९) बाधकाभेदो हि बाधकत्वाभावे प्रयोजकः, बाधकस्य स्वबाधकत्वादर्शनात् । (७०) अतो न बाध्यबाधकैक्यज्ञानस्य जलाभेदज्ञानसाम्यम् । (७१) एतेन- 'सर्वं सर्वस्माद्भिन्नम्' इति मद्वाक्यमद्वैतवाक्यतज्ज्ञानतद्विषयाणां तेभ्यो भेदमादौ गृहीत्वा निर्बाधं सत्सर्वभेदे पर्यवस्यति- इति निरस्तम्, बाध्यबाधकयोरभेदे बाधकत्वाभाववत् भेदेऽपि बाधकत्वं न स्यादित्यत्र हेत्वभावात् (७२) पूर्वोक्तदोषाच्चेति दिक् । (७३) सर्वासत्त्वं सर्वमिथ्यात्वान्नाति-

'पृथिव्यादिकं जलभिन्नम्' इत्याकारकज्ञान हें बाधक यांचें परस्पर ऐक्य कांही सांगत नाही. म्हणून बाधकज्ञानाचें बाधकत्व उपपन्न होतें म्ह० तें तदवस्थच आहे. कारण, श्रुत्यनुमानांवरून जरी जलाभेदाचें ज्ञान झालें तरी त्याच्या योगानें जलपृथिव्यादिकांचें ऐक्यज्ञान आणि त्यांचें भेदज्ञान यांच्या बाध्यबाधकभावाचा अपाय म्ह० अभाव होत नाही. बाध्यबाधकभाव असतोच म्ह० प्रत्यक्षानें श्रुत्यनुमानांचा बाध होतो. (६९) बाधकाभेद बाधकत्वाभावाचा प्रयोजक असतो. कारण, बाधकाला स्वबाधकत्व दृष्टचर नाही म्ह० जर बाधकाचा बाध्याशीं अभेद कळून येईल तर त्या बाधकाला बाधकत्व राहणार नाही, त्याचें बाधकत्व नाहीसें होईल. कारण, बाधक असलें तरी तें स्वतःचें बाधक नसतें. बाध्याशीं अभेद मानल्यास बाध्याभिन्नबाधकाला स्वबाधकत्व मानावें लागेल. (७०) म्हणून आमचें बाध्यबाधकैक्यज्ञान म्ह० द्वैत आणि स्वतः अद्वैतश्रुति यांचें चिदैक्यज्ञान आणि 'आपो वा इदं सर्वम्' इत्यादिश्रुत्यनुमानांवरून झालेलें जलाभेदज्ञान म्ह० जलैक्यज्ञान यांचें साम्य नाही. जलैक्यज्ञानाला बाधक आहे आणि चिदैक्यज्ञानाला बाधक नाही. (७१) प्रतिवादी— 'सर्वं सर्वस्मात् भिन्नम्- घटपटादिक सगळें पटघटादिक सर्वांहून भिन्न आहे' असें माझें वाक्य अद्वैतवाक्य, अद्वैतवाक्यजन्य अद्वैतभान आणि वाक्याचा किंवा मानाचा विषय अद्वैत यांचा परस्परभेद आधीं बोधित करून सर्वभेदावर पर्यवसित होईल. अर्थात् माझें वाक्य निर्बाध झालें म्ह० त्याला कांही अडजण उरली नाही. अर्थात् माझें वाक्य सर्वभेद सिद्ध करील. जसें तुमचें वाक्य सर्वाभेद सिद्ध करतें तसें माझें वाक्य सर्वभेद सिद्ध करतें. ब्रह्मास्त्रावर ब्रह्मास्त्र. वादी— एतेन उक्तानुसारिणा वक्ष्यमाणेन निरस्तम्. बाध्यबाधकांचा अभेद असल्यास बाधकाचें बाधकत्व जसें नाहीसें होतें तसें बाध्यबाधकांचा भेद असल्यास बाधकाचें बाधकत्व नाहीसें होतें असें मानण्याला कांही कारण नाही. अभेदपक्षीं बाधक नाही पण भेदपक्षीं बाधक आहे. म्हणून तुमच्या-आमच्या वाक्यांचें साम्य नाही. आमचें ब्रह्मास्त्र आहे, तुमचें निर्माल्यास्त्र आहे. (७२) आणि पूर्वी आम्हीं सांगितलेला दोष येतो तें निराळेंच म्ह० सर्व सर्वांहून भिन्न म्हटल्यास भेदज्ञानाचा स्वतःहूनहि भेद मानावा लागेल, अनवस्था येईल. म्हणून भेदज्ञान हें स्वातिरिक्तसर्वभेदविषयक असतें असें मानावें लागेल. पण अद्वैतमतानुसारानें विशेषणासिद्धि येते. इति दिक्. हें नुसतें दिग्दर्शनार्थ लिहिलें आहे. विस्तरभयात् जास्त लिहीत नाही.

(७३) शंका— 'असदेव इदं अग्रे आसीत्' हें श्रुतिवाक्य आणि 'घटादि असत्, ज्ञेयत्वात्' हें अनुमान स्वबाधक असलेल्या 'सदेव सोम्य' इत्यादिवाक्याचें आणि सत्त्वविषयकप्रत्यक्षादिज्ञानांचें असत्त्व प्रथमतः बोधित करून निर्बाध झालेलें सर्वांच्या असत्त्वाचा बोध करून देऊं शकेल अशी प्रतिबंदी. वादी— ही प्रतिबंदी नव्हे, इष्टापत्तिच आहे. कारण, सर्व प्रपंचाचें असत्त्व हें सर्वमिथ्यात्वाहून निराळें नाही. असत्त्व म्हणजे शशशृंगासारखें तुच्छत्व तर नव्हेच. घटादिक प्रत्यक्षसिद्ध असतांना तुच्छ म्हणतां येणार नाही. अर्थात् असत्त्व म्हणजे मिथ्यात्व असाच अर्थ घेतला पाहिजे. आणि असत्त्वाचेंहि साक्षिभूत असलेल्या ब्रह्माचें असत्त्व तर त्या श्रुत्यनुमानांनीं सिद्ध होणारच नाही. अर्थात् ती इष्टापत्तिच आहे. म्हणून 'सर्वं असत्' इत्यादिक आक्षेपाला जागाच नाही. तुमचें प्रत्यवस्थान निरवकाश आहे. प्रत्यवस्थान म्ह० लढा, डाव, शस्त्रप्रहार.

रिच्यते, अतः 'सर्वमसत्' इति प्रत्यवस्थानमनवकाशम्। (७४) ननु- श्रुत्या सर्वस्य मिथ्यात्वं वा बोध्यते, ब्रह्माभिन्नत्वं वा ? आद्ये 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' इति सामानाधिकरण्यं न स्यात्, सत्यानृतयोरैक्यायोगात्। (७५) द्वितीये 'इदं रजतम्' 'गौरोऽहम्' इत्यादिभ्रमाणां प्रमात्वं स्यात्, (७६) आत्मनि देहादिभेदस्यानृताद्यावृत्तेश्च बोधकानां वेदान्तानां 'नेदं रजतम्' इत्यादिबाधकस्य चाप्रामाण्यं स्यात्, घटज्ञानेनैव तदभिन्नब्रह्मतदभेदादेः सर्वस्यापि वस्तुतो ज्ञातत्वेन सार्वज्ञ्यं वेदान्तानां वैयर्थ्यं सद्यो मोक्षश्च स्यात्, (७७) सुखदुःखबन्धमोक्षभेदाभेददूषणभूषणजयपराजयभ्रान्तिप्रमादेरपि वस्तुतो भेदाभावेन सर्वसंकरापत्त्या स्वक्रियास्वन्यायस्ववचनविरोधाश्च स्युः- (७८) इति चेत्, न, आद्ये 'मृत् घटः' 'इदं रजतम्' इत्यादाविव उपादानोपादेयभावेनापि सामानाधिकरण्योपपत्तेः, (७९) द्वितीये वस्तुतो भेदाभावेऽपि आविद्यकभेदमादाय सर्वव्यवस्थोपपत्तेः। (८०) न च- भेदस्याप्यनाविद्यकब्रह्माभिन्नत्वेनाऽऽविद्यकत्वायोग इति- वाच्यम्, (८१) आविद्यकत्वस्या-

---

(७४) प्रतिवादी—- 'एकमेवाद्वितीयम्' ही श्रुति सर्वाचें मिथ्यात्व सांगते, कीं सर्वाचा ब्रह्माशीं अभेद सांगते ? जर सर्वाचें मिथ्यात्व सांगत असेल तर 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' या श्रुतीनें सांगितलेलें सर्व-इदंचें ब्रह्माशीं सामानाधिकरण्य जमणार नाही. कारण, सत्य आणि अनृत यांचें ऐक्य अयुक्त आहे. सामानाधिकरण्यानें तर ऐक्य सिद्ध होत असतें. (७५) आतां जर अद्वैतश्रुति ब्रह्माभेद सांगते असा दुसरा पक्ष धरला तर 'इदं रजतम्' 'गौरः अहम्' इत्यादि भ्रमांना प्रमात्व मानावें लागेल. कारण, इदं म्ह० शुक्ति, रजत, किंवा गौर, जीवात्मा यांचा ब्रह्माशीं अभेद असल्यानें सामानाधिकरण्यज्ञानाला प्रमात्व क्रमप्राप्त आहे. (७६) किंच, आत्मा देहेन्द्रियादिकांहून भिन्न आहे असें सांगणारे आणि आत्म्याची अनृताहून व्यावृत्ति सांगणारे म्ह० आत्म्याचें सत्यत्व सांगणारे वेदान्त आणि 'नेदं रजतम्' 'नायं सर्पः' इत्यादि बाधकज्ञानें यांना अप्रामाण्य मानावें लागेल. कारण, देह, अनृत, रजत, सर्प हें सर्वच ब्रह्म असल्यानें तद्विरुद्ध भेद सांगल्या-मुळें किंवा निषेध केल्यामुळें तदभाववद्विशेष्यक-तत्प्रकारकबोधजनकत्वरूप अप्रामाण्य येणार. एकट्या घटाचें ज्ञान झालें कीं घटाशीं अभिन्न असलेल्या ब्रह्माचें ज्ञान होणार, घटब्रह्माभेदाचेंहि ज्ञान होणार, किंबहुना वस्तुतः ब्रह्माभिन्न सगळ्या वस्तुमात्राचेंच ज्ञान होणार. त्यामुळें फुकटचें सर्वज्ञत्व प्रत्येकाला मिळेल. घटज्ञाना-नेंच ब्रह्मज्ञान होत असल्यानें तत्त्वमस्यादिक वेदान्त-वाक्यें व्यर्थ जाणार आणि त्या घटज्ञानानें सद्योमोक्षहि प्राप्त होणार. घटज्ञानानेंच 'कृतकृत्यश्च भारत'!

(७७) सुख-दुःख, बन्ध-मोक्ष, भेद-अभेद, दूषण-भूषण, जय-पराजय, भ्रान्ति-प्रमा या सर्वांचा ब्रह्माशीं अभेद असल्यानें वस्तुतः भेद नाहीच असें म्हणावें लागेल. अर्थात् सर्व घोटाळा होणार. आणि त्यामुळें स्वक्रिया म्ह० मोक्षप्राप्त्यर्थ मननादिरूपग्रंथकरण, ग्रन्थोक्त स्वन्याय आणि स्ववचनें या सर्वांशीं विरोध येणार. घटज्ञानानें मोक्ष मिळाल्यावर स्वक्रिया, स्वन्याय, स्ववचन हीं व्यर्थ गेलीं. (७८) वादी—- 'एक-मेवाद्वितीयम्' ही श्रुति चैतन्येतर सर्वाचें मिथ्यात्व सांगते या पहिल्या पक्षामधें 'मृत् घटः' हें उपादानोपादेयांच्या म्ह० परिणामोपादानोपादेयांच्या सामानाधिकरण्याचें उदाहरण, आणि 'इदं रजतम्' हें विवर्तोपादानोपादेयांच्या सामानाधिकरण्याचें उदाहरण तुम्हांला मान्य असें आहे. त्याप्रमाणें विश्व आणि ब्रह्म यांचा उपादानोपादेयभाव धरून 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' हें सामानाधिकरण्य जमतें. (७९) अद्वैत-श्रुति सर्वाचा ब्रह्माभेद सांगते असा दुसरा पक्ष धरला अर्थात् वस्तुतः सर्वाचा ब्रह्माहून भेद नसला तरी तुम्ही जीं अव्यवस्थेचीं १०।१२ उदाहरणें दिलीं त्या सगळ्यांची व्यवस्था अविद्याप्रयुक्त भेद धरून लागते. अर्थात् तुम्हांला जरी तुमचा आक्षेप मोठा भयंकर वाटला तरी तो अगदींच क्षुद्र ठरतो. (८०) प्रतिवादी—- ब्रह्म कांही आविद्यक म्ह० अविद्याप्रयुक्त नाही आणि भेद तर अनाविद्यकब्रह्माशीं अभिन्न आहे, अर्थात् ब्रह्म जर आविद्यक नाही तर ब्रह्माभिन्न भेदहि आविद्यक मानणें अयुक्त आहे. (८१) वादी— ब्रह्मा-भिन्नभेदाचें आविद्यकत्वहि आविद्यकच मानलें म्हणजे

प्याविद्यकस्यैवाङ्गीकारात् । अथाऽऽविद्यकत्वस्यापि ब्रह्माभिन्नत्वात् कथमाविद्यकत्वमिति चेत्, तस्मिन्नपि तस्य कल्पितत्वादिति गृहाण । (८२) ननु– मुक्तावाविद्यकस्यापि भेदस्याभावेनाऽऽनन्दस्य दुःखाभिन्नत्वेनापुरुषार्थत्वापातः, (८३) तत्तदसाधारणस्वभावस्य तत्र तत्राभावेऽपि तत्तद्भेदे पारिभाषिकोऽयमभेदो भेदे पर्यवस्येत्, (८४) असाधारणरूपेण भेदमभ्युपेत्य सद्रूपेण भेदनिषेधेऽपि इष्टापत्तिरप्रसक्तनिषेधश्च– (८५) इति चेत्, न, एकस्यामेव ब्रह्मव्यक्तौ तत्तदसाधारणस्वभावानां कल्पितत्वेनासत्त्वात् सर्वकल्पनानिषेधकाले कल्पितधर्मावच्छिन्नभेदाभेदादिप्रसक्तेरयोगात् । (८६) अत एव नाप्रसक्तप्रतिषेध इष्टापत्तिर्वा, 'सत् द्रव्यम्' 'सन् गुणः' इत्यादिप्रतीत्या प्रसक्तानां तत्तद्धर्माणां ब्रह्मणि प्रतिषेधात् । (८७) अतः सर्वधर्मशून्याया एकस्या एव सद्व्यक्तेश्चिदानन्दरूपायाः प्रतिपादनान्न पारिभाषिकोऽयमभेद इति सिद्धम् । (८८) तदेवं 'सर्वं ब्रह्माभिन्नम्' इति मते

झालें. प्रतिवादी-- पण आविद्यकत्वहि जर ब्रह्माशीं अभिन्नच असणार तर त्या ब्रह्माभिन्न आविद्यकत्वाला आविद्यकत्व कसें मानतां येणार ? ब्रह्म तर आविद्यक नाही ना ? वादी-- अहो ! पण ब्रह्माच्या ठिकाणीं देखील कल्पित आविद्यकत्व मानतां येईल असें घ्या कीं ! (८२) प्रतिवादी-- मोक्षावस्थेमध्यें आविद्यक असाहि भेद नसतोच. त्यामुळें त्यावेळीं आनंदहि ब्रह्माभिन्न आणि सांसारिकदुःखहि ब्रह्माभिन्नच. अर्थात् आनंदाचाहि दुःखाशीं अभेदच मानला पाहिजे. पण त्यामुळें आनंदाला पुरुषार्थत्व सिद्ध होणार नाही. (८३) वादी– दुःखमरणादिकाचा जो दुःखत्व, मरणत्व, पुरुषार्थभिन्नत्व इ० असाधारण स्वभाव तो मोक्ष, आनन्द यांच्या ठिकाणीं नाही म्हणून दोष येणार नाही. प्रतिवादी-- तर मग ब्रह्माभेदामुळें सिद्ध होणारा जो आनंदाचा दुःखादिकाशीं अभेद तो केवळ पारिभाषिकच म्हटला पाहिजे, खरा अभेद नव्हे. अर्थात् तसल्या अभेदाचें पर्यवसान भेदावरच होणार म्ह० वास्तविकभेदच सिद्ध होणार. (८४) वादी-- दुःखादिकांचा असाधारणरूपानें आनन्दादिकांशीं भेद मानावा लागेल, पण सद्रूपानें म्ह० 'ब्रह्म सतो भिन्नम्' अशा सत्त्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वानें भेदाचा निषेध करावा म्ह० असाधारणरूपानें भेद असला तरी सद्रूपानें अभेद मानावा म्हणजे दोष येणार नाही. प्रतिवादी-- तर मग ती आम्ही इष्टापत्ति म्हणूं शकूं. तात्त्विक भेद धरूनहि तसला अभेद मानतां येईल. दुसरें असें कीं, घटादिकाचाहि सद्रूपानें भेद प्राप्तच नाही. मग त्याचा निषेध श्रुति कशी करते ? अप्राप्ताचा निषेध नको असतो. (८५) वादी— ब्रह्म ही व्यक्ति एकच आहे आणि तिच्या ठिकाणीं दुःखत्व, अपुरुषार्थत्व इत्यादिक दुःखादिकांचे असाधारण स्वभाव सगळे कल्पित असल्यानें असत् आहेत म्ह० निषेधयोग्य आहेत. अर्थात् जेव्हां मोक्षावस्थेमध्यें सर्वच कल्पनांचा निषेध झालेला असतो त्यावेळीं कल्पितधर्माश्रय अशा भेदाची प्रसक्ति नसते तशी अभेदाचीहि प्रसक्ति नसते. परंतु चरमवृत्तिप्राक्क्षणीं सर्वांची प्रसक्ति असते म्हणून सर्वभेदाचा आणि भेद्य पदार्थांचा चरमवृत्तीनें निषेध संभवतो. (८६) म्हणून अप्रसक्ताचा प्रतिषेध येत नाही आणि तुह्मांला इष्टापत्ति पण नाही. अप्रसक्तप्रतिषेध नसण्याचें कारण 'सत् द्रव्यम्' 'सन् गुणः' इत्याकारक व्यावहारिक प्रतीतीमुळें द्रव्यादिक भिन्न पदार्थ आणि त्यांचे भेद प्रसक्त असतात आणि त्यांचा ब्रह्माच्या ठिकाणीं अद्वैतश्रुति निषेध करते असें आहे. (८७) म्हणून सर्वधर्मशून्य म्ह० सर्वधर्मात्यन्ताभावोपलक्षित अशी जी एकच चिद्रूप आणि आनंदरूप सत्-व्यक्ति तिचें 'एकमेवाद्वितीयम्' ही श्रुति प्रतिपादन करते म्हणून हा जो सर्वांचा चैतन्याशीं अभेद तो पारिभाषिक नाही. अर्थात् त्याचें भेदावर पर्यवसान नाही असें सिद्ध झालें. (८८) म्हणून याप्रमाणें पाहतां कोणताहि विरोध येत नाही. 'सर्वं म्ह० घटत्वपटत्वादिविशेषधर्मावच्छिन्न सर्व पदार्थ ब्रह्माभिन्नं म्ह० ब्रह्मभेदाभाववत्' या मतीं म्ह० घटत्वाद्यवच्छिन्नानुयोगिताकब्रह्मभेदाभाव 'एकमेवाद्वितीयम्' या श्रुतीचा अर्थ आहे या मतीं पूर्वोक्त 'नेदं रजतम्' या प्रत्ययाशीं विरोध नाही. आणि 'मिथ्याभूताचा ब्रह्मभेद म्ह० घटत्वाद्यवच्छिन्नानुयोगिताकब्रह्मभेद असला तरी सन्मात्रच ब्रह्माभिन्न म्ह० सत्त्वावच्छिन्नानुयोगिताकब्रह्म-

'मिथ्याभूतस्य ब्रह्मभेदेऽपि सन्मात्रमेव ब्रह्माभिन्नम्' इति मते वा न प्रत्यक्षादिविरोधः, नापि पूर्वोत्तरविरोधः ।

इति अद्वैतश्रुतिबाधोद्धारः ।

प्र. ४० — एकमेवाद्वितीयश्रुत्यर्थविचारः

(१) ननु- यद्यपि 'सलिल एको द्रष्टा अद्वैतः' (बृ. उ. ४।३।३२) इत्यत्र सलिलशब्दस्य तत्सादृश्यात् स्वच्छत्वमात्रपरत्वात् तस्य च सर्वमलासंसर्गित्वस्वरूपस्याद्वैतेऽप्युपपत्तेः, (२) 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' (छा. उ. ६।२।१) इत्यत्र चाग्रपदस्य 'तदैक्षत' (छा. उ. ६।२।३) 'नामरूपे व्याकरोत्' (छा. उ. ६।३।२) इत्यादेश्च कालेक्षणनामरूपात्मकप्रपञ्चप्रापकस्याविद्यकद्वैतविषयकत्वेन वास्तवाद्वतविरोधित्वाभावः, (३) तथापि 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' इत्यनेन इदंशब्दोदितस्य विश्वस्य सदभेदेन सत्त्वमुक्त्वा पुनरद्वितीयपदेन तन्निषेधे व्याघातः । (४) न हि 'सदासीत्' इत्यस्य 'असदासीत्' इत्यर्थः- (५) इति चेत्, न, सद्व्यतिरेकेण नाऽऽसीदित्यर्थस्यैव निषेधार्थत्वात् । (६) विवृतं चैतत् भाष्यकारादिभिरारम्भणाधिकरणे (ब्र. सू. २।२।६)। (७) न च- सद्व्यतिरेकेणासत्त्वोक्तौ सदात्मना सत्यत्वमागच्छतीति- वाच्यम्, (८) आगच्छतु नाम, को हि

भेदाभाववत्' हा उक्तश्रुतीचा अर्थ आहे या मतीं 'सर्वं खल्विदम्' या श्रुतीशीं विरोध आणि तन्मूलक पूर्वापरश्रुतींशीं विरोध नाही.

प्र. ४०

(१) प्रतिवादी—'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' या वाक्याशीं 'एकमेवाद्वितीयम्' या वाक्याचा विरोध येतो. आतां जरी 'सलिलः एको द्रष्टा अद्वैतः' या श्रुतीमधील सलिलशब्दाचें सलिलसादृश्य द्रष्टयाला धरावयाचें असल्यानें केवळ स्वच्छत्व या अर्थावर तात्पर्य आहे. सलिल म्ह० स्वच्छ असा द्रष्टा. आतां स्वच्छत्व म्ह० सर्वमल-असंसर्गित्व म्ह० कोणत्याहि मळाशीं संबंध नसणें म्ह० अत्यन्तनिर्मलत्व होय. असलें स्वच्छत्व अद्वैतपक्षीं उपपन्न होतें. म्हणून अद्वैतपक्षीं सलिलदृष्टान्ताची (जरी) अनुपपत्ति येत नसली तरी, (२) त्याचप्रमाणें 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' या छान्दोग्यषष्ठाध्यायाच्या द्वितीयखंडांतील वाक्यापैकीं 'अग्रे' हा शब्द कालरूपद्वैताची प्राप्ति करून देतो. येथें अग्रशब्द उत्पत्तिप्राक्काल दाखवितो. 'तदैक्षत' हें त्यापुढील वाक्य ईक्षणरूप द्वैताची प्राप्ति करून देतें. त्या वाक्यानें ईक्षण सांगितलें आहे. 'नामरूपे व्याकरोत्' हें तृतीयखंडांतील वाक्य नामरूपात्मक प्रपंचाची प्राप्ति करून देतें. त्या वाक्यानें नामरूपें सांगितलीं आहेत. परंतु काल, ईक्षण आणि नामरूपात्मक प्रपंच हें सगळें द्वैत आविद्यक धरतां येईल म्ह० तीं वाक्यपदें आविद्यकप्रपंचाची प्राप्ति करून देतात असें म्हणतां येईल. त्यामुळें तात्त्विक अद्वैताशीं त्या पदवाक्यांचा विरोध येणार नाही हेंहि खरें, (३) तथापि 'सदेव सौम्येदमग्र असीत्' या वाक्यानें इदंशब्दानें सांगितलेलें जें प्रत्यक्षादिसिद्ध विश्व त्याचा सताशीं अभेद सांगून त्याला सत्यत्व सांगितल्यावर पुन्हां 'एकमेवाद्वितीयम्' या वाक्यांतील अद्वितीयपदानें त्या विश्वाचा निषेध केला आहे म्हणून व्याघात येतो. (४) 'सत् आसीत्' याचा 'असत् आसीत्' असा तर अर्थ निश्चयानें नाही. अर्थात् तें वाक्य विश्वाला सत्त्व म्ह० सत्यत्व सांगतें. (५) वादी—व्याघात येत नाही. 'एव' आणि 'अद्वितीयम्' या पदांनीं केलेल्या निषेधाचा तात्पर्यार्थ सद्भेदानें विश्व नव्हतें असा आहे. इदं सदेव अद्वितीयं आसीत् म्ह० इदं सद्व्यतिरेकेण नासीत्. (६) आरंभणाधिकरणामध्यें भाष्यकार, भामतीकार इत्यादिकांनीं त्या वाक्याचें असेंच विवरण केलें आहे. (७) प्रतिवादी—मान्य, पण सद्व्यतिरेकानें जर विश्वाला असत्त्व सांगितलें तर मग त्याला सद्रूपानें सत्यत्व नाही का आलें ? (८) सद्रूपानें सत्यत्व येईना

ब्रह्माभिन्नस्यासत्त्वसाधनाय प्रवृत्तो यो बिभीयात्। (९) अद्वैतवाक्यस्य च षड्विधतात्पर्यलिङ्गवत्तया बलवत्त्वेनाऽऽविद्यकद्वैतप्रतिपादकत्वं सृष्ट्यादिवाक्यानामिति श्रवणस्वरूपनिरूपणे वेदान्तकल्पलतिकायामभिहितमस्माभिः, (१०) इहाप्यभिधास्यते षड्विधतात्पर्यलिङ्गानि प्रदर्शयद्भिः। (११) अत एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञयोपक्रमात् (१२) 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि' (छा. उ. ६।८–६।१६) इत्युपसंहाराच्च अद्वैतस्यैव महाप्राकरणिकतया (१३) तदनुसारेण तद्वाक्यस्थपदानां व्याख्येयत्वावधारणात् (१४) नानार्थपदानामर्थान्तरोपस्थापकत्वसंभवेऽपि प्रकृतवाक्यार्थानन्वयितया तत्परित्यागेन प्रकृतवाक्यार्थानुकूलपदार्थोपस्थितिपरत्वमेवाऽऽस्थेयम्। (१५) तत्र 'न द्वितीयं अद्वितीयम्' इति तत्पुरुषाभ्युपगमे 'न द्वितीयम्, किंतु प्रथमं तृतीयं च' इत्यर्थः स्यात्, स च न संभवति, तयोरपि किंचिदपेक्ष्य द्वितीयत्वात्। (१६) अतः 'न विद्यते द्वितीयं

विचारें! ज्याचा ब्रह्माशीं अत्यंत अभेद असेल त्याचें असत्यत्व सिद्ध करण्याची खटपट करण्यावांचून कोणाचें अडलें आहे? मग विश्वाला सद्रूपानें सत्यत्व आलें तर त्याला कोण भिणार? सद्रूपानें सत्यत्व म्ह० विश्वाचें स्वरूपानें असत्यत्वच. 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या'. (९) 'एकमेवाद्वितीयम्' हें अद्वैतवाक्य सहा प्रकारच्या तात्पर्यलिंगांनीं युक्त असल्यामुळें सृष्ट्यादिवाक्यापेक्षां प्रबळ आहे. म्हणून सृष्टिस्थितिप्रलयवाक्यें आविद्यक अशा द्वैताचें प्रतिपादन करतात असें आम्ही वेदान्तकल्पलतिका नांवाच्या ग्रंथामधें श्रवणाच्या स्वरूपाचें निरूपण करण्याच्या वेळीं सांगितलें आहे. तेथें जिज्ञासूंनीं पहावें. (१०) अद्वैतसिद्धीमधेंहि सहा प्रकारचीं तात्पर्याचीं ज्ञापकलिंगें दाखविण्याचे वेळीं सांगूं. (११) 'अतः' या पदाचा 'आस्थेयम्' या दूरच्या पदाशीं अन्वय आहे. छान्दोग्याच्या षष्ठाध्यायामधें 'येन अश्रुतं श्रुतं भवति' या वाक्यानें एकाच्या ज्ञानानें सर्वाचें ज्ञान होतें अशी महाप्रकरणाच्या उपक्रमामधें प्रतिज्ञा केली आहे. अर्थात् उपक्रमावरून महाप्रकरणाचें तात्पर्य अद्वैतावर आहे असें ठरतें. (१२) 'ऐतदात्म्यं इदं सर्वम्, तत् सत्यम्, स आत्मा, तत् त्वं असि' अशा षष्ठाध्यायाच्या सोळाव्या खंडांतील उपसंहारावरूनहि महाप्रकरणाचा अर्थ अद्वैत आहे असेंच ठरतें. ऐतदात्म्य म्ह० एतदात्मकत्व म्ह० एतदात्मरूपत्व. (१३) म्हणून महाप्रकरणार्थाच्या अनुसारानेंच त्या प्रकरणांतील वाक्यांमधील पदांची व्याख्या केली पाहिजे असा निश्चय होतो. (१४) आतां त्या प्रकरणांतील जीं पदें नानार्थक असतील तीं अद्वैताला अनुकूल नसलेल्या इतर अर्थाची देखील उपस्थिति करून देण्याचा संभव असला तरी तो इतर अर्थ 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' या प्रकृतवाक्यार्थाशीं जुळत नसल्यामुळें त्याचा त्याग करून प्रकृतवाक्यार्थाला अनुकूल अशाच पदार्थांची उपस्थिति तीं नानार्थक पदें करून देतात असें स्वीकारलें पाहिजे. 'संयोगो विप्रयोगश्च साहचर्यं विरोधिता। अर्थः प्रकरणं लिङ्गम्' इत्यादि श्लोकामधें नानार्थस्थळीं अर्थनिश्चयाचीं कारणें सांगितलीं आहेत त्यामधें 'प्रकरण' आहेच. (१५) आतां प्रकृतवाक्यामधील 'अद्वितीयम्' या नानार्थकपदाचा विचार करावयाचा. 'अद्वितीयम्' हें पद सामासिक आहे. या पदाचा जर 'न द्वितीयं अद्वितीयम्' असा नञ्तत्पुरुष स्वीकारला तर द्वितीय म्ह० दुसरें नव्हे तर अर्थात् पहिलें किंवा तिसरें असा 'अद्वितीयम्' या पदाचा अर्थ होईल. पण तो अर्थ संभवत नाही. कारण, द्वितीयत्व सापेक्ष असल्यानें पहिलें किंवा तिसरें देखील एखाद्याच्या अपेक्षेनें द्वितीय असूं शकेल! नारायण जसा केशवाहून द्वितीय तसा केशवहि नारायणाहून द्वितीय. माधव नारायणाहून द्वितीय. अनेक पदार्थांमधें कोणाही एकाला इतराच्या अपेक्षेनें द्वितीयत्व दाखवितां येतें. एवंच 'अद्वितीयम्' या पदाचा नञ्तत्पुरुष करतां येत नाही. कारण, 'अद्वितीयम्' या पदानें सद्भिन्न सर्वाचा द्वितीयत्वानें निषेध करावयाचा आहे. निषेध्यतावच्छेदक द्वितीयत्व आहे. (१६) म्हणून 'न विद्यते द्वितीयं यत्र' असा बहुव्रीहिच स्वीकारला पाहिजे. आतां तें पद सत्चें विशेषण असल्यामुळें सत्च्या उद्देशानें द्वितीयाचा द्वितीयत्वानें निषेध केला जातो. आणि तें प्रकरणार्थाला

यत्र ' इति बहुव्रीहिरेवाऽऽदरणीयः । (१७) न च- एकेनैवाद्वितीयपदेन भेदत्रयनिषेधसंभवे एकावधारणपदयोर्वैयर्थ्यमिति- वाच्यम्, (१८) विजातीयं किंचिदपेक्ष्य द्वितीयत्वावच्छिन्ननिषेधस्याद्वितीयशब्दार्थत्वात् । (१९) अयं चात्र संकोचो बलीवर्दपदसंनिधानात् गोपद इव सजातीयस्वगतभेदनिषेधकैकावधारणपदसंनिधिप्रयुक्त एव । (२०) तदुक्तम्- 'वृक्षस्य स्वगतो भेदः पत्रपुष्पफलादिभिः । वृक्षान्तरात्सजातीयो विजातीयः शिलादितः ॥ तथा सद्वस्तुनो भेदत्रयं प्राप्तं निवार्यते । एकावधारणद्वैतप्रतिषेधैस्त्रिभिः क्रमात् ॥' (पञ्चदशी २।२०-२१) इति । (२१) स्वगतभेदः नानात्वरूपजीवेश्वरभेदः । सजातीयभेदोऽत्र द्रव्यत्वादिना सजातीयपृथिव्यादिभेदः । विजातीयभेदो गुणादिभेदः । अथवा- जडभेदो विजातीयभेदः, चैतन्यभेदः सजातीयभेदः, ज्ञानानन्दादिधर्मभेदः स्वगतभेदः । (२२) यदि च "अस्य गोर्द्वितीयोऽन्वेष्टव्यः' इत्युक्ते गौरेव

जुळतें. (१७) प्रतिवादी-- एकट्या 'अद्वितीयम्' या पदानें स्वगत, सजातीय, विजातीय अशा तिन्ही भेदांचा निषेध संभवतो. तर मग 'एकम्' हें पद आणि 'एव' हें अवधारणार्थक पद हीं व्यर्थ होतात. (१८) वादी-- व्यर्थ होत नाहीत. 'अद्वितीयम्' या शब्दाचा अर्थ विजातीयाच्या अपेक्षेनें द्वितीयत्वानें अवच्छिन्न पदार्थाचा निषेध इतकाच धरावयाचा आहे. निषेध्यतावच्छेदक नुसतें द्वितीयत्व नसून विजातीयत्वविशिष्टद्वितीयत्व आहे असें समजावयाचें म्ह० 'अद्वितीयम्' हें पद सगळ्या द्वितीयांचा निषेध करीत नसून विजातीय द्वितीयाचा म्ह० विजातीयाचा मात्र निषेध करीत आहे. (१९) आतां त्या वाक्यामधील द्वितीयपदाच्या अर्थाचा हा जो संकोच केला म्ह० स्वगत-सजातीयद्वितीय न घेतां नुसतें विजातीयद्वितीय घेतलें, तें सजातीयभेदाचा म्ह० सजातीयद्वितीयाचा निषेध करणारें 'एकम्' हें पद आणि स्वगतभेदाचा निषेध करणारें अवधारणार्थक 'एव' हें पद यांच्या सांनिध्यामुळें घेतलें. 'एकम्' आणि 'एव' या पदांचा संनिधि त्या संकोचाचें प्रयोजक आहे म्ह० 'एकम्' आणि 'एव' हीं पदें सजातीय आणि स्वगत अशा द्वितीयांचा निषेध करीत असल्यामुळें 'अद्वितीयम्' हें पद केवळ विजातीय द्वितीयाचा निषेध करतें, सगळ्या द्वितीयांचा नव्हे असें ठरतें. 'गाः बलीवर्दांश्च चारय' असें विधान केलें. बलीवर्द म्ह० बैल. वस्तुतः गोपद गाई आणि बैल या दोघांचेंहि वाचक आहे. त्यामुळें वरील विधानांत बलीवर्दांचा वेगळा उल्लेख करण्याची गरज नाही. तथापि क्वचित् तसा व्यवहार भाषेमध्यें रूढ आहे. या ठिकाणीं बलीवर्दपदाच्या सांनिध्यामुळें गोपदाचा 'गाई' या अर्थामध्यें संकोच केलेला आहे. तसाच प्रकृतामध्येंहि संकोच समजावा. (२०) याविषयीं पंचदशीमध्यें म्हटलें आहे- पानें, फुलें, फळें, मूळ, फांद्या असा वृक्षाचा उदा० आम्रवृक्षाचा स्वगतभेद असतो. एका आम्रवृक्षाचा अन्य आम्रवृक्षांहून आणि वड, पिंपळ इत्यादि वृक्षांहून भेद असतो. हा वृक्षाचा सजातीयभेद होय. आणि दगड, धोंडे, विटा यांच्याहून जो वृक्षाचा भेद असतो तो विजातीयभेद होय. या वृक्षाच्या दृष्टान्ताप्रमाणें सद्वस्तूच्या ठिकाणीं स्वगत-सजातीय-विजातीयभेद प्राप्त होतात. त्यांचें क्रमानें 'एकम्', 'एव' हें अवधारण आणि द्वैतप्रतिषेध म्ह० 'अद्वितीयम्' हें पद यांनीं निवारण केलें आहे. (२१) सद्वस्तूचा स्वगतभेद म्ह० जीव, ईश्वर असा नानात्वरूप भेद, सजातीयभेद म्ह० द्रव्यत्वानें सजातीय असलेल्या पृथिवीजलादिकांचा भेद आणि विजातीयभेद म्ह० गुण, कर्म इत्यादिकांचा भेद. किंवा जडभेद हा विजातीयभेद, चैतन्यभेद म्ह० सजातीयभेद आणि ज्ञान, आनन्द इ० धर्मांचा भेद हा स्वगतभेद समजावा. (२२) "अस्य गोः द्वितीयोऽन्वेष्टव्यः' इत्युक्ते गौरेव द्वितीयोऽन्विष्यते नाश्वो न गर्दभः" म्ह० 'या बैलाला दुसरा हुडकून आणा' असें सांगितल्यास दुसरा बैलच हुडकावयाचा असतो, घोडा किंवा गाढव नव्हे असें महाभाष्यामध्यें म्ह० शारीरकभाष्यामध्यें (ब्रसू. १।२।११) म्हटलें आहे. त्याला अनुसरून द्वितीयशब्दाचा अर्थ समानजातीय दुसरा असा धरला तर अद्वितीयशब्द सजातीयभेदाचा निषेध करतो असें समजावें आणि विजातीयभेद अन् स्वगतभेद यांचा निषेध 'एकम्' आणि 'एव' या पदांनीं केला आहे

द्वितीयोऽन्विष्यते नाश्वो न गर्दभः" (ब्र. सू. १।२।११) इति महाभाष्यानुसारात् समानजातीयद्वितीयपरत्वं द्वितीयशब्दस्य, तदा अद्वितीयशब्दस्य सजातीयभेदनिषेधपरत्वम्, विजातीयस्वगतभेदनिषेधपरत्वं तु एकावधारणपदयोर्यथेष्टं व्याख्येयम् । (२३) अथवा- अद्वितीयपदेनैव भेदत्रयनिषेधः, एकावधारणपदे तु संकोचशङ्कापरिहाराय । (२४) यत्तु केनचित् प्रलपितम्- द्वितीयशब्दः सहायवाची, 'असिद्वितीयोऽनुससार पाण्डवम्' इति प्रयोगात्, 'असिद्वितीयः असिसहायः' इति महाभाष्योक्तेश्च । (२५) तथा चाद्वितीयमसहायमित्यर्थोऽस्तु । एवमेकशब्दस्यापि नानार्थत्वेनाविरुद्धार्थमादायोपपत्तौ न मिथ्यात्वपर्यवसायिताऽऽस्थेया । (२६) तथा च 'एके मुख्यान्यकेवलाः' इत्यमरः, 'एकशब्दोऽयमन्यप्रधानासहायसंख्याप्रथमसमानवाची' इति 'एको गोत्रे' (पा. सू. ४।१।९३) इति सूत्रे कैयटः । (२७) 'ष्णान्ता षट्' (पा. सू. १।१।२४) इति सूत्रे महाभाष्यकारोऽपि 'एकशब्दोऽयं बह्वर्थः, अस्ति संख्यार्थः, अस्त्यसहायवाची, अस्त्यन्यार्थः' इत्यादि व्याख्यातवान् । (२८) तथा च जीवादिभ्योऽन्यत्वं प्राधान्यं वा एकशब्दार्थोऽस्तु । एवमन्यान्यपि श्रुतिपदानि व्याख्येयानि- इति, तत् पूर्वोक्तयुक्तिभिरपास्तम् । विस्तरेण च वक्ष्यते तात्पर्यनिरूपणे । (२९) तदेवं सद्रूपे ब्रह्मणि पदत्रयेण भेदत्रयनिषेधात् तद्भिन्नमिथ्यात्वे

असें धरावें. त्यापैकीं कोणत्याहि पदानें कोणत्याहि भेदाचा निषेध केला आहे असें धरलें तरी चालेल. (२३) अथवा अद्वितीयपदानेंच तिन्ही भेदांचा निषेध केला आहे असें धरावें. अद्वितीयपदाच्या अर्थसंकोचाची शंका येऊं नये म्हणून 'एक' आणि 'एव' हीं पदें आहेत असें समजावें. तात्पर्य, 'एकं एव अद्वितीयम्' या तीन पदांनीं मिळून स्वगत, सजातीय, विजातीय अशा तिन्ही भेदांचा निषेध केला आहे.

(२४) शंका— द्वितीयशब्दाचा अर्थ सहाय असा आहे. 'असिद्वितीयोऽनुससार पाण्डवम्' असा सहाय या अर्थी द्वितीयशब्दाचा प्रयोग आहे. आणि 'असिद्वितीयः' याचा अर्थ 'असिसहायः' असाच महाभाष्यामध्यें केला आहे. (२५) तथाच 'अद्वितीयम्' या पदाचा अर्थ असहाय म्ह० ज्याला कोणाचें साह्य नाहीं असा करावा. त्याचप्रमाणें एक हा शब्द नानार्थक आहे. म्हणून विश्वसत्यत्वाला विरोधी नसलेला अर्थ घेऊन त्याची उपपत्ति लागण्यासारखी असल्यानें मिथ्यात्वावर पर्यवसान मानण्याचें कारण नाहीं. (२६) एक हा शब्द नानार्थक आहे याला प्रमाणें पुष्कळ आहेत. 'एके मुख्यान्यकेवलाः- मुख्य, अन्य आणि एकटा असे एकशब्दाचे अर्थ आहेत' असा अमरकोश आहे. 'एको गोत्रे' या पाणिनिसूत्रावर आरंभींच 'एकशब्दः अयं अन्य-प्रधान-असहाय-संख्या-प्रथम-समान-वाची' असा कैयट आहे. (२७) 'ष्णान्ता षट्' या सूत्रावर महाभाष्यकारांनीं 'एकशब्दोऽयं बह्वर्थः' 'अस्ति संख्यार्थः' 'अस्ति असहायवाची' 'अस्ति अन्यार्थः' अशी एकशब्दाची व्याख्या केली आहे. (टीप- एकशब्दोऽयं बह्वर्थः अस्त्येव संख्यापरः, तद्यथा- एको द्वौ बहवः इति । अस्ति असहायवाची, तद्यथा- एकाग्नयः, एकहलानि, एकाकिभिः क्षुद्रकैर्जितं इति, असहायैरित्यर्थः । अस्ति अन्यार्थे वर्तते, तद्यथा- प्रजामेका रक्षत्यूर्जमेका, अन्येत्यर्थः । सधमाधो द्युम्न एकास्ताः, अन्या इत्यर्थः ।) (२८) एवंच सत् तत्त्व एक आहे म्ह० जीवादिकाहून भिन्न आहे असा अर्थ करावा. किंवा सत् हें प्रधान म्ह० मुख्य आहे असा एकशब्दाचा अर्थ घ्यावा. याचप्रमाणें इतरहि अनेक श्रुतींमधील पदांची विश्वसत्यत्वाला अनुसरून व्याख्या करावी. वादी— ही शंका म्हणजे एक झोपेंतील बरळणें आहे झालें. पूर्वीं सांगितलेल्या युक्तींनीं त्या शंकेचें निरसन होतेंच आहे. शिवाय, श्रुतितात्पर्यनिरूपणाचे वेळीं आम्ही पुन्हां सविस्तर प्रतिपादन करणार आहों. (२९) एवंच याप्रमाणें सद्रूपब्रह्माच्या ठिकाणीं एकम्, एव, अद्वितीयं या तीन पदांनीं स्वगत, सजातीय, विजातीय अशा तीन भेदांचा निषेध केला आहे म्हणून 'एकमेवाद्वितीयम्' या वाक्याचें पर्यवसान सद्भिन्नाच्या

पर्यवसितम् 'एकमेवाद्वितीयम्' इति वाक्यम् । (३०) एवमन्या अपि श्रुतयः स्मृतयश्च ग्रन्थविस्तरभयान्नोदाहृताः, स्वयमेव सूरिभिराकरे द्रष्टव्याः ।

इति एकमेवाद्वितीयश्रुत्यर्थविचारः ।

प्र. ४१ — ज्ञाननिवर्त्यत्वान्यथानुपपत्त्या मिथ्यात्वम्

(१) 'तरति शोकमात्मवित्' (छा. उ. ७।१।३) 'तथा विद्वान्नामरूपाद्विमुक्तः' (मुण्डक. ३।२।८) 'भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः । क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥' (मुण्डक. २।२।८) (२) इत्यादिश्रुतिस्मृतिबोधितज्ञाननिवर्त्यत्वान्यथानुपपत्तिरपि बन्धमिथ्यात्वे प्रमाणम्, (३) सत्यत्वे ब्रह्मवदनिवर्त्यत्वापत्तेः । (४) तथाहि—

मिथ्यात्वावर होतें. (३०) याप्रमाणें सद्भिन्नाचें मिथ्यात्व सांगणाऱ्या इतरहि श्रुति आणि स्मृति पुष्कळ आहेत, परंतु ग्रन्थ फार वाढेल या भीतीनें येथें सांगितल्या नाहीत. श्रुतिस्मृतिपुराणादिक आणि भाष्यादिक आकारग्रंथांमधें विद्वानांनीं स्वतः त्या पहाव्या इतकी सूचना देतों.

प्र. ४१

(१) वादी—'तरति शोकमात्मवित्' ही श्रुति छान्दोग्याच्या सप्तमाध्यायाच्या पहिल्याच खंडामधें आहे. आत्मज्ञानी पुरुष शोकाला, समूल शोकाला म्ह० भयाचें कारणीभूत जें द्वैत त्याला तरून जातो. शोककारण उपस्थित असतांहि आत्मज्ञानबलानें त्याला शोक होत नाही. 'तथा विद्वान् नामरूपाद्विमुक्तः' हें वाक्य तृतीयमुण्डकाच्या द्वितीयाध्यायांतील ८ व्या मन्त्राचा तृतीयपाद आहे. नद्या जशा आपापल्या नामरूपांना सोडणाऱ्या होत्सात्या समुद्ररूप होतात तसा ज्ञानी मनुष्य नामरूपांपासून विमुक्त होत्साता ब्रह्मरूप होतो. नामरूपांतून मुक्त होणें आणि ब्रह्मरूप होणें एकच, किंवा एकक्षणावच्छिन्नत्वोपलक्षितब्रह्मरूपता. 'भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः । क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥' हा मन्त्र द्वितीयमुण्डकाच्या द्वितीयाध्यायामधील ८ वा आहे. यामधील 'भिद्यते, छिद्यन्ते, क्षीयन्ते' हीं कर्मकर्तरि रूपें आहेत. 'दृष्टे परावरे' या सतिसप्तमीनें ब्रह्मज्ञान हें हृदयग्रंथीचा म्ह० अहंकाराचा भेद, सर्व संशयांचा समूळ उच्छेद आणि सर्व कर्मांचा क्षय यांचें प्रयोजक आहे असें सांगितलें आहे. ब्रह्मज्ञान झाल्याबरोबर भेद, छेद आणि क्षय घडून येतात असा त्या मन्त्राचा अर्थ आहे. 'योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् । आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ॥' (भ. गी. ४।४१). भगवान् म्हणाले— धनंजया! योगामुळें म्ह० आत्मज्ञानामुळें किंवा (गीतारहस्यांतील) कर्मयोगामुळें ज्यानें सर्व कर्मांचा संन्यास केला, आत्मज्ञानामुळें, तत्त्वज्ञानामुळें ज्याचे सर्व संशय समूळ उच्छिन्न झाले, अशा आत्मवानाला म्ह० आत्मज्ञान्याला कर्मे बंधनकारक होत नाहीत.

(२) पूर्वी सांगितलेल्या श्रुति आणि त्याच अर्थाच्या गीतादिक अनेक स्मृति यांनीं नामरूपांना ज्ञाननिवर्त्यत्व सांगितलें आहे. 'ब्रह्मज्ञानानें नामरूपांची निवृत्ति होते' असें श्रुतिस्मृति सांगतात. ज्ञानानें सत्यवस्तूची निवृत्ति होत नसते. नामरूपें सत्य असतील तर श्रुतिस्मृत्युक्त ब्रह्मज्ञानप्रयुक्तनामरूपनिवृत्ति उपपन्न होणार नाही. नामरूपें मिथ्या आहेत असें धरलें तर नामरूपनिवृत्तीची उपपत्ति लागते. अन्यथा अनुपपत्ति येते. अर्थात् नामरूपें मिथ्या असलीं पाहिजेत. अशा रितीनें श्रुतिस्मृत्युक्त-ज्ञाननिवर्त्यत्व-अन्यथानुपपत्ति म्ह० श्रुतार्थापत्ति देखील बन्धाच्या मिथ्यात्वाला प्रमाण आहे. श्रुति आणि अनुमान यांच्याप्रमाणें अर्थापत्ति देखील प्रमाण आहे. (३) बन्ध जर सत्य असेल तर ब्रह्माप्रमाणें त्याला निवर्त्यत्वाभावाची आपत्ति येईल. 'बन्धः न निवर्तयितुं शक्यते, सत्यत्वात्, ब्रह्मवत्' असें मानावें लागेल. म्हणून श्रुतार्थापत्ति ठीक आली. (४) आतां या मुद्द्याचें विवेचन करावयाचें. शुक्तिरजताची निवृत्ति शुक्तिज्ञानानें होते. रज्जुसर्पाची निवृत्ति रज्जुज्ञानानें होते.

शुक्तिरूप्यरज्जुसर्पादौ ज्ञाननिवर्त्यत्वे न तावत्तत्तद्रूपवत्त्वं ज्ञाननिवर्त्यतावच्छेदकम् , अननुगमात् , (५) किंतु सर्वानुगतं मिथ्यात्वमेवाज्ञानकल्पितत्वापरपर्यायमवच्छेदकम् । (६) एवं ज्ञानस्यापि तन्निवर्तकत्वे न शुक्त्यादिविषयत्वमवच्छेदकम् , अननुगमात् , किंतु सर्वानुगतमधिष्ठानप्रमात्वमेव । (७) तथा च 'यत्र ज्ञानस्याधिष्ठानप्रमात्वेन निवर्तकता, तत्र मिथ्यात्वेनैव निवर्त्यता' इति नियमः सिध्यति । (८) एतादृशनियमानभ्युपगमे चानन्तानियमकल्पनागौरवरूपो बाधकस्तर्कः । (९) तथाहि- 'यन्निष्ठा यदाकारा प्रमारूपान्तःकरणवृत्तिरुदेति, तन्निष्ठं तदाकारमज्ञानं नाशयति' इति नियमस्य सिद्धत्वात् (१०) उपादाननाशस्य चोपादेयनिवर्तकत्वात् (११) शुक्त्यादिज्ञानेन तत्तदाकाराज्ञाननाशे तदुपादेयानां रजतादीनां निवृत्तिरौचित्यावर्जितैव इति

शुक्तिरजत किंवा रज्जुसर्प ज्ञाननिवर्त्य आहे. शुक्तिरजतादिकांना ज्ञाननिवर्त्यता आहे हें सिद्धच आहे. आतां प्रश्न असा कीं , येथें ज्ञाननिवर्त्यतेचा अवच्छेदक धर्म कोणता ? तत्तद्रूपवत्त्व म्ह० शुक्तिरजतत्व किंवा रज्जुसर्पत्व हें तर अवच्छेदक म्हणतां येत नाही. कारण , तीं अनेक असून विलक्षण आहेत. त्यामुळें त्यांचा सर्व ज्ञाननिवर्त्यांच्या ठिकाणीं अनुगम बसत नाही. (५) अनुगम बसेल असें अवच्छेदक धरलें पाहिजे. मिथ्यात्व हा शुक्तिरजत, रज्जुसर्प इत्यादि सर्वांच्या ठिकाणीं राहणारा म्ह० अनुगत असा धर्म आहे. तो ज्ञाननिवर्त्यतावच्छेदक मानावा. मिथ्यात्वाचाच अपरपर्याय अज्ञानकल्पितत्व म्ह० अज्ञानप्रयुक्तत्व हा आहे. मिथ्यात्व म्ह० अज्ञानप्रयुक्तत्व. (६) आतां शुक्तिरजतादिकाचें निवर्तक ज्ञान आहे. शुक्तिज्ञानावर रज्जुसर्पनिवर्तकता नाही, पण शुक्तिरजतनिवर्तकता आहे. रज्जुज्ञानावर शुक्तिरजतनिवर्तकता नाही , पण रज्जुसर्पनिवर्तकता आहे. पूर्वीं जसें शुक्तिरजतादिनिष्ठ ज्ञाननिवर्त्यतावच्छेदक ठरविलें तसें ज्ञानाला जी शुक्तिरजतादिनिवर्तकता आहे तिचा अवच्छेदक धर्म ठरविला पाहिजे. शुक्तिविषयत्व , रज्जुविषयत्व असला परस्परविलक्षण आणि ज्ञाननिष्ठनिवर्तकतेहून न्यूनवृत्ति असा धर्म निवर्तकतेचा अवच्छेदक धरतां येणार नाही. 'अन्यूनानतिरिक्तवृत्तेरवच्छेदकत्वम्'. कारण, ते धर्म परस्परविलक्षण असल्यानें त्यांचा अनुगम होत नाही. निवर्तकतेशीं त्या धर्मांची बरोबरी नाही , समव्याप्ति नाही. आतां जर अधिष्ठानप्रमात्व हा धर्म धरला तर तो सर्वनिवर्तकज्ञानानुगत आहे म्ह० त्याचा अनुगम होतो. हा धर्म निवर्तकतेशीं समव्याप्त आहे. शुक्तिज्ञान अधिष्ठानप्रमा आहे किंवा रज्जुज्ञानहि अधिष्ठानप्रमाच आहे. अर्थात् अधिष्ठानप्रमात्व हा सर्वानुगत धर्म ठरला. (७) यावरून आतां असा नियम सिद्ध होतो– ज्या ठिकाणीं ज्ञाननिष्ठनिवर्तकता अधिष्ठानप्रमात्वानें असेल म्ह० अधिष्ठानप्रमात्वावच्छिन्न असेल त्या ठिकाणीं निवर्त्यता मिथ्यात्वानेंच म्ह० मिथ्यात्वावच्छिन्न अशीच असते. (८) 'ज्ञाननिष्ठनिवर्तकतायाः अधिष्ठानप्रमात्वावच्छिन्नत्वे ज्ञाननिवर्त्यतावच्छेदकं मिथ्यात्वमेव' असा नियम न मानण्याला अनन्तनियमकल्पनागौरव हा बाधक तर्क आहे. हा नियम न मानल्यास 'शुक्तिज्ञानत्वावच्छिन्ननिवर्तकतानिरूपितनिवर्त्यतावच्छेदकं शुक्तिरजतत्वम् , रज्जुज्ञानत्वावच्छिन्ननिवर्तकतानिरूपितनिवर्त्यतावच्छेदकं रज्जुसर्पत्वम् , स्थाणुज्ञानत्वावच्छिन्ननिवर्तकतानिरूपितनिवर्त्यतावच्छेदकं स्थाणुपुरुषत्वम्' असे अनन्त नियम मानावे लागतील. एका नियमानें भागत असतां अनन्त नियम मानण्यामध्यें गौरव आहे. आणि गौरव हा एक बाधकतर्क आहे. (९) आतां अनुगतनियमपक्षीं लाघव कसें तें दाखवावयाचें. 'ज्याच्यावर ज्या आकाराची प्रमारूप जी अन्तःकरणवृत्ति उत्पन्न होते ती त्याच्यावरील त्या आकाराच्या अज्ञानाचा नाश करते' असा नियम प्रमा–अज्ञानांच्या विरुद्धस्वभावत्वामुळें सिद्ध आहे. शुक्तीवर म्ह० शुक्तिविषयक 'इयं शुक्तिः , न रजतम्' इत्याकारक प्रमात्मक म्ह० तद्वतितत्प्रकारक अशी अन्तःकरणवृत्ति उत्पन्न झाली तर ती शुक्तीवरील म्ह० शुक्तिविषयक 'शुक्तिं न जानामि' इत्याकारक अज्ञानाचा नाश करते. (१०) दुसरें असें– उपादानाचा नाश उपादेयाचा निवर्तक असतो. पटगततन्तूंचा नाश झाल्यास पटाचा नाश होतो. कपालांचा नाश झाल्यास घटाचा नाश होतो. (११) या दोन नियमांप्रमाणें शुक्ति , रज्जु इत्यादिकांच्या ज्ञानानें

नियमान्तराकल्पनेन लाघवमनुकूलस्तर्कोऽस्मत्पक्षे । (१२) अज्ञानोपादेयत्वं च शुक्तिरजतादीनामन्वयव्यतिरेकसिद्धमग्रे स्थास्यति । (१३) एवं स्थिते कृत्स्नस्यापि प्रपञ्चस्याऽऽत्मप्रमानिवर्त्यत्वे तदज्ञानकल्पितत्वमेव तत्रावच्छेदकं कल्प्यते, (१४) न त्वननुगतमाकाशत्वादि, न वा ब्रह्माभिन्नत्वं सद्भिन्नत्वं वा सर्वानुगतमपि, तुच्छेऽतिप्रसक्तेः । (१५) तद्वारकविशेषणप्रक्षेपे तु सदसद्विलक्षणत्वरूपमिथ्यात्वमेव निवर्त्यताप्रयोजकं पर्यवसितम्, (१६) अन्यथा नियमान्तरकल्पनागौरवापत्तेः । (१७) तथा च शुक्त्यादिज्ञानस्य येन रूपेण निवर्तकत्वं तेन रूपेणा-

---

शुक्तिविषयक अज्ञान, रज्जुविषयक अज्ञान, अशा अज्ञानांचा नाश होतो. शुक्त्यादिविषयक अज्ञान शुक्तिरजतादिकाचें उपादानकारण असून शुक्तिरजतादिक शुक्त्यादिविषयक अज्ञानांचें उपादेय आहे. उपादानभूत अज्ञानांचा नाश झाल्यामुळें अज्ञानांचे उपादेयभूत जे रजतादिक त्यांची निवृत्ति म्ह० नाश होणें हें औचित्यावर्जित आहे म्ह० औचित्यानें वर्जित नाही, औचित्याला धरूनच आहे. अशा रितीनें क्लृप्तनियमापेक्षां अतिरिक्त नियम मानावे लागत नसल्यानें लाघव आलें. लाघव हा एक अनुकूलतर्क आहे. आमच्या पक्षाला म्ह० पूर्वी सांगितलेल्या नियमाला लाघव हा अनुकूल तर्क आहे. अनुकूलतर्कानें व्याप्तिग्रह दृढ होतो. एवंच पूर्वोक्त नियम न मानल्यास गौरव येतें आणि तो नियम मानण्याला लाघवतर्क अनुकूल आहे म्हणून पूर्वोक्त 'यत्र ज्ञानस्य अधिष्ठानप्रमात्वेन निवर्तकता तत्र मिथ्यात्वेनैव निवर्त्यता' हा नियम सिद्ध झाला. (१२) शुक्तिरजत, रज्जुसर्प इत्यादिकांचें उपादानकारण अज्ञान आहे, शुक्तिरजतादिक अज्ञानाचे उपादेय आहेत हें अन्वयव्यतिरेकांनीं सिद्ध होतें असें पुढें प्रतिपादिलें जाईलच. (१३) हा नियम अशा रितीनें सिद्ध झाल्यावर श्रुतीनें जर सगळाच प्रपंच आत्मज्ञानानें निवृत्त होतो असें सांगितलें आहे तर आत्मप्रमात्वावच्छिन्ननिवर्तकतानिरूपितकृत्स्नप्रपंचनिष्ठनिवर्त्यतेचें अवच्छेदक आत्माज्ञानकल्पितत्व म्हणजेच मिथ्यात्व हेंच मानलें पाहिजे. (१४) आकाशत्ववायुत्वादिक अनुगत नसल्यानें आत्मप्रमानिवर्त्यतावच्छेदक मानतां येणार नाहीत. किंवा ब्रह्माभिन्नत्व अथवा सद्भिन्नत्व हा धर्म जरी अनुगत असला तरी तो देखील निवर्त्यतावच्छेदक मानतां येणार नाही. मानल्यास शशशृंगादितुच्छावर अतिप्रसक्ति म्ह० अतिव्याप्ति येईल. कारण, तें निवर्त्य नसतें. तें मुळीं नसतेंच. आणि शुक्तिरजतादिकावरहि अतिव्याप्ति येईल. तें निवर्त्य असलें तरी शुक्त्यादिप्रमानिवर्त्य असतें, आत्मप्रमानिवर्त्य नसतें. म्हणून ब्रह्माभिन्नत्व किंवा चिद्भिन्नत्व जरी तुच्छावर किंवा शुक्तिरजतावर असलें तरी त्यांना आत्मप्रमानिवर्त्यत्व नसल्यानें तीं निवर्त्यतावच्छेदक म्हणून धरतां येणार नाहीत. (१५) आतां जर तुच्छ आणि प्रातिभासिक यांचें वारण करणारें 'तुच्छप्रातिभासिकभिन्नत्वे सति' असें एकादें विशेषण ब्रह्माभिन्नत्वादिकाला दिलें तर अतिव्याप्ति येणार नाही हें खरें, पण तुच्छप्रातिभासिकभिन्नत्वे सति ब्रह्माभिन्नत्वं याचा अर्थ सरासरीनें सदसद्विलक्षणत्व म्ह० मिथ्यात्व असाच होणार. अर्थात् निवर्त्यतेचें प्रयोजक म्ह० अवच्छेदक मिथ्यात्वच पर्यवसित झालें. (१६) अन्यथा म्ह० प्रपंचाला सत्यत्व मानून आणि अज्ञानप्रयुक्तत्व न मानून त्याच्या मूलाज्ञाननाशनाश्यतेचें अवच्छेदक व्यावहारिकदृश्यत्व मानल्यास नियमान्तरकल्पनारूप गौरवाची आपत्ति येते. आतां अज्ञान आणि प्रपंच यांच्यांत उपादानोपादेयभाव नसल्यामुळें 'उपादेयत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकनाशत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपितकारणता उपादाननाशत्वावच्छिन्ना' या क्लृप्तनियमापेक्षां अतिरिक्त 'व्यावहारिकदृश्यत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकनाशत्वावच्छिन्नकार्यतानिरूपितकारणता मूलाज्ञाननाशत्वावच्छिन्ना' असा नियम मानावा लागतो हें गौरव. (१७) तथाच असें ठरतें कीं— शुक्त्यादिकाच्या ज्ञानाला ज्या रूपानें निवर्तकता असते म्ह० शुक्त्यादिज्ञाननिष्ठनिवर्तकतावच्छेदक जो धर्म असतो त्याच रूपानें आत्मज्ञानालाहि निवर्तकता असते म्ह० तोच धर्म आत्मज्ञाननिष्ठनिवर्तकतावच्छेदक असतो म्ह० शुक्तिज्ञाननिष्ठनिवर्तकतावच्छेदक आणि आत्मज्ञाननिष्ठनिवर्तकतावच्छेदक धर्म अधिष्ठानप्रमात्व हा एकच

ऽऽत्मज्ञानस्य निवर्तकत्वम्, (१८) रूप्यादौ येन रूपेण निवर्त्यत्वम्, प्रपञ्चे तद्रूपं विनाऽनुपपद्यमानं स्वोपपादकतया तत्र तत् कल्पयतीति सिद्धं मिथ्यात्वम्। (१९) ननु-भवेदेतदेवम्, यद्यात्मज्ञानस्य प्रपञ्चे निवर्त्ये शुक्त्यादिज्ञानसाधारणमधिष्ठानप्रमात्वमेवावच्छेदकमित्यत्र किंचिन्मानं भवेत्, रूपान्तरेणापि निवर्तकत्वसंभवात्। (२०) श्रुतिस्तु द्वैतप्रपञ्चस्याद्वितीयात्मज्ञानं निवर्तकमित्येतावन्मात्रे प्रमाणम्, न त्ववच्छेदकविशेषेऽपि। (२१) न च ज्ञाननिवर्त्यतामात्रान्मिथ्यात्वसिद्धिः, सेतुदर्शनादिनिवर्त्यदुरितादिषु व्यभिचारात्। (२२) तत्र विहितक्रियात्वादिना निवर्तकत्वान्न व्यभिचार इति चेत्, प्रकृतेऽपि रूपान्तरं नावच्छेदकमिति कुतो निरणायि? (२३) ज्ञानस्य हि स्वप्रागभावं प्रति प्रतियोगित्वेन निवर्तकता, पूर्वज्ञानादिकं प्रति तु उत्तरविरोधिगुणत्वेन,

---

असतो. (१८) आणि ज्या रूपानें शुक्तिरूप्यादिकाच्या ठिकाणीं निवर्त्यता असते त्या रूपावांचून प्रपंचाच्या निवर्त्यतेची उपपत्ति लागत नसल्यानें ती प्रपंचनिष्ठनिवर्त्यता स्वोपपादकत्वानें प्रपंचावर त्या रूपाची कल्पना करावयास लावते. शुक्तिरूप्य ज्ञाननिवर्त्य असतें, प्रपंचहि ज्ञाननिवर्त्य असतो. शुक्तिरूप्यनिवर्त्यतावच्छेदक मिथ्यात्व असतें, अर्थात् प्रपंचनिष्ठनिवर्त्यतेचेंहि अवच्छेदक मिथ्यात्वच असलें पाहिजे असें ठरतें. याप्रमाणें प्रपंचाच्या ज्ञाननिवर्त्यत्वाची उपपत्ति मिथ्यात्वावांचून लागत नाही. प्रपंचाचें ज्ञाननिवर्त्यत्व श्रुतिस्मृतींनीं सांगितलें आहे. अर्थात् प्रपंचाचें मिथ्यात्व सिद्ध झालें.

(१९) प्रतिवादी— एतत् एवं भवेत्. मिथ्यात्व या रितीनें सिद्ध होईल! तुमचें मनोराज्य सिद्ध होईल! पण जर प्रपंच निवर्त्य असतां आत्मज्ञानाचें शुक्त्यादिज्ञानाशीं जुळणारें अधिष्ठानप्रमात्व हेंच निवर्तकतावच्छेदक आहे याविषयीं कांही प्रमाण असेल तर! तसें प्रमाण तर नाही. कारण, अधिष्ठानप्रमात्वाहून निराळ्या रूपानेंहि निवर्तकतेचा संभव आहे. निराळें रूप कोणतें तें सांगणार आहों. (२०) निवर्तकतावच्छेदक अधिष्ठानप्रमात्वच आहे याविषयीं श्रुति तर प्रमाण नाही. 'तरति शोकमात्मवित्' इत्यादि श्रुति केवळ द्वैतप्रपंचाचें निवर्तक आत्मज्ञान आहे याविषयीं मात्र प्रमाण आहे. पण निवर्तकतेचें अवच्छेदक अमुकच याविषयीं ती श्रुति प्रमाण नाही. श्रुति द्वैताचें निवर्तक आत्मज्ञान इतकेंच सांगते, पण निवर्तकतावच्छेदक कोण हें सांगत नाही. (२१) नुसत्या ज्ञाननिवर्त्यत्वावरून प्रपंचाच्या मिथ्यात्वाची सिद्धि होऊं शकत नाही. 'यत् ज्ञाननिवर्त्यं तत् मिथ्या' या व्याप्तीला रामसेतुदर्शनादिकानें निवृत्त होणाऱ्या दुरितादिकांवर व्यभिचार येतो. दर्शन म्ह० चाक्षुष ज्ञान. सेतुदर्शनानें दुरिताची निवृत्ति होते असें शास्त्र सांगतें. अर्थात् दुरित ज्ञाननिवर्त्य आहे, पण तें मिथ्या नाही. म्हणून मिथ्यात्वाभाववद्वृत्तित्व ज्ञाननिवर्त्यत्वाला येतें म्हणून व्यभिचार. (२२) वादी— सेतुदर्शनस्थळीं निवर्तकतावच्छेदक अधिष्ठानप्रमात्व नसून विहितक्रियात्व आहे. म्हणून निवर्त्यतावच्छेदकहि मिथ्यात्व नाही. सेतुदर्शन विहितक्रियारूप आहे. अर्थात् निवर्तकता विहितक्रियात्वावच्छिन्न आहे. दुरिताला विहितक्रियानिवर्त्यता असून ज्ञाननिवर्त्यता नाही. म्हणून दुरितावर मिथ्यात्व हें साध्य नसलें तरी ज्ञाननिवर्त्यत्व हा हेतुहि नाही म्हणून व्यभिचार नाही. प्रतिवादी— सेतुदर्शनस्थळीं जर अधिष्ठानप्रमात्वाहून निराळें निवर्तकतावच्छेदक आहे म्हणतां तर मग प्रकृत आत्मज्ञानाच्या ठिकाणींहि निराळें अवच्छेदक रूप नाहीच असा निर्णय तुम्हीं कशावरून केला? (२३) वास्तविक अनेक स्थळीं निवर्तकतावच्छेदक धर्म अनेक दाखवितां येतील. ज्ञानप्रागभावाची निवर्तकता ज्ञानाला प्रतियोगित्वानें असते. ज्ञानप्रागभाव ज्ञाननिवर्त्य असतो आणि निवर्त्यतावच्छेदक ज्ञानप्रागभावत्व असून निवर्तकतावच्छेदक प्रतियोगित्व आहे. पूर्वज्ञानादिक निवर्त्य असून उत्तरज्ञानादिक निवर्तक आहे आणि निवर्तकतावच्छेदक उत्तरविरोधिगुणत्व आहे म्ह० पूर्व-आत्मविशेषगुण निवर्त्य असून निवर्तकतावच्छेदक उत्तर-आत्मविशेषगुणत्व आहे. अनुभवजन्यसंस्कार स्मृतिरूप ज्ञानाचा निवर्त्य असून ज्ञाननिष्ठनिवर्तकतेचें अवच्छेदक फलत्व आहे. कारण, संस्कार फलनाश्य असतो. रागलोभादिक ज्ञाननिवर्त्य असून ज्ञाननिष्ठनिवर्तकतावच्छेदक विषयदोषदर्शनत्व

संस्कारं प्रति फलत्वेन, रागादिकं प्रति विषयदोषदर्शनत्वेन, विषं प्रति गरुडध्यानत्वेन, सेत्वादिदर्शनस्य दुरितं प्रति विहितक्रियात्वेन । (२४) एवं च मिथ्यात्वं विनाऽपि ज्ञाननिवर्त्यत्वदर्शनात् न तत् मिथ्यात्वस्य साधकम् । (२५) उदाहृतेष्वपि सत्यत्वासंप्रतिपत्त्या मिथ्यात्वमेवास्तीति चेत्, (२६) अस्तु वा माऽस्तु, ज्ञाननिवर्त्यत्वमात्रं तु न तस्य साधकमिति ब्रूमः। हेत्वन्तरेण सिद्धौ चैतदुपन्यासो व्यर्थः । (२७) शुक्तिरूप्यादौ कथमिति चेत्, शृणु, अधिष्ठानज्ञानत्वेन तत्र ज्ञानस्य निवर्तकत्वात् । (२८) अधिष्ठानज्ञानत्वं हि अज्ञाननाशकज्ञानत्वं वा, अज्ञानसमानविषयकप्रमात्वं वा (२९) इति तेन रूपेण निवर्तकत्वे तन्निवर्त्यस्य तज्ज्ञानसमानविषयकाज्ञानोपादानकत्वरूपमिथ्यात्वं सिध्यतीति युक्तं शुक्त्यादिज्ञानसमानविषयकाज्ञानोपादानकत्वेन रजतादेर्मिथ्यात्वम् । (३०) सेत्वादिदर्शनादिनिवर्त्यदुरितादेस्तु न निवर्तकज्ञानसमानविषयकाज्ञानोपादानकत्वमिति न मिथ्यात्वम् । (३१) एवं चाऽऽत्मज्ञानस्यापि विहितक्रियात्वेन निवर्तकत्वसंभवात् अधिष्ठानज्ञानत्वेन च

आहे. विषयांच्या दोषांचें ज्ञान झाल्यानें रागद्वेषादिकांचा नाश होतो. विष निवर्त्य असून ज्ञाननिष्ठनिवर्तकतावच्छेदक गरुडध्यानत्व आहे. दुरितविशेष निवर्त्य असून त्याचें सेत्वादिदर्शननिष्ठनिवर्तकतावच्छेदक विहितक्रियात्व आहे. तसें द्वैतप्रपंच निवर्त्य आहे तर तन्निवर्तकतावच्छेदक अधिष्ठानप्रमात्वाहून निराळें कांही तरी असेल ! (२४) अशा प्रकारें वरील उदाहरणांमध्यें दुरितादिकनिवर्त्यांच्या ठिकाणीं मिथ्यात्व नसतांहि ज्ञाननिवर्त्यत्व दिसत असल्यामुळें ज्ञाननिवर्त्यत्व मिथ्यात्वव्यभिचारि आहे. म्हणून प्रपंचनिष्ठज्ञाननिवर्त्यत्वहि प्रपंचाचें मिथ्यात्व सिद्ध करूं शकत नाही. (२५) वादी— दिलेल्या प्रागभावादिक उदाहरणांमध्येंहि सत्यत्व आम्हांला मान्य नसल्यानें मिथ्यात्वच मानावें लागतें. म्हणून व्यभिचार नाही. (२६) प्रतिवादी— प्रागभावादिकांना मिथ्यात्व असेल नाहीतर नसेल ! नुसतें ज्ञाननिवर्त्यत्व मिथ्यात्वाचें साधक नाही इतकेंच आम्हांला म्हणायचें आहे. आतां जर ज्ञाननिवर्त्यत्वाहून निराळ्या हेतूनें मिथ्यात्वाची सिद्धि होत असेल तर मग मोठी थोरली प्रस्तावना करून जो तुम्ही ज्ञाननिवर्त्यत्वाचा उपन्यास केला तो तर व्यर्थ झाला कीं नाही ? (२७) वादी— शुक्तिरजतादिस्थळीं निवर्तकतावच्छेदक आणि निवर्त्यतावच्छेदक कसें काय धरणार सांगा पाहूं ! प्रतिवादी—ऐकून घ्या. शुक्तिरजतादिस्थळीं ठीकच आहे. तेथें ज्ञाननिष्ठनिवर्तकतावच्छेदक अधिष्ठानज्ञानत्वच आहे. अधिष्ठानज्ञानत्वानें ज्ञानाला निवर्तकत्व आहे. (२८) अधिष्ठानज्ञानत्व म्ह० अज्ञाननाशकज्ञानत्व किंवा अज्ञानसमानविषयकप्रमात्व होय. अधिष्ठानाचें ज्ञान अधिष्ठानाच्या अज्ञानाचा नाश करतें. अज्ञानाचा विषय अधिष्ठान, प्रमेचाहि विषय तेंच अधिष्ठान असावयाचें. अधिष्ठानज्ञान म्ह० ज्याचें अज्ञान त्याचेंच यथार्थज्ञान. अज्ञान आणि प्रमा यांचा विषय एकच असावा. घटाच्या ज्ञानानें पटाचें अज्ञान निवृत्त होणार नाही. (२९) म्हणून अधिष्ठानज्ञानत्वरूपानें ज्ञानाला निवर्तकत्व असेल म्ह० ज्ञाननिष्ठनिवर्तकतावच्छेदक अधिष्ठानज्ञानत्व असेल तर अधिष्ठानज्ञाननिवर्त्याचें तज्ज्ञानसमानविषयक म्ह० अधिष्ठानज्ञानसमानविषयक म्ह० अधिष्ठानज्ञानविषयविषयक अर्थात् अधिष्ठानविषयक जें अज्ञान तदुपादानकत्वरूप मिथ्यात्व सिद्ध होतें. म्हणून शुक्तिरजतादिकाला शुक्त्यादिज्ञानाशीं समानविषयक जें अज्ञान तदुपादानकत्व असल्यामुळें मिथ्यात्व असणें युक्तच आहे. (३०) परंतु सेतुदर्शन, गंगादर्शन, उत्तरज्ञान, संस्कारफलरूपस्मरण इत्यादिकांनीं ज्यांची निवृत्ति होते त्या दुरितविशेष, पूर्वज्ञान, संस्कार इत्यादिकांना निवर्तकज्ञानाशीं समानविषयक जें अज्ञान तदुपादानकत्व नाही म्ह० दुरित-पूर्वज्ञानादिकांचें उपादानकारण अज्ञान नाही. म्हणून त्यांना मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही. शुक्तिरजतादिकाचें मिथ्यात्व सिद्ध होत असलें तरी दुरितादिकांचें मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही. (३१) या सेतुदर्शनादिकाप्रमाणें आत्मज्ञानालाहि विहितक्रियात्वानेंच निवर्तकता संभवते म्हणून अधिष्ठानज्ञानत्वानें निवर्तकता मानण्याला प्रमाण नाही. अर्थात् आत्मज्ञाननिवर्त्य प्रपंचाला आत्माज्ञानोपादानकत्वरूप मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही म्ह० आत्म-

निवर्तकत्वे मानाभावात् नाऽऽत्माज्ञानोपादानकत्वरूपमिथ्यात्वसिद्धिः प्रपञ्चस्य- इति प्राप्तम् । (३२) अत्रोच्यते- आत्मज्ञानस्याप्यधिष्ठानज्ञानत्वेनैव प्रपञ्चं प्रति निवर्तकत्वम्, प्रकारान्तरासंभवात् । (३३) तथाहि- प्रतियोगित्वं तावन्नावच्छेदकम्, प्रपञ्चस्य भावरूपत्वात्, (३४) ज्ञानस्य प्रागभावनिवृत्तिरूपत्वेन प्रतियोगित्वेन प्रागभावनिवर्तकत्वासिद्धेश्च । (३५) नाप्युत्तरगुणत्वम्, आकाशादेरात्मविशेषगुणत्वाभावात्, (३६) इच्छादेरपि प्रपञ्चनिवर्तकत्वापाताच्च । (३७) नापि फलत्वम्, संस्कारस्य स्मरणजनकत्ववदाकाशादेरात्मज्ञानजनकत्वाभावात्, (३८) संस्कारस्य स्मृत्यनाश्यत्वेनोदाहरणासिद्धेश्च । (३९) विषयदोषदर्शनस्य तु रागादिनिवर्तकत्वं रागादिकारणीभूतबलवदनिष्टाननुबन्धीष्टसाधनत्वभ्रमरूपतत्कारणनिवर्तकत्वेनेति न प्रकृतोदा-

---

ज्ञाननिष्ठनिवर्तकतावच्छेदक विहितक्रियात्व हें आहे, अधिष्ठानप्रमात्व नाही, म्हणून प्रपंचनिष्ठनिवर्त्यतावच्छेदक मिथ्यात्व नाही. म्हणून आत्मज्ञाननिवर्त्यत्व असलें तरी प्रपंचाचें मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही असें प्राप्त झालें. (३२) या प्रकरणाच्या आरंभीं सिद्धान्त प्रथमतः सांगितला. त्याच्यावर हा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला. आतां यावर उत्तर द्यावयाचें. वादी— आत्मज्ञानाला प्रपंचनिवर्तकता अधिष्ठानज्ञानत्वानेंच आहे म्ह० आत्मज्ञाननिष्ठप्रपंचनिवर्तकतावच्छेदक अधिष्ठानज्ञानत्वच आहे, इतर कोणताहि प्रकार संभवत नाही. (३३) कसें तें पहा. पूर्वपक्षाचीं सगळीं उदाहरणें क्रमानें घेतों. ज्ञाननिष्ठज्ञानप्रागभावनिवर्तकतावच्छेदक प्रतियोगित्व प्रपंचाकडे जमत नाही म्ह० प्रपंचनिवर्तकतावच्छेदक प्रतियोगित्व धरतां येत नाही. कारण, प्रपंच भावरूप आहे, अभावरूप नाही. म्हणून ज्ञान प्रपंचाचें प्रतियोगी नव्हे. प्रतियोगिता ही अभावनिरूपितच असते. फार तर संबन्धनिरूपितहि असते. (३४) शिवाय, ज्ञानाला प्रतियोगित्वानें प्रागभावनिवर्तकत्व सिद्ध होत नाही म्ह० ज्ञाननिष्ठप्रागभावनिवर्तकतेचें अवच्छेदक प्रतियोगित्व नाही. कारण, ज्ञान हें प्रागभावनिवृत्तिरूप असतें. ज्ञानाहून प्रागभावनिवृत्ति निराळी नाही. म्हणून प्रागभावाचें प्रतियोगित्व ज्ञानाला येतच नाही. (३५) उत्तरज्ञाननिष्ठ पूर्वज्ञाननिवर्तकतावच्छेदक उत्तरगुणत्व हेंहि आत्मज्ञानाकडे जमत नाही. पूर्वज्ञाननिवर्तकतावच्छेदक उत्तरगुणत्व असेल पण आकाशादिप्रपंचनिवर्तकतावच्छेदक उत्तरगुणत्व नाही. कारण, पूर्वज्ञान आत्म्याचा विशेषगुण आहे पण आकाश, वायु हे आत्म्याचे विशेषगुण नव्हेत. ते मुळीं गुणच नव्हेत, मग ते सामान्यगुणहि नव्हेत आणि विशेषगुणहि नव्हेत. (३६) आणि प्रपंचनिवर्तकतावच्छेदक जर उत्तर-आत्मविशेषगुणत्व मानलें तर इच्छा, द्वेष हेहि आत्मविशेषगुण असल्यामुळें त्यांनाहि प्रपंचनिवर्तकत्व मानावें लागेल. (३७) स्मृतिज्ञानाचें संस्कारनिवर्तकतावच्छेदक जें फलत्व तेंहि आत्मज्ञानाकडे जमत नाही. संस्कार स्मरणजनक असतो तसें आकाशादिक आत्मज्ञानजनक नसतें. (३८) शिवाय, संस्कार स्मृतिनाश्य नसतो म्ह० स्मृतिज्ञान झालें तरी त्यानें पूर्वसंस्काराचा नाश होत नाही, उलट तो दृढ होतो. म्हणून तें उदाहरणच सिद्ध होत नाही म्ह० तें चुकीचें आहे. (३९) आतां विषयदोषदर्शन हें रागद्वेषादिकांचें निवर्तक आहे, पण तें विषयदोषदर्शनत्वामुळें नव्हे, तर रागद्वेषादिकांचें कारण जो बलवदनिष्टाननुबन्धीष्टसाधनत्वाचा भ्रम त्याचें निवर्तक म्ह० रागद्वेषांच्या कारणाचें निवर्तक विषयदोषदर्शन असतें म्हणून तें त्यांचें निवर्तक असतें. म्हणून हें उदाहरण आमच्या प्रकृत आत्मज्ञानरूप उदाहरणाहून निराळ्या जातीचें नाही, तें शुक्तिरजतासारखेंच आहे. शुक्तिज्ञान शुक्तिरजताचें कारणीभूत जें शुक्त्यज्ञान त्याची निवृत्ति करून त्या द्वारानें शुक्तिरजताची निवृत्ति करतें तसें विषयदोषज्ञान रागद्वेषांच्या कारणीभूत भ्रमाची निवृत्ति करून त्या द्वारानें रागद्वेषांची निवृत्ति करतें. बलवदनिष्टाननुबन्धीष्टसाधनत्वभ्रम याचें विवरण असें- चोरी हें इष्टसाधन आहे. चोरीनें पैसा हातीं येतो. पण चोरी करून जें आज इष्ट मिळालें त्यापेक्षां बलवत् म्ह० मोठें अनिष्ट नंतर मिळणार आहे. शिक्षा, दंड भोगावा लागेल. अनुबंधी म्ह० नंतर होणारें. चोरी हें बलवत्–अनिष्ट–अनुबन्धि–इष्टसाधन आहे. सुग्रास अन्नाचें भोजन हें इष्टाचें साधन आहे. आणि भोजनानें तत्काल प्राप्त होणाऱ्या इष्टापेक्षां प्रबळ असें अनिष्ट प्राप्त होणार नाही. म्हणून भोजन-

हरणादतिरिच्यते, शुक्तिरूप्यतुल्यत्वात्। (४०) गरुडध्यानं तु न प्रत्युदाहरणम्, ध्यानस्य रागादेरिव ज्ञानत्वानभ्युपगमात्, ज्ञानस्येच्छानधीनत्वेन तदधीनध्यानापेक्षया वैलक्षण्यात्। (४१) स्पष्टं चैतदाकरे। (४२) ज्ञानत्वेऽपि तस्य सेतुदर्शनपक्षान्नातिरेकः, शास्त्रविहितत्वाविशेषात्। (४३) केवलं सेत्वादिदर्शनवद्विहितक्रियात्वमवशिष्यते। तच्च न संभवति, ज्ञानस्य कर्तुमकर्तुमशक्यत्वेन विधेयत्वायोगात्। (४४) विस्तरेण च ज्ञाने विधिराकरेषु निराकृतः, निराकरिष्यते चेहापि। (४५) सेतुदर्शने कथमिति चेत्? विशिष्टाकारेण विधेयत्वोपपत्तिः। (४६) न हि सेतुदर्शनमात्रस्य दुरितनाशकत्वम्, तत्रत्यम्लेच्छानामपि दुरितनाशप्रसङ्गात्; (४७) किंतु परराष्ट्रादुपस्थानादिपूर्वकव्रतकलापविशिष्टस्य। तथा च छत्रपादुकादिवर्जनदोषोद्घोषणदूरदेशगामित्वभिक्षाभोजित्वादिनियमानां कृतिसाध्यत्वात् तद्विशिष्टं सेतुदर्शनमपि कृतिसाध्यमिति विशिष्ट

साध्य इष्ट बलवदनिष्टानुबन्धि नाही, तर बलवदनिष्टाननुबंधि आहे. एवंच सुग्रास भोजन बलवदनिष्टाननुबन्धि-इष्टाचें साधन आहे. विषयभोग हें बलवदनिष्टानुबन्धि-इष्टाचें साधन वास्तविक आहे, पण तो बलवदनिष्टाननुबन्धि-इष्टाचें साधन आहे असा भ्रम झाला आहे. त्याची निवृत्ति विषयदोषदर्शनानें होते. शुक्तिज्ञान जसें शुक्तिरजताच्या कारणाची निवृत्ति करण्यानें शुक्तिरजतनिवर्तक आहे, तसें विषयदोषदर्शन विषयासक्तिकारण असलेल्या भ्रमाची निवृत्ति करून विषयासक्तीची निवृत्ति करतें. (४०) गरुड-ध्यानाचें प्रत्युदाहरण होऊंच शकत नाही. रागद्वेषांना जसें ज्ञानत्व नाही तसें ध्यानाला आम्ही ज्ञानत्व मानीत नाही. ज्ञान इच्छाधीन नसतें, पण ध्यान इच्छाधीन असतें असा ज्ञान-ध्यानांमधें भेद आहे. निदान ध्यानात्मकज्ञान इच्छाधीन आहे, पण केवल ज्ञान हें इच्छाधीन नसतें असा भेद आहेच. (४१) ध्यानाहून ज्ञानाचें अत्यन्त वैलक्षण्य आहे ही गोष्ट समन्वयसूत्रावरील (ब्र. सू. १।१।४) भाष्यादिक आकरग्रंथांमधें स्पष्ट आहे. (४२) आतां जरी ध्यानाला घटकाभर ज्ञानत्व मानलें तरी तें गरुडध्यान सेतुदर्शनपक्षाला सोडून नाही. सेतुदर्शनहि शास्त्रविहित आणि ध्यानहि शास्त्रविहित. (४३) आतां पूर्वपक्षांतील बाकी सर्व निवर्तकतावच्छेदकांचें खंडन केल्यामुळें केवळ सेत्वादिदर्शनाप्रमाणें विहित-क्रियात्व हें शिल्लक राहतें. तेंहि आत्मज्ञानाला संभवत नाही. कारण, ज्ञान कर्तुं किंवा अकर्तुं अशक्य आहे. करूं लागलें तरी तें होणार नाही आणि नाही करावयाचें म्हटलें तरी तें थांबणार नाही. अर्थात् तें विधेय नाही. ज्याचें करणें न करणें माणसाच्या हातीं असतें त्याचें विधान करतां येतें. (४४) ज्ञानाच्या विधीचें निराकरण भाष्यादि आकरग्रंथांमधें समन्वयसूत्राच्या द्वितीयवर्णकामधें सविस्तर केलें आहे. अद्वैतसिद्धिग्रंथामधेंहि आम्ही ज्ञानविधीचें निराकरण तृतीय परिच्छेदाच्या 'ज्ञानविधिभङ्गः' या प्रकरणामधें करणार आहों. (४५) प्रतिवादी-- सेतुदर्शन ज्ञानच आहे पण त्याचें विधान केलें आहे तें कसें? वादी-- विशिष्टरूपानें सेतुदर्शनादिकाला विधेयत्व जमतें. (४६) कारण, नुसत्या सेतुदर्शनाला दुरितनाशकत्व नाही. तसें मानल्यास सेतूच्या ठिकाणीं नित्य राहणाऱ्या म्लेच्छांच्या देखील सगळ्या पापांचा नाश व्हायला पाहिजे. त्यांना नित्य सेतुदर्शन आहे. (४७) तर त्याचें असें आहे कीं, चाळीस योजनें दूरच्या राष्ट्रांतून पायीं प्रवास करण्यापासून अनेकव्रताचरणपूर्वक सेतुदर्शन केलें तरच त्याला दुरितनाशकत्व आहे. तथाच छत्री ध्यायची नाही, पायांमधें कसल्याहि पादुका घालावयाच्या नाहीत, 'माझ्या हातून ब्रह्महत्या झाली आहे' इत्यादि आपलें पाप सांगत जावयाचें, चाळीस योजनें दूर असलेल्या प्रदेशांतून येणें, प्रवासामधें भिक्षान्नाचें सेवन करणें इत्यादि नियम पाळावे लागतात. आणि ते तर कृतिसाध्य आहेत. या कृतिसाध्य नियमांनीं विशिष्ट जें सेतुदर्शन तेंहि विशेषणद्वारा कृतिसाध्य झालें. म्हणून त्या विशिष्टरूपानें सेतुदर्शनाच्या म्ह० सेतुचाक्षुषज्ञानाच्या विधानाची उपपत्ति लागते. एवंच केवळ सेतुज्ञान विधेय नाही आणि पापनाशकहि नाही. नियमविशिष्ट सेतुज्ञान पापनाशक आहे आणि तें विधेय

रूपेण विधानोपपत्तिः। (४८) आत्मज्ञाने तु नास्ति किंचिद्विशेषणमपि कृतिसाध्यम्, येन तद्विशिष्टत्वेनापि विधेयत्वं स्यात्, (४९) कर्मसमुच्चयस्य निराकरिष्यमाणत्वात्, बन्धस्याज्ञानमात्रहेतुकत्वेन ज्ञानातिरिक्तनिवर्तकानपेक्षणाच्च। (५०) बन्धस्याज्ञानहेतुकत्वं च 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात्' (श्वे. उ. ४।१०) 'अज्ञानेनाऽऽवृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः' (भ. गी. ५।१५) इत्यादिश्रुतिस्मृतिन्यायसिद्धम्, वक्ष्यते चाग्रे। (५१) अज्ञाननिवर्तकज्ञानस्य चोत्पत्तिमन्तरेणान्यापेक्षा नास्तीति शुक्त्यादिज्ञाने दृष्टम्। (५२) तथा चोक्तं वार्तिककृद्भिः– 'तत्त्वमस्यादिवाक्योत्थसम्यग्धीजन्ममात्रतः। अविद्या सह कार्येण नाऽसीदस्ति भविष्यति॥' (संबन्धवा० १८३) इति, 'प्रत्यग्याथात्म्यधीरेव प्रत्यगज्ञानहानिकृत्। सा चाऽऽत्मोत्पत्तितो नान्यद्ध्वान्तध्वस्तावपेक्षते॥' (संबन्धवा० १८) इति च। (५३) अत एव 'यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति। यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्तत्केन कं पश्येत्' (बृ. उ. ४।५।१५) इत्यादिश्रुतिः, (५४) 'या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी। यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः॥' (भ. गी. २।६९)

आहे. (४८.) आतां आत्मज्ञानाचें असें कोणतेंच विशेषण नाही कीं जें कृतिसाध्य असेल. कृतिसाध्य विशेषण असतें तर मात्र तादृशविशेषणविशिष्टत्वानें आत्मज्ञानालाहि विधेयत्व आलें असतें, पण तसें नाही. (४९) कर्मसमुच्चयपक्ष धरला तर कर्म हें कृतिसाध्य विशेषण सांपडेल. परंतु कर्मसमुच्चय शक्यच नाही. ज्ञानकर्मसमुच्चयाचें निराकरण पुढें करावयाचें आहे. आणि बन्धाचा हेतु केवळ अज्ञानच असल्यानें ज्ञानाहून इतर कोणत्याहि निवर्तकाची बन्धाला अपेक्षा नाही. (५०) आतां बन्धाचें कारण केवळ अज्ञानच आहे ही गोष्ट 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात् – विश्वाची प्रकृति म्ह० उपादानकारण माया आहे असें समजावें' या श्रुतीवरून, 'अज्ञानेनाऽऽवृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः– अज्ञानानें म्ह० मायेनें ज्ञान म्ह० आत्मतत्त्व आवृत झालेलें आहे, त्यामुळें प्राणि मोहित झाले आहेत' या स्मृतीवरून आणि तदनुकूल तर्कानें सिद्ध आहे. आणि पुढें पुन्हां आम्ही सांगूं. (५१) अज्ञानाची निवृत्ति करणाऱ्या ज्ञानाला अज्ञानाची निवृत्ति करण्याच्या कामामधें स्वोत्पत्तीवांचून (स्व = ज्ञान) इतर कशाचीच अपेक्षा नसते हें शुक्त्यादिज्ञानस्थळीं प्रसिद्धच आहे. शुक्तिज्ञान उत्पन्न झालें म्हणजे तें शुक्त्यज्ञानाचा नाश करतें. त्याला दुसऱ्या कशाचेंहि साह्य लागत नाही. त्याचप्रमाणें आत्मज्ञान उत्पन्न होण्याला अनेक साधनांची अपेक्षा असते, पण तें उत्पन्न झालें म्हणजे मग अज्ञाननिवृत्ति करण्याच्या कामामधें दुसऱ्या कशाचीहि अपेक्षा करीत नाही. (५२) याविषयीं वार्तिककारांनीं म्हटलें आहे कीं– 'तत्त्वमसि' 'प्रज्ञानं ब्रह्म' इत्यादिवेदान्तवाक्यश्रवणानें उत्पन्न होणाऱ्या सम्यग्ज्ञानाच्या केवळ उत्पत्तीमुळेंच 'सकार्य अविद्या पूर्वीं नव्हती, आत्तां नाही आणि पुढेंहि नसणार' असें कळून येतें. वार्तिककारांनीं पूर्वीं असेंहि म्हटलें आहे कीं– प्रत्यगात्म्याचें यथार्थज्ञानच प्रत्यगात्मविषयक अज्ञानाचा नाश करतें. तें प्रत्यगात्मज्ञान स्वोत्पत्तीवांचून ध्वान्तध्वस्तीच्या कामामधें म्ह० अज्ञाननाशाच्या कार्यामधें कर्म, प्रसंख्यान या सारख्या इतर कोणत्याहि साधनाची अपेक्षा करीत नाही. (५३) ज्ञानोत्पत्तिमात्रानें सकार्य अज्ञान निवृत्त होत असतें. म्हणूनच "यत्र हि द्वैतमिव भवति' ज्यावेळीं द्वैत असल्यासारखें दिसतें, 'तदितर इतरं पश्यति' त्यावेळीं द्रष्टा निराळा राहून स्वभिन्न दृश्याला जाणत असतो. 'यत्र तु अस्य सर्वमात्मैवाभूत्' पण जेव्हां त्या ज्ञात्याला सर्व विश्व आत्माच झालें म्ह० सर्व आत्माच आहे असें कळेल, 'तत् केन कं पश्येत्' त्यावेळीं कोण कोणाला कशाच्या योगानें पाहणार? म्ह० भेदच नाहीसा होतो" इत्यादि श्रुति, (५४) आणि 'सर्वाद्वैतब्रह्मज्ञान सर्व अज्ञ जनांची जणूं रात्र आहे म्ह० त्यांना सर्वाद्वैत कळत नाही, पण स्थितप्रज्ञ तेथें जागा असतो. आणि ज्या अविद्याभ्रमामधें सर्व अज्ञ प्राणी जागे असतात ती स्थितप्रज्ञाची रात्र असते म्ह०

इत्यादिस्मृतिश्च (५५) अविद्यावस्थायां संसारोपलम्भं विद्यावस्थायां च तदनुपलम्भं दर्शयति। (५६) तस्मादधिष्ठानप्रमात्वेनाऽऽत्मज्ञाननिवर्त्यत्वाच्छुक्तिरूप्यादिष्विव बन्धेऽपि मिथ्यात्वं सिद्धम्। (५७) यत्तु- ईश्वरज्ञानेन सत्यं घटादि निवर्तत इति प्रत्युदाहरणम्, तन्न, ईश्वरज्ञानस्य तार्किकमतेऽपि उपादानगोचरापरोक्षज्ञानत्वेनैव कारणत्वात्, (५८) अभावस्य च निरुपादानत्वात्, अभावं प्रति कारणत्वे मानाभावात्, (५९) सोपादानत्वे तु समवेतत्वेन तस्यापि भावत्वापत्तेः, (६०) अत्यन्ताभावादिवच्च तदजन्यत्वेऽपि ध्वंसस्य तद्विषयत्वोपपत्तेः। (६१) न च तादृगीश्वरज्ञाने संप्रतिपत्तिरप्यन्येषामिति न काऽप्यनुपपत्तिः। (६२) यथा च शुक्त्यादिज्ञानस्य रूप्यादिनिवर्त-

---

त्याला अविद्येचा स्पर्श नसतो' इत्यादि स्मृति (५५) अविद्यावस्थेमधें संसाराचा अनुभव असतो आणि विद्यावस्थेमधें संसाराचा अनुभव नसतो असें दाखवीत आहेत. (५६) म्हणून शुक्तिरजतादिकांप्रमाणें बन्धालाहि अधिष्ठानप्रमात्वानेंच आत्मज्ञाननिवर्त्यत्व असल्यामुळें म्ह० अधिष्ठानप्रमात्वावच्छिन्न–आत्मज्ञाननिष्ठनिवर्तकतानिरूपित–बन्धनिष्ठनिवर्त्यता बन्धाचे ठिकाणीं असल्यामुळें शुक्तिरजताप्रमाणें बन्धाचें मिथ्यात्व सिद्ध झालें म्ह० बन्धनिष्ठनिवर्त्यतावच्छेदक मिथ्यात्वच आहे हें सिद्ध झालें. (५७) आतां प्रतिवादी असें एक प्रत्युदाहरण देत असतो कीं– ईश्वरज्ञानानें म्ह० ईश्वरनिष्ठज्ञानानें सत्य असलेल्या घटादिकाची निवृत्ति होते तसें प्रपंच सत्य असला तरी त्याची निवृत्ति ब्रह्मविषयकज्ञानानें होईल. पण हें प्रत्युदाहरण मुळींच जमत नाही. तार्किकमतानें देखील अर्थात् इतरांच्याहि मतानें ईश्वरनिष्ठज्ञान उपादानगोचर–अपरोक्षज्ञानत्वानेंच प्रपंचाचें कारण असतें. उपादानकारणविषयक म्ह० तार्किकमतानें परमाणुविषयकप्रत्यक्षज्ञानत्वानें अवच्छिन्न अशी कारणता ईश्वरज्ञानाला असते. (५८) आणि प्रपंचनिवृत्तिरूप अभाव तर निरुपादान असतो म्ह० त्याला उपादानकारणच नसतें. मग त्याच्या उपादानाविषयीं अपरोक्षज्ञान कसें संभवणार ? म्हणून प्रपंचनिवृत्तीला ईश्वरज्ञान कारण असतें याविषयीं कांही प्रमाण नाही. (५९) आतां जर अभावाला सोपादानकत्व मानलें म्ह० अभावाला समवायिकारण असतें असें मानलें तर 'यस्मिन् समवेतं कार्यं उत्पद्यते तत् समवायिकारणम्' असें समवायिकारणाचें लक्षण असल्यामुळें कार्यभूत अभावाला समवेतत्व म्ह० समवायसंबन्धेन वर्तमानत्व मानावें लागेल, अर्थात् त्या अभावालाहि गुणादिकाप्रमाणें भावत्व येईल. 'अनुयोगिता–प्रतियोगिता–अन्यतरसंबन्धेन समवायवत्त्वं भावत्वव्याप्यम्'. परमाणु समवायाचे केवळ अनुयोगी असतात. सामान्य, विशेष हे समवायाचे केवळ प्रतियोगी आहेत. घटादिद्रव्य आणि गुण, कर्म हे समवायाचे अनुयोगी आणि प्रतियोगी पण असतात. तसा आतां अभावहि समवायाचा प्रतियोगी झाल्यानें तो भाव ठरेल. अभाव भाव ठरेल. (६०) शंका–– प्रपंचनिवृत्तीला जर ईश्वरज्ञानजन्यत्व नसेल तर ईश्वरज्ञानविषयत्वहि येणार नाही आणि त्यामुळें ईश्वराचें सर्वज्ञत्व उपपन्न होणार नाही. वादी— ईश्वराचें सर्वज्ञत्व उपपन्न होतें. अत्यन्ताभाव, अन्योन्याभाव आणि प्रागभाव हे मुळांत जन्यच नसल्यामुळें त्यांना ईश्वरज्ञानजन्यत्व नाही. तरीहि त्यांना ईश्वरज्ञानविषयत्व असतेंच. त्याचप्रमाणें ध्वंसरूप प्रपंचनिवृत्तिहि ईश्वरज्ञानजन्य नसली तरी तिच्या ईश्वरज्ञानविषयत्वाची उपपत्ति लागते आणि त्यामुळें ईश्वराचें सर्वज्ञत्वहि उपपन्न होतें. (६१) किंच, तसल्या ईश्वरज्ञानाविषयीं म्ह० ईश्वरज्ञान ध्वंसकारण असतें याविषयीं औपनिषद इ० वाद्यांची संप्रतिपत्ति म्ह० मान्यताहि नाहीच. म्हणून तात्पर्य असें कीं, प्रपंचाच्या मिथ्यात्वाविषयीं कांही अनुपपत्ति नाही. (६२) जसें शुक्त्यादिज्ञान शुक्तिरजतादिकाचें निवर्तक असतें, पण त्याला स्वनिष्ठ–अप्रामाण्यज्ञानाच्या विरहाची अपेक्षा असतेच. "इयं शुक्तिः, न रजतम्' इत्याकारक ज्ञान अप्रमाण आहे" असें ज्ञान नसेल तरच तें स्वनिष्ठाप्रामाण्यज्ञानविरहसहकृत शुक्तिज्ञान शुक्तिरजताची निवृत्ति करील. पण "इयं शुक्तिः' हें ज्ञान अप्रमाण आहे" असें जर कळेल तर त्यानें शुक्ति-

कत्वमप्रामाण्यज्ञानविरहमपेक्ष्यैव, (६३) एवमात्मज्ञानस्यापि श्रवणादिनिर्वृत्तावसंभावनादिनिवृत्तिरूपाप्रामाण्यज्ञानविरहापेक्षत्वमिति न किंचिदप्यधिकं कल्पितम् । (६४) आत्मज्ञानस्य सर्वसुकृतसाध्यत्वं शुक्त्यादिज्ञानापेक्षया विलक्षणमिति तु दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोर्वैधर्म्यमात्रोद्भावनात् वैधर्म्यसमा जातिः । (६५) अज्ञानस्य च समानाधिकरणसमानाकारज्ञाननिवर्त्यत्वम्, जीवन्मुक्तौ च प्रारब्धकर्मप्रतिबन्धेन बन्धनाशविलम्ब इत्यादि सर्वमुपरिष्टादुपपादयिष्यते । (६६) सत्यस्य ज्ञान-

---

रजताची निवृत्ति होणार नाही. (६३) या शुक्त्यादिज्ञानाप्रमाणें आत्मज्ञानालाहि स्वनिष्ठ–अप्रामाण्यज्ञानविरहाची अपेक्षा असते. ‘सर्वं खल्विदं ब्रह्म’ ‘अहं ब्रह्मास्मि’ हें ज्ञान अप्रमाण आहे असें कळलें तर आत्मज्ञानानें प्रपंच निवृत्त होणार नाही. ‘आत्मज्ञान अप्रमाण आहे’ असें ज्ञान जर नसेल तरच आत्मज्ञान प्रपंचाची निवृत्ति करील. आतां हा आत्मज्ञाननिष्ठ–अप्रामाण्याच्या ज्ञानाचा विरह असंभावनादिनिवृत्तिरूप असतो. अद्वैतज्ञानाला उपनिषदें प्रमाण नाहीत असें प्रथम वाटत असतें. याला प्रमाणासंभावना म्हणतात. वेदान्तश्रवणानें असंभावनेची निवृत्ति होते म्हणजेच उपनिषदादिकांविषयींची अप्रामाण्यबुद्धि नाहीशी होते आणि पुन्हां ती होत नाही. तरी शंका अशी येतें कीं, अद्वैत उपनिषत्सिद्ध आहे, पण तर्कविरोध येतो. म्हणून प्रमाण असलें तरी प्रमेय अद्वैत संभवत नाही. याला प्रमेयासंभावना म्हणतात. मननानें प्रमेयासंभावना निवृत्त होते. तरी देखील द्वैत भासतेंच. याला विपरीतभावना म्हणतात. निदिध्यासनानें विपरीतभावना निवृत्त होते. या द्विविध असंभावना आणि विपरीतभावना यांची निवृत्ति व्हावयाची म्हणजेच अद्वैतश्रुतीवरील आणि अद्वैततर्कावरील अप्रामाण्यज्ञानाचा विरह होय. असंभावनादिनिवृत्तिरूप अप्रामाण्यज्ञानविरह आहे. आतां असंभावनादिकांची निवृत्ति श्रवणमनननिदिध्यासनांची निर्वृत्ति झाल्यानें म्ह० श्रवणादिकांच्या अनुष्ठानानें होते. एवंच आत्मज्ञानाला श्रवणमननादिकांची निर्वृत्ति झाली असतां असंभावनाविनिवृत्ति होते आणि तद्रूप अप्रामाण्यज्ञानविरह होतो. या विरहाची (आत्म ज्ञानाला) अपेक्षा आहे. पण यामधें आम्ही नवीन कल्पना कांहीच केली नाही. शुक्त्यादिज्ञानस्थळीं जें सिद्ध आहे तेंच सर्व आत्मज्ञानाकडे लागू केलें आहे इतकेंच. (६४) शंका— आत्मज्ञान सर्वसुकृत–साध्य आहे. पण शुक्त्यादिज्ञानाला पुण्याशीं कांहीच कर्तव्य नाही. म्हणून शुक्त्यादिकांच्या ज्ञानापेक्षां आत्मज्ञान सर्वसुकृतसाध्य असल्यानें विलक्षण आहे. एवंच आत्मज्ञानाला शुक्त्यादिज्ञानाचा दृष्टान्त जमत नाही. वादी— हें केवळ दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकांमधें कांही एक वैधर्म्य दाखविलें आहे. म्हणून ही वैधर्म्यसमा जाति झाली इतकेंच. तेवढ्यानें दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकभाव नाहीसा होत नाही. आणि जात्युत्तर हें असदुत्तर असल्यानें शंकाकारावरच दोष येतो. न्यायदर्शनाच्या पञ्चमाध्यायाच्या प्रथमाह्निकामधील दुसरें सूत्र ‘साधर्म्यवैधर्म्याभ्यामुपसंहारे तद्धर्मविपर्ययोपपत्तेः साधर्म्यवैधर्म्यसमौ’ असें आहे. वादीनें अन्वयानें किंवा व्यतिरेकानें साध्य सिद्ध केलें असेल, आणि प्रतिवादी जर केवळ साधर्म्यानें प्रवृत्त होणाऱ्या व्याप्तिनिरपेक्ष अशा भिन्न हेतूनें साध्याभाव सिद्ध करूं पाहील तर साध्यसमा नांवाचें जात्युत्तर होतें. आणि जर प्रतिवादी केवळ वैधर्म्यानें प्रवृत्त होणाऱ्या व्याप्तिनिरपेक्ष अशा भिन्न हेतूनें साध्याभाव सिद्ध करूं पाहील तर वैधर्म्यसमा नांवाचें जात्युत्तर होतें, असा या सूत्राचा तात्पर्यार्थ आहे. प्रकृतस्थळीं वादीनें साधर्म्यानें उपसंहार केलेला असून प्रतिवादीनें वैधर्म्य दाखवून साध्याभाव सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केला आहे. म्हणून येथें वैधर्म्यसमा जाति झाली. (६५) अज्ञान हें स्वसमानाधिकरण आणि स्वसमानाकार अशा ज्ञानानेंच निवृत्त होत असतें. आणि जीवन्मुक्तीमधें प्रारब्धकर्मानें प्रतिबंध होत असल्यामुळें बन्धाचा पूर्ण नाश होण्याला विलंब लागतो इत्यादि कांही विशेषांचें उपपादन आम्हीं पुढें करूं. (६६) प्रतिवादीच्या म्हणण्याप्रमाणें सत्यपदार्थाची ज्ञानानें निवृत्ति मानली तर आश्रयसंबन्धानें, विषयसंबन्धानें किंवा आश्रय–विषय–उभयसंबन्धानें निवृत्ति होते असे तीन पक्ष धरून अतिप्रसंग येतो ही गोष्ट विवरणकारांनीं वर्णिली आहे.

निवर्त्यत्वे तु आश्रयविषयोभयसंबन्धित्वादिना अतिप्रसङ्गो विवरणकारैर्वर्णितः । (६७) तस्माद्धिष्ठानज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वं मिथ्यात्वे प्रमाणमिति सिद्धम् ।

इति ज्ञाननिवर्त्यत्वान्यथानुपपत्त्या मिथ्यात्वम् ।

प्र. ४२- दृष्टिसृष्ट्यन्यथानुपपत्त्या मिथ्यात्वम्

(१) शुक्तिरूप्यस्वप्नादिवत् दृष्टिसृष्ट्यन्यथानुपपत्त्याऽपि जगतो मिथ्यात्वसिद्धिः । (२) अथ- कथं दृष्टिसृष्टिः ? १ दृष्टिरेव सृष्टिरिति वा, २ दृष्टिव्यतिरिक्तसृष्ट्यभावो वा, ३ दृष्टिव्यतिरेकेण

उपोद्घातात्मक पंचपादिकेच्या 'तद्यपि वस्तुकृतं न ज्ञानेन निबर्हणीयम्' (पृ. ४२ अनंतकृष्ण) या पंक्तीचें स्पष्टीकरण करतेवेळीं विवरणाची पंक्ति (पृ. ४० अनन्तकृष्ण.) अशी आहे- 'चित्रावयविनि नीलविशिष्टद्रव्यज्ञानं स्वविषयं वा, स्वविषयसमवेतं वा रसादिकम्, विरोधिनं वा पीतिमादिगुणं न निवर्तयति'. चित्र अवयवी म्ह० उदाहरणार्थ चित्रपट म्ह० चीट. चिटाला अनेक रंग दिलेले असतात. त्यांतील नीलगुणानें विशिष्ट अशा चिटाच्या भागाचें ज्ञान झालें तर तें ज्ञान स्वविषय असलेल्या नीलविशिष्ट द्रव्याला म्हणा, किंवा स्वविषयावर समवायसंबन्धानें राहणाऱ्या रसादिगुणाला म्हणा, किंवा स्वविषयनीलगुणाशीं विरोधी असलेल्या पीतिमा इ० गुणाला म्हणा, निवृत्त करीत नाहीं म्ह० ज्ञानानें यांचा नाश होत नाहीं. 'स्वविषयानवबोध एव केवलस्तेन निवर्त्यते'. स्वविषय म्ह० चित्रपटाचा नीलगुणविशिष्ट जो भाग त्याचा अनवबोध म्ह० अज्ञानच केवळ त्या ज्ञानानें निवृत्त होतें. या पंक्तीनें विषयसंबंध धरून दोष दिला आहे. 'स्वाश्रयगतं वस्तु ज्ञानेन निवर्तते इति चेत् न, घटादिज्ञानेन आत्मगतधर्माधर्मादिगुणानिवृत्तेः' म्ह० ज्ञानानें स्वाश्रयाच्या म्ह० ज्ञानाश्रयाच्या ठिकाणीं असलेल्या वस्तूची निवृत्ति होते अशी शंकाहि योग्य नाहीं. कारण, समजा, घटाचें ज्ञान झालें. त्या ज्ञानाचा विषय घट असून आत्मा आश्रय आहे. परंतु आश्रयगत म्ह० आत्मगत धर्म, अधर्म, भावना इ० गुणांची निवृत्ति होत नसते. पण ज्ञानानें स्वाश्रयगत वस्तूची निवृत्ति होते असें मानल्यास धर्माधर्मांवर अतिप्रसंग येतो म्ह० त्यांची निवृत्ति व्हावी लागेल ! 'न च आश्रयविषयोभयसंबन्धि वस्तु ज्ञानेन निवर्तते- ज्ञानाचा आश्रय आणि विषय या दोघांशींहि ज्याचा संबंध असतो अशा वस्तूची ज्ञानानें निवृत्ति होते. यामुळें स्वविषय, स्वविषयसमवेत यांच्यावर किंवा धर्माधर्मांवर अतिप्रसंग येणार नाहीं' हें म्हणणेंहि ठीक नाहीं. 'आत्मनः शरीरविषयकज्ञानेन देहात्मसंबन्धाद्यनिवृत्तेः इति'. कारण, समजा, आत्म्याला शरीरविषयकज्ञान झालें. तर या ज्ञानाचा आत्मरूप आश्रयाशीं समवायसंबंध किंवा स्वरूपसंबंध आहे, आणि शरीररूपविषयाशीं विषयतासंबंध आहे. तथापि देह आणि आत्मा यांच्या अध्यासात्मकसंबंधाची निवृत्ति होत नाहीं. ज्ञानानें उभयसंबंधिवस्तूची निवृत्ति होते असें मानल्यास देहात्मसंबंधावर अतिप्रसंग येतो. (६७) एकूण, अधिष्ठानत्वावच्छिन्नज्ञाननिष्ठनिवर्तकतानिरूपित अशी प्रपञ्चनिष्ठनिवर्त्यता प्रपञ्चाच्या मिथ्यात्वाला प्रमाण आहे ही गोष्ट सिद्ध झाली.

प्र. ४२

(१) वादी--शुक्तिरजत, स्वप्न इत्यादिकांप्रमाणें जगताच्या मिथ्यात्वाची सिद्धि दृष्टिसृष्टीच्या अन्यथानुपपत्तीवरूनहि होते. मिथ्यात्वावांचून दृष्टिसृष्टीची उपपत्ति लागत नाहीं. म्हणून मिथ्यात्व सिद्ध होतें. (२) प्रतिवादी— दृष्टिसृष्टि म्हणजे काय ? १ दृष्टिच सृष्टि म्ह० सृष्टीचा दृष्टीशीं अभेद असा अर्थ ? २ किंवा दृष्टीहून सृष्टि निराळी नसणें ? ३ किंवा सृज्य म्ह० स्रष्टव्य घटादिपदार्थ दृष्टीहून पृथक् नसणें ? दुसऱ्या पक्षामधें सृष्टि धरली आहे, तिसऱ्यापक्षीं सृज्य धरलें आहे हा विशेष. ४ किंवा दृष्टीची जनक जी सामग्री त्याच सामग्रीनें गगनादिकाची उत्पत्ति ? ५ किंवा जिचा काल दृष्टीशीं समान आहे अशी म्ह० दृष्टिसमानकालीन सृष्टि ? ६ किंवा दृष्टीशीं जिची सत्ता समान आहे अशी सृष्टि ?

सृज्याभावो वा, ४ दृष्टिसामग्रीजन्यत्वं वा, ५ दृष्टिसमानकालीनसृष्टिर्वा, ६ दृष्टिसमानसत्ताकसृष्टिर्वा, ७ सदसद्विलक्षणत्वं वा, ८ त्रिविधसत्त्वबहिर्भूतत्वे सत्यसद्विलक्षणत्वं वा, ९ अज्ञातसत्त्वाभावो वा, १० ज्ञातैकसत्त्वं वा ? (३) आद्ये वृत्तिरूपा चैतन्यरूपा वा दृष्टिरभिमता ? प्रथमे चरमवृत्तिविषयब्रह्मणोऽपि दृष्टिसृष्ट्यापत्तिः। द्वितीये सर्वदाऽपि सृष्ट्यापत्तिः। (४) न द्वितीयः, 'चैत्रेण सृष्टो मया दृष्टः' इति वैलक्षण्येन व्यवहारानुपपत्तेः। (५) न तृतीयः, 'ज्ञातो घटो न ज्ञानम्' इति अनुभवविरोधात्। (६) न चतुर्थः, एकसामग्रीप्रसूतत्वेन घटादेर्दृष्ट्यभिन्नत्वेनानन्तरोक्तदोषात्। (७) न पञ्चमः, शाब्दादिज्ञानसमकालोत्पन्नघटादौ सिद्धसाधनात्, तद्वदन्यत्रार्थान्तरतापत्तेश्च। (८) न षष्ठः, उभयसत्त्वेऽप्युपपत्तेः सिद्धसाधनात्। (९) न सप्तमः, अस्यैव मिथ्यात्वरूपत्वेन

---

७ किंवा सत् असत् या दोहोंहून विलक्षणत्व ? ८ किंवा पारमार्थिक, व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक या त्रिविध सत्तेच्या बाहेर असून असताहून विलक्षण असणें ? तीन सत्तांपैकी कोणतीच सत्ता नसावयाची पण असत् तर नव्हे असा अर्थ. ९ किंवा अज्ञातपदार्थाच्या सत्त्वाचा अभाव म्ह० ज्यावेळीं जो पदार्थ ज्ञात नसेल त्या वेळीं त्या पदार्थाचें सत्त्व नसणें ? अथवा अज्ञात अशा सत्त्वाचा अभाव ? १० किंवा ज्ञात अशाच केवळ पदार्थाचें सत्त्व किंवा ज्ञात असें सत्त्व असा अर्थ ? (३) 'दृष्टिः एव सृष्टिः' या पहिल्या पक्षीं दृष्टिशब्दानें वृत्ति घेणार कीं चैतन्य घेणार ? वृत्तिरूप दृष्टि कीं चैतन्यरूप दृष्टि ? तुम्हांला काय मान्य आहे बोला. वृत्तिरूपत्वपक्षीं चरमवृत्तीचा विषय जें ब्रह्म त्याचीहि दृष्टिसृष्टि मानावी लागेल ! (ब्रह्माला दृष्ट लागूं देतां नये !) आणि चैतन्यरूपत्वपक्षीं चैतन्य सर्वदा असल्यामुळें सृष्टि सर्वदा मानावी लागेल ! अर्थात् 'दृष्टिरेव सृष्टिः' हा पक्ष गेला. (४) दृष्टिव्यतिरिक्तसृष्टयभाव हा दुसरा पक्षहि त्याज्य. कारण, 'चैत्रानें सृष्ट म्ह० उत्पन्न केलेला पदार्थ मया दृष्टः म्ह० मी पाहिला' अशा प्रकारचा दृष्टिसृष्टींचा व्यवहार विलक्षण असा होत असतो तो अनुपपन्न मानावा लागेल. सृष्टि आहे चैत्रकर्तृक आणि दृष्टि आहे मत्कर्तृक. दृष्टिसृष्टींचें येथें सामानाधिकरण्यहि नाही. (५) दृष्टिव्यतिरेकेण सृज्याभाव म्ह० दृष्टिव्यतिरिक्तसृज्याभाव हा तिसरा पक्षहि त्याज्यच. कारण, 'ज्ञातो घटः न ज्ञानम्– कळलेला घट कळणें नव्हें', घट हा ज्ञानाचा विषय आहे, घट म्हणजेच ज्ञान असें नव्हे, असा अनुभव लोकसिद्ध आहे. त्याच्याशीं विरोध येतो. या अनुभवामधें दृष्टीहून सृज्य भिन्न भासतें. अर्थात् या अनुभवानें दृष्टिव्यतिरिक्तसृज्य–अभाव या पक्षाचा बाध होतो. (६) दृष्टिसामग्रीजन्यत्व हा चौथा पक्षहि त्याज्य. कारण, दृष्टिसामग्रीजन्यत्व म्ह० एकसामग्रीप्रसूतत्व होय. एकाच सामग्रीनें दृष्टि आणि सृज्य दोघांची प्रसूति म्ह० उत्पत्ति व्हावयाची. दृष्टि आणि सृज्य दोघांना एकसामग्रीजन्यत्व आल्यामुळें घटादिकाचा दृष्टीशीं अभेद मानावाच लागेल. त्यामुळें अनन्तरोक्त दोष म्ह० तृतीयपक्षावरील दोष चतुर्थपक्षावर येतो. भेद सांगणारा अनुभव चतुर्थपक्षाचा बाध करतो. (७) दृष्टिसमानकालीनसृष्टि हा पांचवा पक्षहि त्याज्य. कारण, ज्यावेळीं घटाचें शाब्द किंवा अनुमितिज्ञान झालें त्याचवेळीं घट उत्पन्न झाला असें समजा. तर त्याच्यावर सिद्धसाधन येतें. ज्ञानोत्पत्ति आणि घटोत्पत्ति एका क्षणीं होऊं शकतात असें आम्ही मानतोंच. पण तो घट आम्ही सत्य मानतों. म्हणून सिद्धसाधन हा दोष आला. तसेंच दृष्टिसमानकालीनोत्पत्तिकघटादिकाहून इतर विश्वावर सत्यत्वसिद्धिरूप अर्थान्तरताहि आली. (८) दृष्टिसमानसत्ताकत्व हा सहावा पक्षहि अग्राह्य. कारण, दृष्टि आणि सृष्टि किंवा सृज्य या उभयांना पृथक् पण समान सत्ता मानली तरी दृष्टिसमानसत्ताकत्वाची उपपत्ति लागते. घट आणि पट दोन्ही समानसत्ताकच आहेत आणि ते सत्यहि आहेत. सत्य अशा अनेकांना समानसत्ताकत्व आम्ही मानतों. म्हणून सिद्धसाधन दोष येतो आणि अर्थान्तरताहि येते. (९) सदसद्विलक्षणत्व हा सातवा पक्षहि अग्राह्य. कारण, मिथ्यात्वाचें स्वरूप हें सदसद्विलक्षणत्वच तुम्हीं पूर्वी सांगितलें आहे. म्हणजे आतां मिथ्यात्वाचें साधन करण्याकरितां हेतुत्वानें मिथ्यात्वाचाच उपन्यास तुम्हीं करणार, पण हें अनुपपन्न आहे.

तत्साधनायैव तदुपन्यासानुपपत्तेः। (१०) नाष्टमः, त्रिविधसत्त्वमध्ये प्रातिभासिकसत्त्वस्याप्यन्तर्भावेन दृष्टिसृष्टिपक्षे तद्वति जगति तद्बहिर्भावानुपपत्तेः। (११) न नवमः, तुच्छसाधारण्यात्। (१२) न दशमः, सुखादौ सिद्धसाधनात्, तद्वदन्यत्रार्थान्तराच्च- (१३) इति चेत्, न, दोषप्रयुक्तत्वनिबन्धनस्य ज्ञातैकसत्त्वस्याज्ञातसत्त्वाभावस्य वा, प्रतिपन्नोपाधिदृष्टिजन्यज्ञातैकसत्त्वस्य वा, द्रष्ट्रन्तरावेद्यत्वे सति ज्ञातैकसत्त्वस्य वा विवक्षितत्वात्। (१४) तथा च न सुखाद्यंशे सिद्ध-

---

'गगनं मिथ्या, मिथ्यात्वात्' असें अनुमान मांडतांच येत नाही. (१०) त्रिविधसत्त्वबहिर्भूतत्वविशिष्ट असद्विलक्षणत्व हा आठवा पक्षहि अग्राह्य. तो मुळीं जमतच नाही. त्रिविधसत्त्वांच्या मधें प्रातिभासिकसत्त्वाचाहि अन्तर्भाव केलाच पाहिजे. आणि दृष्टिसृष्टिपक्षाप्रमाणें जगताच्या ठिकाणीं प्रातिभासिक सत्त्व असतेंच. अर्थात् प्रातिभासिकसत्त्वविशिष्ट जगाला तद्बहिर्भाव म्ह० त्रिविधसत्त्वबहिर्भाव कसा उपपन्न होणार ? त्रिविधसत्त्वबहिर्भाव म्ह० त्रिविधसत्त्वशून्यत्व. (११) अज्ञातसत्त्वाभाव म्ह० दृष्टिसृष्टि हा नववा पक्षहि मान्य करतां येणार नाही. कारण, शशशृंगादितुच्छावरहि अज्ञातसत्त्वाचा अभाव असतो. तेव्हां ही दृष्टिसृष्टि तुच्छसाधारण होणार ! (१२) ज्ञातैकसत्त्व म्ह० ज्ञातैकसत्ताकत्व हा दहावा पक्षहि दुष्टच आहे. एक तर सुखदुःखादिकांवर सिद्धसाधन येतें आणि सुखादिकांप्रमाणें गगनादिकांवर अर्थान्तरता येते. कारण, सुखदुःखादि पदार्थ ज्ञानकाळींच असतात हें आम्हांला मान्यच आहे. म्हणून सिद्धसाधन आलें. पण सुख मिथ्या नाही, तें सत्य आहे. त्याप्रमाणें गगनादिकालाहि सत्यत्व ठरणार म्हणून अर्थान्तरता. (१३) वादी-- दृष्टिसृष्टीची अनुपपत्ति नाही. दृष्टिसृष्टीचें स्वरूपलक्षण सांगावयाचें आहे. तुमच्या दहा पक्षांपैकीं अज्ञातसत्त्वाभाव हा नववा पक्ष आणि ज्ञातैकसत्त्व हा दहावा पक्ष हे दोन घेऊन त्यांना कांही विशेषण देऊन परिष्कार केला म्हणजे तेच परिष्कृत दोनहि पक्ष दृष्टिसृष्टीचें लक्षण म्हणून ठीक जमतात. ज्ञात एक सत्त्व. ज्ञात म्ह० ज्ञानविषय. ज्ञानविषय एक सत्त्व. यामधील ज्ञानाला दोषप्रयुक्त किंवा प्रतिपन्नोपाधिदृष्टिजन्य असें विशेषण द्यावयाचें. आणि ज्ञातैकसत्त्वाला द्रष्ट्रन्तरावेद्यत्व असें विशेषण द्यावयाचें. आतां अ-ज्ञात-सत्त्वाभाव. ज्ञात म्ह० ज्ञानविषय. अज्ञात सत्त्व म्ह० ज्ञानविषयत्वाभावविशिष्ट असें सत्त्व. आणि असल्या-सत्त्वाचा अभाव. यामधील ज्ञानाला दोषप्रयुक्त हें विशेषण द्यावयाचें. त्यांतील एक-- दोषप्रयुक्तत्वनिबन्धन ज्ञातैकसत्त्व म्ह० दोषप्रयुक्तज्ञानविषयैकसत्त्व. दोषप्रयुक्त ज्ञान म्ह० भ्रम. एवंच भ्रमविषयैकसत्त्व हें दृष्टिसृष्टीचें लक्षण झालें. 'अयं घटः' इत्यादिस्थलीं घटाचें सत्त्व भासतें. पण तें भान भ्रमात्मक असतें आणि अभासमान असें घटाचें सत्त्व नसतें. 'इदं रजतम्' या भ्रमस्थळीं रजताचें सत्त्व भासतें, पण तें रजतसत्त्व भ्रमानें भासतें आणि अभानकालीं नसतें. त्याचप्रमाणें गगनादिकांचें. दुसरें— दोषप्रयुक्तत्वनिबन्धन अज्ञातसत्त्वाभाव म्ह० भ्रमाविषयसत्त्वाभाव. शुक्तिरजतावर भ्रमाविषयसत्त्वाभाव आहे. शुक्तिरजताचें जें सत्त्व भासतें तें भ्रमविषय असतें, भ्रमाविषय नाही. म्हणून त्याच्यावर भ्रमाविषयसत्त्वाचा अभाव आला. तसेंच गगनादिकांचें. तिसरें— प्रतिपन्नोपाधिदृष्टिजन्यज्ञातैकसत्त्व. प्रतिपन्न म्ह० ज्ञात. उपाधि म्ह० अधिष्ठान. 'इदं रजतम्' या भ्रमस्थळीं प्रतिपन्नोपाधि शुक्ति. तिची दृष्टि म्ह० शुक्तीचें इदंत्वानें ज्ञान. तज्जन्य रजत. त्याचें ज्ञात एक सत्त्व म्ह० केवळ ज्ञातच असलेलें असें सत्त्व. तसेंच गगनादिकांचें. चौथें— द्रष्ट्रन्तरावेद्यत्वेसति ज्ञातैकसत्त्व म्ह० जें सत्त्व केवळ ज्ञातच असतें आणि एकाला कळतें पण इतर द्रष्ट्याला कळत नाही. जें शुक्तिरजत आणि त्याचें सत्त्व एकाला भासतें तेंच दुसऱ्याला भासत नाही. योगायोगानें त्याच शुक्तीवर त्याचवेळीं दुसऱ्याला रजततत्सत्त्वें भासलीं तरीं तीं प्रथमद्रष्ट्याला भासलेल्या रजततत्सत्त्वांहून भिन्न असतात, तींच तीं नव्हेत. प्रतिद्रष्टृ शुक्तिरजततत्सत्त्वें भिन्न असतात. तसेंच गगनादिकांचें आहे. एवंच दृष्टिसृष्टीची उपपत्ति लागली. (१४) तथाच सुखादिकांवर सिद्धसाधनहि येत नाही किंवा सुखादिकांप्रमाणें गगनादिकांवर

साधनं तद्वदन्यत्रार्थान्तरं वा । (१५) ननु- 'जीव ईशो विशुद्धा चित् तथा जीवेशयोर्भिदा। अविद्या तच्चितोर्योगः षडस्माकमनादयः ॥' इति प्राचां वचनेन बौद्धं प्रति प्रत्यभिज्ञानादिना विश्वस्य स्थायित्वप्रतिपादकेन च सूत्रभाष्यविवरणादिग्रन्थेन विरोधः- (१६) इति चेत्, न, अनाद्यतिरिक्तसृष्टिविषय एव दृष्टिसृष्टिस्वीकारात्, कारणात्मना स्थायित्वस्वीकाराच्च । (१७) तावतैव बौद्धाभिमतक्षणिकत्वनिराकरणोपपत्तेर्नाकरविरोधः, प्रत्युताऽऽकरेषु बहुशो दृष्टिसृष्टिरुपपादितैव । (१८) ननु- एवं प्रतीतिमात्रशरीरत्वेन नियतकारणाजन्यत्वे श्रुतिषु स्वर्गाद्यर्थं ज्योतिष्टोमादिविधेः ब्रह्मसाक्षात्कारार्थं श्रवणादिविधेराकाशादेर्वाय्वादिहेतुत्वस्य चोक्तिरयुक्ता- (१९) इति चेत्, न, स्वाप्नकार्यकारणभावबोधकवाक्यवदुपपत्तेः । (२०) न चैवं वेदान्तवाक्यस्य

अर्थान्तरताहि येत नाही. दोषप्रयुक्तत्वनिबन्धनज्ञातैकसत्त्व इत्यादिक जीं दृष्टिसृष्टीचीं चार स्वरूपें सांगितलीं त्यांपैकीं कोणतेंहि प्रतिपक्षमतीं सिद्ध नाही. आणि ज्ञातैकसत्त्व दोषप्रयुक्तत्वनिबन्धन असें धरल्यामुळें अमिथ्यात्वरूप अर्थान्तरहि येत नाही.

(१५) प्रतिवादी-- 'जीव ईशो०' असें प्राचीन अद्वैत्यांचें वचन आहे. १ जीव, २ ईश्वर, ३ शुद्धचैतन्य, ४ जीवेश्वरांमधील भेद, ५ अविद्या, आणि ६ अविद्या नी चैतन्य यांचा संबंध हे सहा पदार्थ आमच्या मतें अनादि आहेत असा त्याचा अर्थ आहे. तर त्या वचनाशीं दृष्टिसृष्टीचा विरोध येतो. या सहांपैकीं पांचांवर दृष्टिसृष्टि बसली पाहिजे, ती बसत नाही. आणि बौद्धाकरितां म्ह० त्याचें खंडन करण्याकरितां प्रत्यभिज्ञादिबलानें विश्वाचें स्थायित्व 'नाभाव उपलब्धेः' (ब्र. सू. २।२।२८) इत्यादि सूत्रें, त्यांवरील भाष्य आणि अध्यासग्रंथावरील विवरण इत्यादि ग्रंथांमधें प्रतिपादिलें आहे, त्याच्याशीं दृष्टिसृष्टीचा विरोध येतो. कारण, स्थायित्वाशीं दृष्टिसृष्टि विरुद्ध आहे. (१६) वादी-- 'जीव ईशो विशुद्धा चित्०' या प्राचीन वचनाशीं विरोध येत नाही. कारण, अनादि पदार्थ वगळून इतर सृष्टीमधेंच दृष्टिसृष्टि स्वीकारावयाची आहे. आणि स्थायित्व मानलें आहे तें कारणरूपानें म्ह० अविद्यारूपानें मानलें आहे. (१७) आणि तसल्या स्थायित्वानेंच बौद्धांना मान्य असलेल्या क्षणिकत्वाच्या निराकरणाची उपपत्ति लागते म्हणून भाष्यादि आकरग्रंथांशीं विरोध येत नाही. विश्वाचें स्वरूपानें दृष्टिसृष्टित्व आणि अविद्यारूपानें स्थायित्व. अविद्येला दृष्टिसृष्टित्व नाही, कारण, ती अनादि आहे. म्हणून आकरविरोध नाही. उलट आकरग्रंथांमधें अनेक ठिकाणीं दृष्टिसृष्टीचें उपपादन केलें आहे. एवंच आकर अनुकूलच आहे, विरोधी नाही.

(१८) प्रतिवादी-- विश्वाला दृष्टिसृष्टित्व मानल्यानें प्रतीतिमात्रशरीरत्व येतें. प्रतीति म्ह० भान, ज्ञान. विश्वाचें स्वरूप प्रतीतीहून निराळें नाही. त्यामुळें विश्वांतील पदार्थांना नियतकारणजन्यत्व मानतां येणार नाही. आकाशापासूनच वायु उत्पन्न व्हावा, तन्तूंपासूनच पट उत्पन्न व्हावा असा कार्यकारणभावाचा नियम मानतां येणार नाही. त्यामुळें आतां श्रुतीमधें स्वर्ग, पशु इत्यादिक फळ मिळण्याकरितां ज्योतिष्टोम, उद्भिद् इत्यादि कर्मांचा असलेला विधि, ब्रह्मसाक्षात्काराकरितां श्रवणमननांचें विधान आणि आकाशाला वायूचें कारणत्व, वायूला तेजाचें कारणत्व सांगितलें आहे तें सर्व चुकीचें ठरणार ! (१९) वादी-- स्वप्नांतील पदार्थांच्या कार्यकारणभावाचा बोध करून देणाऱ्या वाक्याप्रमाणें पूर्वोक्तश्रुतीची उपपत्ति लागते. दृष्टिसृष्टित्वावच्छिन्नपदार्थांचा कार्यकारणभाव दृष्टिसृष्टित्वावच्छिन्नश्रुतिवाक्यें सांगतात. 'यादृशो यक्षस्तादृशो बलिः'. (२०) प्रतिवादी-- उत्तम ! उत्तम !! तर मग आतां वेदान्तवाक्य आणि तुमची वेदान्तवाक्यमीमांसा हीं स्वप्नांतील वाक्य आणि स्वप्नांतीलच वाक्यमीमांसा यांच्या सारखीच झालीं म्हणायचीं ना ? तुमचें सगळें पांडित्य स्वप्नांतील आहे तर मग ! वादी-- तसें झालें तरी कांही बिघडत नाही. तरीपण स्वप्नांतील वाक्य आणि मीमांसा यांच्या विषयाचा जागृतीमधें बाध होतो, परंतु जागृतीमधील ज्योतिष्टोमादिश्रुतींच्या विषयाचा बाध होत नाही असा दोहोंमधें विशेष आहे.

तन्मीमांसायाश्च स्वप्रयाज्यतन्मीमांसातुल्यतापत्तिः, विषयबाधाबाधाभ्यां विशेषोपपत्तेः। (२१) अत एव– तृप्त्यर्थं भोजने परप्रत्यायनार्थं शब्दादौ च प्रवृत्तेरयोगेन स्वक्रियाव्याघातः– इति निरस्तम्, स्वाप्नव्यवहारवदुपपत्तेः। (२२) अथ– एवं घटादेः स्वज्ञानात्पूर्वमसत्त्वेन प्रतिकर्मव्यवस्थानुपपत्तिः, (२३) अधिष्ठानस्यापि शुक्तीदमंशस्य रूप्यादिवत् 'इदं रजतम्' इति ज्ञानात्प्रागसत्त्वेन संप्रयोगादिहेतुत्रयजन्यत्वरूपाध्यासतटस्थलक्षणस्य 'सत्यस्य वस्तुनो मिथ्यावस्तुसंभेदावभासः' इत्यस्य स्वरूपलक्षणस्य चायोगः– (२४) इति चेत्, न, प्रतिकर्मव्यवस्थायाः संप्रयोगादिहेतुत्रयजन्यत्वरूपाध्यासतटस्थलक्षणस्य च मन्दाधिकारिविषयत्वात्। (२५) 'सत्यस्य वस्तुनो मिथ्यावस्तुसंभेदावभासः' इति स्वरूपलक्षणं तु दृष्टिसृष्टिपक्षेऽप्यविरुद्धम्। न हीदमंशावच्छिन्नं चैतन्यं न वस्तु, न वा मिथ्यारूप्यस्य तेन सह न संभेदावभासः। (२६) न च– 'इदं रूप्यम्' इतिज्ञानकाले

---

(२१) शंका— दृष्टिसृष्टि मानल्यास तुमच्यावर स्वक्रियाव्याघात येतो. कारण, आतां तृप्तीकरितां भोजनाकडे प्रवृत्ति, दुसऱ्याला ज्ञान होण्याकरितां शब्दांचा उच्चार करण्याकडे प्रवृत्ति अशी कोणतीच प्रवृत्ति तुमच्याकडून होतां कामा नये. पण तुमची तशी प्रवृत्ति होत असते. अर्थात् तुमच्यावर स्वक्रियाव्याघात आला. नुसतें हरिहरि म्हणत बसा कीं! ठराविक खटपट कां करता? वादी— अत एव निरस्तम्. स्वाप्नव्यवहाराप्रमाणें जागृतीमधील आमच्या तुमच्या सर्वांच्याच व्यवहाराची उपपत्ति लागते. स्वप्नांतील व्यवहार दृष्टिसृष्टिरूप असतो हें सर्वांना मान्य आहे. पण स्वप्नामधें सगळयांचीच प्रवृत्ति तृप्तीकरितां भोजनाकडेच नेमकी होते, परप्रत्ययाकरितां शब्दोच्चाराकडे किंवा विशिष्ट अभिनयाकडेच प्रवृत्ति होत असते. तसें जागृतीमधील समजावें.

(२२) प्रतिवादी— अशी दृष्टिसृष्टि मानली तर घटाचें ज्ञान होण्यापूर्वी तो घट नसणारच. अर्थात् प्रतिकर्मव्यवस्था उपपन्न होत नाही. घटज्ञानापूर्वी घटहि नाही आणि पटहि नाही. मग घटज्ञानाचा विषय पट कां होऊं नये? प्रतिकर्मव्यवस्था म्ह० विशिष्ट विषयाचें विशिष्ट इंद्रियानें विशिष्ट मनुष्यालाच ज्ञान होणें. (२३) शुक्तिरजताचें अधिष्ठान शुक्तीचा इदमंश असतो, पण तो शुक्तिरजताप्रमाणें 'इदं रजतम्' अशा ज्ञानापूर्वी नसणार. त्यामुळें अध्यासाचें तटस्थलक्षण किंवा स्वरूपलक्षण जमणार नाही. संप्रयोग म्ह० वृत्तीचा भ्रमाधिष्ठानाशीं संबंध, सादृश्य आणि संस्कार अशा कारणत्रयानें शुक्तिरजतादिकाचा अध्यास होतो. अर्थात् संप्रयोगादिहेतुत्रयजन्यत्व असें अध्यासाचें तुम्हीं तटस्थलक्षण केलें आहे तें जमणार नाही. 'सत्यस्य वस्तुनो मिथ्यावस्तुसंभेदावभासः'. अध्यास म्हणजे 'सत्यपदार्थाचें मिथ्यापदार्थाशीं मिश्रणानें भान' असें तुमचें अध्यासाचें स्वरूपलक्षण आहे. तेंहि दृष्टिसृष्टिपक्षीं जमत नाही. दृष्टिसृष्टीमधें पूर्वसिद्ध कांही नसावयाचें. दृष्टीबाहेर सृष्टिच नाही, तर पूर्वसिद्ध पदार्थ घेऊन केलेलीं लक्षणें जमणार कशीं? (२४) वादी— प्रतिकर्मव्यवस्था आणि संप्रयोगादिहेतुत्रयजन्यत्व हें अध्यासाचें तटस्थलक्षण मन्द अधिकाऱ्याकरितां आहे, प्रतिकर्मव्यवस्था पण मंदाधिकाऱ्याकरितांच आहे आणि दृष्टिसृष्टिवाद उत्तमाधिकाऱ्याकरितां आहे म्हणून अडचण नाही. (२५) आतां 'सत्यस्य वस्तुनः मिथ्यावस्तुसंभेदावभासः' हें अध्यासाचें स्वरूपलक्षण तर दृष्टिसृष्टिपक्षीं देखील जमतें, विरोध येत नाही. कारण, इदमंशावच्छिन्नचैतन्य सत्य वस्तु नाही असें नाही. उपाधि मिथ्या असला तरी चैतन्य सत्य आहेच. किंवा त्या इदमंशावच्छिन्नचैतन्याशीं शुक्तिरजतादि मिथ्यावस्तूचा संभेदानें अवभास नसतो असेंहि नाही. एवंच दृष्टिसृष्टिपक्षीं देखील अध्यासाचें स्वरूपलक्षण जमतें.

(२६) प्रतिवादी— अधिष्ठानाचें अज्ञान हें अध्यासाचें कारण असतें आणि अध्यास अज्ञानाचें कार्य असतो. शुक्तिरजतस्थळीं शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्य अधिष्ठान असतें. त्याचें अज्ञान म्ह० इदमंशनिष्ठशुक्तित्वाचें अज्ञान शुक्तिरजताचें कारण असतें अशी तुमची जी कांही अध्यासाची प्रक्रिया आहे तिच्याशीं दृष्टिसृष्टीचा विरोध येतो. कारण, 'इदं रजतम्' असें ज्ञान होतेवेळीं शुक्तित्व नसतें. कारण, शुक्तीचें किंवा शुक्ति-

शुक्तित्वादेरभावेनाध्यासस्य तदज्ञानकार्यत्वादिप्रक्रियाविरोध इति- वाच्यम्, (२७) 'इदं रूप्यम्' इतिज्ञानकाले शुक्तित्वस्याभावेऽपि तदज्ञानस्थित्यविरोधात्। न हि सत्ताकाल इव सत्ताविरहकालेऽपि अज्ञानं विरुध्यते। (२८) न च- 'इदं रूप्यम्' 'नेदं रूप्यम्' इति ज्ञानयोर्भिन्नविषयत्वेन बाध्यबाधकभावानुपपत्तिरिति- वाच्यम्, (२९) भिन्नविषयत्वेऽपि विषययोः सारूप्यात् स्वप्नबाध्यबाधकयोरिव बाध्यबाधकभावोपपत्तेः। (३०) न च- रूप्यादिबाधस्यापि दृष्टिसृष्टित्वे तेन रूप्यादेर्मिथ्यात्वासिद्धिरिति- वाच्यम्, (३१) बाध्यान्यूनसत्ताकत्वमेव बाधकत्वे प्रयोजकम्, न त्वधिकसत्ताकत्वमित्यस्योपपादितत्वेन व्यावहारिकेण व्यावहारिकबाधवत् प्रातिभासिकेन प्रातिभासिकबाधाविरोधात्। (३२) न च- सुषुप्तिप्रलयादौ जीवब्रह्मविभागस्याप्रतीतत्वेनाविद्यमानतया प्रतिसुषुप्ति

त्वाचें ज्ञान त्यावेळीं नसतें. म्हणून अध्यासप्रक्रिया जमत नाही. (२७) वादी— प्रक्रिया जमते. 'इदं रजतम्' हें ज्ञान होतेवेळीं शुक्तित्वादिक नसलें तरी शुक्तित्वावच्छिन्न शुक्ति किंवा शुक्तित्व इत्यादिकाचें अज्ञान असायला कांहीच अडचण नाही. अज्ञान असल्यामुळें शुक्तिरजतादिकाला अज्ञानकार्यत्व येण्याला अडचण नाही. शुक्तित्वादिकाची सत्ता असते त्यावेळीं शुक्तित्वादिकांचें ज्ञान असल्यामुळें त्यांचें अज्ञान त्यावेळीं मानणें विरुद्ध आहे. पण जेव्हां त्यांची सत्ता नव्हती अर्थात् त्यांचें ज्ञान नव्हतें तेव्हां त्यांचें अज्ञान असण्याला कांहीच विरोध नाही. एवंच सगळी अध्यासप्रक्रिया दृष्टिसृष्टिपक्षीं जमते.

(२८) प्रतिवादी— 'इदं रजतम्' असें एक ज्ञान. 'न इदं रजतम्' हें दुसरें ज्ञान. या दोन्ही ज्ञानांमधें रजतरूप विषय भिन्न आहे. दृष्टिसृष्टिपक्षामधें 'यथाज्ञानं सृष्टिः' अशी कल्पना असल्यामुळें पहिल्या ज्ञानामधें इदमात्मकरजताची सृष्टि वेगळी आणि दुसऱ्या ज्ञानामधें इदमनुयोगिकभेदप्रतियोगी अशा रजताची सृष्टि वेगळी. असा विषयभेद असल्यामुळें त्या ज्ञानांचा बाध्यबाधकभाव जमत नाही. कारण, एकाच विषयाच्या म्ह० अभिन्न विषयाच्या दोन विरुद्ध स्वरूपांना किंवा विरुद्ध धर्मांना विषय करणाऱ्या अशाच दोन ज्ञानांमधें बाध्यबाधकभाव संभवतो. (२९) वादी— वरील ज्ञानांमधें उक्त रितीनें दोन्ही रजतें भिन्न असलीं तरी त्यांचें रजतत्वाकारानें साधर्म्य असल्यामुळें स्वप्नांतील ज्ञानांप्रमाणें सधर्मविषयकत्वानेंहि बाध्यबाधकभाव उपपन्न होतो.

(३०) प्रतिवादी— शुक्तिरजताला जसें दृष्टिसृष्टित्व आहे तसें 'नेदं रजतम्' या रजतबाधालाहि दृष्टिसृष्टित्व तुम्हीं मानीत असालच. तर मग त्या बाधानें शुक्तिरजतादिकाचें मिथ्यात्व कसें सिद्ध होणार? जें स्वतः मिथ्या तें दुसऱ्याचें मिथ्यात्व कसें सिद्ध करणार? (३१) वादी— दोघांनाहि दृष्टिसृष्टित्व असलें तरी बाध्यबाधकभाव जमतो. बाधकतेचें प्रयोजक म्ह० अवच्छेदक बाध्यान्यूनसत्ताकत्व आहे, बाध्याधिकसत्ताकत्व नाही. या अंशाचें उपपादन पूर्वीं केलें आहे. शुक्तिरजतबाधाची सत्ता शुक्तिरजताच्या सत्तेहून न्यून नाही. अधिक नसेल पण कमी नाही. अधिकसत्ताकत्व प्रयोजक मानलें असतें तर रजताचा बाध झाला नसता आणि मिथ्यात्व सिद्ध झालें नसतें. पण बाध्यान्यूनसत्ताकत्वच प्रयोजक असल्यानें शुक्तिरजताचा बाध होतो आणि मिथ्यात्व सिद्ध होतें. सृष्टदृष्टिपक्षामधें व्यावहारिक अद्वैतज्ञानानें व्यावहारिक द्वैतज्ञानाचा आणि द्वैताचा, किंवा व्यावहारिक घटाभाववत्ताज्ञानानें व्यावहारिक घटवत्ताज्ञानाचा जसा बाध होतो तसा दृष्टिसृष्टिपक्षीं प्रातिभासिक 'नेदं रजतम्' इत्याकारकज्ञानानें प्रातिभासिक 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचा आणि रजताचा बाध होतो असें म्हटल्यास विरोध कोठें आहे? एवंच बाध्यबाधकभावाची उपपत्ति होते.

(३२) प्रतिवादी— सुषुप्तीमधें आणि प्रलयकालीं जीवब्रह्मांचा विभाग म्ह० भेद प्रतीत नसणारच. त्यावेळीं कोणतीच प्रतीति नसते. अर्थात् त्या दोन्ही वेळीं जीवब्रह्मभेद नसणारच. म्हणून प्रत्येक सुषुप्तीमधें आणि प्रत्येक प्रलयामधें मुक्त झालेल्या, अर्थातच ब्रह्माभिन्न झालेल्या जीवाची पुनरावृत्ति मानण्याचा

प्रतिप्रलयं च मुक्तस्य पुनरावृत्त्यापत्तिरिति– वाच्यम्, (३३) जीवब्रह्मविभागादेरनादित्वेन दृष्टिसृष्टित्वानभ्युपगमस्योक्तत्वात्। (३४) न च सुषुप्तं प्रति संस्कारादेरप्यभावेन तस्य पुनः प्रबोधायोगः, कारणात्मना संस्कारादेः सत्त्वात्। (३५) न च मोक्षस्य दृगन्यत्वेन स्वाप्नमोक्षवत् दृष्टिसृष्ट्यापत्तिः, मोक्षस्य ब्रह्मस्वरूपत्वेन दृग्भिन्नत्वासिद्धेः। (३६) न च– चैतन्यमात्ररूपा दृष्टिर्न सृष्टिः, किंतु वृत्तिविशिष्टचैतन्यरूपा वा वृत्तिरूपा वा दृष्टिः सृष्टिरिति वाच्यम्। तथा च तस्या अपि दृष्ट्यन्तरं सृष्टिरित्यनवस्थेति– वाच्यम्। (३७) चैतन्यमात्रस्य दृष्टित्वे यद्यपि तत्समानसत्ताकतया घटादेः सदातनत्वापत्तिः, तथापि वृत्त्युपहितचैतन्यमेव दृष्टिशब्दार्थः, (३८) वृत्तावपि वृत्तिरेव स्वस्वरूपा चैतन्योपाधिरिति नानवस्था। (३९) अत एव– दोषाज्ञानादृष्टदेहेन्द्रियादीनामभावे न भ्रम इति तेषामपि दृष्टिसृष्टित्वे अनवस्था–इति निरस्तम्, (४०) स्वाप्नभ्रमवद्देहेन्द्रियादिनैर-

---

प्रसंग येणार. (३३) वादी— हा आक्षेप बरोबर नाही. कारण, जीवब्रह्मविभाग म्ह० जीवेशयोर्भिदा, अविद्या इत्यादि सहा पदार्थ अनादि असल्यानें त्यांना दृष्टिसृष्टित्व मानावयाचें नाही हें पूर्वी याच प्रकरणामध्यें सांगितलें आहे. तें तुम्हीं विसरला वाटतें ?

(३४) प्रतिवादी— सुषुप्ति-अवस्थेमध्यें गेलेल्या जीवाचे संस्कार, पापपुण्य कांहीच अवशिष्ट राहत नाही. कारण, दृष्टिसृष्टिपक्षीं अज्ञातसत्ता मानावयाची नसते. म्हणून तो जीव पुन्हां जागा होणार नाही असा प्रसंग येणार. एवंच ज्ञानावांचून मोक्ष. वादी— सुषुप्तजीवाचे संस्कारादिक कारणरूपानें असतात. म्हणून हा दोष येत नाही. (३५) प्रतिवादी— निराळा दोष येईल. स्वप्नांतील मोक्षाप्रमाणें तात्त्विकमोक्षाला देखील दृष्टिसृष्टित्वाची आपत्ति येते. कारण, मोक्ष दृगन्य म्ह० चैतन्याहून भिन्न आहे. चैतन्यभिन्नाला दृष्टिसृष्टित्व असतें. वादी— मोक्ष हा ब्रह्मस्वरूपभूतच असतो म्हणून त्याला दृगन्यत्व असिद्ध आहे.

(३६) प्रतिवादी— केवळ चैतन्यरूप दृष्टि सृष्टि संभवत नाही. तर वृत्तिविशिष्टचैतन्यरूप किंवा केवळवृत्तिरूप दृष्टि सृष्टि आहे असेंच तुम्हांला म्हणायला पाहिजे. तथाच आतां वृत्ति किंवा वृत्तिविशिष्टचैतन्य हेंहि शुद्धचैतन्याहून भिन्न असल्यानें वृत्त्यादिकांची पण निराळी दृष्टि मानावी लागेलच. आणि ती दृष्टिच सृष्टि म्ह० वृत्ति किंवा वृत्तिविशिष्टचैतन्य यांनाहि दृष्टिसृष्टित्व आहे. आणि पुन्हां ही दृष्टीची दृष्टि देखील चैतन्यभिन्न असल्यानें तिला दृष्टिसृष्टित्व. अशा रितीनें अनवस्था आली. (३७) वादी— नुसत्या चैतन्याला दृष्टित्व मानलें तर घटादिकाची सत्ता चैतन्याशीं समान मानावी लागते. त्यामुळें घटादिकाला सदातनत्व मानण्याचा प्रसंग येतो. वस्तुतः, चैतन्यरूपानें सदातनत्व आणि स्वतःच्या रूपानें मिथ्यात्व असें मानावयाचें आहे. तरीपण दृष्टिशब्दाचा अर्थ वृत्त्युपहितचैतन्य असा आहे. केवलचैतन्य किंवा वृत्तिविशिष्टचैतन्य असा दृष्टिशब्दार्थ नाही. (३८) जशी घटादिकांची दृष्टि वृत्त्युपहितचैतन्य तशी उपाधिभूतवृत्तीची दृष्टि वृत्त्यन्तरोपहितचैतन्य नव्हे, तर उपाधिभूतवृत्तीनें उपहित चैतन्यच उपाधिभूतवृत्तीची दृष्टि म्ह० स्वतः वृत्तीच स्वस्वरूपानें स्वदृष्टिभूतचैतन्याचा उपाधि असते. म्हणून अनवस्था नाही. (३९) ही अनवस्था जशी निरस्त झाली तशीच दुसऱ्या एका कारणानें दुसरी एक अनवस्था पण निरस्त होते. शंका अशी– दोष, अज्ञान, अदृष्ट, देह, इन्द्रियें, अन्तःकरण हीं नसल्यास भ्रम होणार नाही. हे सगळे पदार्थ भ्रमाची सामग्री आहे. आतां दोषादिक भ्रमसिद्ध असल्यामुळें त्यांना दृष्टिसृष्टित्व मानलेंच पाहिजे. एवंच दोषादिकांना दृष्टिसृष्टित्वाची उपपत्ति लागण्याकरितां कारणीभूत दोषादिक निराळे मानले पाहिजेत. अशा रितीनें अनवस्था येते. (४०) या शंकेचें उत्तर असें कीं– स्वप्नांतील भ्रमाला देहेन्द्रियादिकांची अपेक्षा नसते त्याप्रमाणें दोष–अज्ञानादिकांच्या भ्रमाचीहि देहेन्द्रिया-

पेक्ष्येणाप्युपपत्तेः । (४१) अन्वयव्यतिरेकानुविधानं च तद्वदेव । (४२) न च- दृष्टिसृष्टेरपि दृष्टिसृष्टित्वेन घटादेरदृष्टिसृष्टित्वापत्तिरिति- वाच्यम् , (४३) ज्ञानस्य ज्ञेयत्वेऽपि विषयस्याज्ञेयत्वाभाववत् दृष्टिसृष्टेर्दृष्टिसृष्टित्वेऽपि घटादेर्दृष्टिसृष्टित्वोपपत्तेः । (४४) ननु- ऐक्यप्रत्यभिज्ञाविरोधः ; पूर्वकालप्रतीतस्येदानीमभावात् । (४५) न चैषा भ्रान्तिः , दीपादौ परिणामभेदस्येवेह बाधकस्याभावात् , (४६) तदभावेऽपि भ्रान्तित्वे घटादेरप्येकस्मिन् क्षणे भेदस्याऽऽत्मनोऽपि प्रतिक्षणं भेदस्य च प्रसङ्गः- (४७) इति चेत् , न । 'नेह नाना ' इत्यादिश्रुतिभिः प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वेऽवधृते रज्जुसर्पादिवत् प्रतिभासमात्रशरीरत्वमेव प्रतिभासकालातिरिक्तकालसत्त्वे बाधकम् , अतो भिन्नकालानामात्मभिन्नानां प्रत्यभिज्ञा भ्रान्तिः । (४८) आत्मन्येकत्वप्रतीतिरेककालावच्छेदेन घटादौ

दिकांच्या अपेक्षेवांचूनच उपपत्ति लागेल. (४१) तुम्हीं म्हणाल कीं- भ्रमाचें कारणत्व अन्वयव्यतिरेकांवरून दोषादिकांना निश्चित आहे. दोषादिक असतील तर भ्रम होतो, नसल्यास होत नाही. अर्थात् दोषादिकांच्या भ्रमाला दुसरे दोषादिक लागणारच ! तर स्वप्नासारखेंच अन्वयव्यतिरेकांचें अनुविधान जमेल असें त्यावर आमचें उत्तर आहे. स्वप्नांतील भ्रमाच्या अन्वयव्यतिरेकांची जी गति तीच दोषादिकांच्या भ्रमाविषयीं समजावी.

(४२) प्रतिवादी — दृष्टिसृष्टीलाहि दृष्टिसृष्टित्व मानलेंच पाहिजे. अन्यथा द्वैतापत्ति येईल. अर्थात् आतां घटादिकाला दृष्टिसृष्टित्व नाही असें म्हणावें लागेल म्ह० दृष्टिसृष्टीला मिथ्यात्व मानल्यास घटादिकाला अमिथ्यात्व म्ह० सत्यत्व प्राप्त झालें. (४३) वादी-- वड्याचें तेल वांग्यावर काय म्हणून ? ज्ञानाला ज्ञेयत्व असलें तरी ज्ञानविषय असलेल्या घटादिकाला जसें अज्ञेयत्व येत नसतें तसें दृष्टिसृष्टीला दृष्टिसृष्टित्व असलें तरी घटादिकालाहि दृष्टिसृष्टित्व उपपन्न होतें. ज्ञान ज्ञेय असलें तरी ज्ञानविषय अज्ञेय असतो असें नाही. ज्ञानालाहि ज्ञेयत्व असतें आणि घटादिविषयालाहि ज्ञेयत्व असतें. तसें घटादिकालाहि दृष्टिसृष्टित्व असेल आणि दृष्टिसृष्टीलाहि दृष्टिसृष्टित्व असेल !

(४४) प्रतिवादी— दृष्टिसृष्टीला ऐक्यप्रत्यभिज्ञेचा विरोध आहे. 'तोच हा घट. हा माझ्या जवळ आज ४० वर्षे आहे ' इत्यादि प्रत्यभिज्ञा प्रसिद्ध आहे. आणि दृष्टिसृष्टित्वपक्षीं तर पूर्वी प्रतीत झालेला घट आत्तां वर्तमानकाळीं नसतो. अर्थात् विरोध आला. (४५) शंका-- प्रत्यभिज्ञेला भ्रान्तित्व असणें शक्य आहे. 'तीच ही दिव्याची ज्योत ' इत्यादि प्रत्यभिज्ञा भ्रान्ति असते. प्रतिवादी-- दीपादिकाच्या ठिकाणीं परिणामभेद ऐक्याचा बाधक आहे. दीपाच्या ज्योतीचे सारखे परिणाम होत असतात. परिणामभेद असल्यानें ऐक्य मानतां येत नाही. म्हणून दीपाची प्रत्यभिज्ञा भ्रान्ति असते. परंतु घटादिप्रत्यभिज्ञेचें आणि घटादिकाच्या ऐक्याचें कोणी बाधक नाही. म्हणून घटादिकाचें ऐक्य आणि प्रत्यभिज्ञेचें प्रमात्व मानावयासच पाहिजे. (४६) बाधक नसूनहि जर प्रत्यभिज्ञेला भ्रान्तित्व स्वीकारलें तर घटादिकाचाहि एकाच क्षणीं म्ह० प्रत्येक क्षणीं भेद मानण्याचा प्रसंग येईल आणि आत्म्याचाहि प्रत्येक क्षणीं भेद मानण्याचा प्रसंग येईल. तात्पर्य, प्रत्यभिज्ञेला प्रमात्व मानणेंच योग्य आहे आणि तिच्याशीं विरोध येत असल्यामुळें दृष्टिसृष्टि मानणें अयोग्य आहे. (४७) वादी-- घटैक्यप्रत्यभिज्ञेला प्रमात्व मानतां येत नाही. 'नेह नाना ' इत्यादि श्रुतींवरून प्रपंचाचें मिथ्यात्व निश्चित होत आहे. म्हणून रज्जुसर्पादिकांप्रमाणें प्रतिभासमात्रशरीरत्वच प्रतिभासकालाहून इतरकालीं असण्याचें बाधक आहे. प्रतिभासः एव शरीरं स्वरूपं यस्य. जें प्रतिभासमात्रशरीर असतें तें प्रतिभासकाळीं मात्र असतें. त्याला प्रतिभासकालातिरिक्तकालसत्त्व नसतें, जसें रज्जुसर्पादिकाला. प्रतिभासस्य कालात् अतिरिक्ते भिन्ने काले सत्वम्. म्हणून प्रतिभासकालाहून इतरकाळीं असण्याला प्रतिभासमात्रशरीरत्व हें बाधक आहे. त्यामुळें भिन्नभिन्न काळीं असणारे म्ह० तत्तत्प्रतिभासकाळीं असणारे जे आत्मभिन्न घटादिपदार्थ त्यांची ऐक्यप्रत्यभिज्ञा भ्रान्तिच म्हटली पाहिजे. कारण, घटादि सर्व आत्मभिन्न पदार्थ प्रतिभासमात्रशरीर असतात. (४८) आत्म्याच्या एकत्वाची प्रतीति आणि एककालावच्छेदानें म्ह० प्रतिभासकालावच्छेदानें घटादिकाविषयींची ऐक्यप्रत्यभिज्ञा या मात्र भ्रान्ति नव्हेत. क्षणभेद असला म्ह० प्रतिभास-

चैक्यप्रत्यभिज्ञा न भ्रान्तिः, एककालावच्छिन्नघटादावात्मनि चाभेदे बाधकाभावात् । (४९) पुरुषान्तरप्रतीतेन सहैककालावच्छेदेनापि घटादौ प्रत्यभिज्ञानं भ्रम एव, प्रतिभासस्य भेदात् । (५०) यथा एकस्यामेव रज्ज्वां मन्दान्धकारवर्तिन्यां दशानां युगपत् सर्पभ्रमेण पलायमानानां परस्पर-संवादेन 'एक एव सर्पः सर्वैरनुभूयते' इति प्रत्यभिज्ञा भ्रमः, अन्यभ्रमसिद्धस्यान्येन ज्ञातुमशक्य-त्वात् । (५१) ननु- अत्र कथमभेदभ्रमः ? तत्कारणस्य सादृश्यादेः कस्याप्यभावात्- (५२) इति चेत्, न, स्वप्नाभेदभ्रमवत् दृष्टिसृष्टिसिद्धसादृश्यादिसंभवात् । (५३) न च- एवं अभेद एवो-त्पद्यतामिति- वाच्यम्, इष्टापत्तेः, रज्जुसर्पादिवदुत्पन्नस्यैव ग्रहणनियमात् । (५४) न च कचि-दुत्पद्यते कचिन्नेत्यत्र नियामकाभावः, मायाया विचित्रशक्तिकत्वाभ्युपगमात् । (५५) न च- 'सोऽयं देवदत्तः' इति दृष्टान्तेन तत्त्वमस्यादिवाक्ये जहदजहल्लक्षणयैक्यपरत्वोक्त्ययोग इति- वाच्यम् ।

काल दीर्घ असला तरी प्रतिभासकालावच्छेदानें घटादि-काचें ऐक्यच मानावयास पाहिजे. म्हणून घटैक्यप्रत्य-भिज्ञा भ्रान्ति नव्हे आणि आत्मैक्यप्रतीति पण भ्रान्ति नव्हे. एककालावच्छिन्नघटादिकाचा आणि आत्म्याचा अभेद मानण्यास कांहीच बाधक नाही. (४९) पुनश्च एककालावच्छेदानें घटादिकाची प्रत्यभिज्ञा म्ह० ऐक्य-प्रतीति असली तरी ती जर दुसऱ्या पुरुषाला प्रतीत झालेल्या घटासह ऐक्याला विषय करणारी असेल तर तिलाहि भ्रमच म्हणावयाचें. कारण, दोन पुरुषांचे प्रति-भास भिन्न असतात आणि त्यामुळें प्रतिभासात्मक घटहि भिन्न असतात. म्हणून त्यांची ऐक्यप्रत्यभिज्ञा एक-कालावच्छेदानें असली तरी ती भ्रमच आहे असें मानलें पाहिजे. (५०) उदाहरणार्थ– सामान्य अंधारामधें असलेल्या एकाच दोरीवर दहा माणसांना सापाचा भ्रम झाला आहे आणि ती पळूं लागलीं आहेत असें समजा. तर येथें सर्पाविषयीं परस्परांचा संवाद आहे. त्यामुळें जर एखाद्याला 'एकाच सर्पाचा अनुभव सर्वांना येत आहे' अशी प्रत्यभिज्ञा झाली तर तिला भ्रमच म्हणावें लागेल. कारण, एकाच्या भ्रमानें सिद्ध जो सर्प तो दुसऱ्याला कळणें अशक्य आहे. (५१) प्रतिवादी–– भिन्नभिन्न पुरुषांनीं ज्ञात घटांच्या अभेदाचें ज्ञान भ्रम आहे असें तुम्हीं म्हणता, पण भ्रमाचें कारण जें सादृश्यसंस्कारादिक तें जर मुळींच नाही तर मग प्रत्यभिज्ञेला म्ह० अभेदज्ञानाला भ्रमत्व कसें मानतां येणार ? (५२) वादी–– इति चेत् न. स्वप्नामधील अभेदभ्रमाप्रमाणेंच जागृतीमधील अभेदभ्रमाची उपपत्ति लागते. कारण, भ्रमकारणीभूत सादृश्यादिक स्वप्ना-प्रमाणें दृष्टिसृष्टिसिद्ध असें संभवतें. म्हणून अभेद-ज्ञानाला भ्रमत्व जमतें. (५३) प्रतिवादी–– दृष्टि-सृष्टीनें सादृश्यादिक मानण्यापेक्षां भिन्नपुरुषदृष्ट घटादि-कांचा अभेदच उत्पन्न होतो असें मानलें तर ? वादी–– मानलें तर आम्हांला इष्टापत्तिच झाली म्हणावयाची. कारण, उत्पन्न झालेल्या प्रातिभासिक रज्जुसर्पादि-कांचेंच जसें ग्रहण म्ह० ज्ञान होतें तसें उत्पन्न झालेल्या अभेदाचेंच ग्रहण होतें असें म्हणतां येतें. 'उत्पन्नाचेंच ग्रहण होत असतें' असा नियमच आहे. (५४) प्रतिवादी–– परंतु क्वचित् अभेद उत्पन्न होतो आणि क्वचित् होत नाही याला नियामक काय ? म्ह० एककालावच्छेदानें एकपुरुषज्ञातघटस्थळीं अभेद उत्पन्न होत नाही, आणि भिन्नपुरुषज्ञातघटस्थळीं अभेद उत्पन्न होतो याचें नियामक काय ? नियामक नाही. वादी–– नियामक माया. विचित्रशक्तीची माया आम्हीं मानिलेली असल्यामुळें कांही अडचण येत नाही. (५५) प्रतिवादी–– 'सोऽयं देवदत्तः' म्ह० 'तोच हा देवदत्त' या वाक्याचा दृष्टान्त देऊन 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यामधेंहि जहदजहत्–लक्षणा मानून 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्य ऐक्यपर आहे असें जें वादीचें म्हणणें तें जमत नाही म्ह० तत्त्वमसि-वाक्याचें जहदजहत्–लक्षणेनें जीवब्रह्मैक्यावर तात्पर्य आहे हें सिद्ध करण्याकरितां 'सोऽयं देवदत्तः' हा दृष्टांत दिला आहे तो दृष्टिसृष्टिपक्षीं जमत नाही. कारण, पूर्वानुभूत, स्मर्यमाण आणि प्रत्यक्ष असे तीन देवदत्त परस्परभिन्न असल्यानें 'सोऽयम्' या प्रत्य-भिज्ञेचें भ्रमत्व सिद्ध होतें. मग तो दृष्टांत कसा

(५६) यद्यपि धर्मवद्धर्म्यभेदोऽपि बाधित एवेति जहदजहल्लक्षणाऽपि न युज्यते, तथापि यदा धर्माभेदो बाधान्न गृहीतः, किंतु धर्म्यभेद एव, तदा 'सोऽयम्' इत्यादौ जहदजहल्लक्षणासंभवेन दृष्टान्तत्वोपपत्तिः । (५७) न चाभेदस्यापि दृष्टिसृष्टित्वेन तज्ज्ञानस्य बाधकत्वायोगः, आत्माभेदस्याऽऽत्मरूपत्वेन दृष्टिसृष्टित्वाभावात्, अन्यूनसत्ताकत्वमात्रेण बाधकत्वोपपत्तेश्च । (५८) न च– साक्षात्कारस्यापि दृष्टिसृष्टित्वेन प्रमाणजन्यत्वाभावात् तत्त्वज्ञानत्वाभावेन ततो मुक्तिर्न स्यादिति–वाच्यम्, (५९) अबाधितविषयत्वेनैव तत्त्वज्ञानत्वोपपत्तेः, तस्य च दृष्टिसृष्टित्वेऽप्यक्षतेः। (६०) न च 'ध्रुवा द्यौर्ध्रुवा पृथिवी ध्रुवासः पर्वता इमे । ध्रुवं विश्वमिदं जगत्० ॥' (ऋ. सं. १०।१७३।४) इत्यादिश्रुतिविरोधः, (६१) अनित्यतावादिभिरपि ध्रुवेत्यस्यान्यथानयने आवश्यके दृष्टिसृष्टिप्रतिपादकश्रुत्यनुरोधेन आकल्पं संतानाविच्छेदपरत्वस्यैव युक्तत्वात्, अन्यथा 'ध्रुवो राजा' इत्यादा-

---

जमणार ? (५६) वादी–– तद्देश आणि एतद्देश, तत्काल आणि एतत्काल या धर्मांचा अभेद जसा बाधित आहे तसा 'तो देवदत्त' आणि 'हा देवदत्त' या विशिष्ट धर्मीचा अभेदहि बाधितच आहे, आणि म्हणून या उदाहरणामधें जहदजहत्–लक्षणाहि जमणार नाही हें खरें, तथापि जेव्हां भिन्नदेशकालरूप धर्मांच्या अभेदाचें ज्ञान बाध होत असल्यानें झालें नसेल, परंतु केवळ धर्मीच्याच अभेदाचें ज्ञान बाध न झाल्यामुळें झालें असेल तेव्हां 'सोऽयम्' इत्यादिस्थळीं जहदजहत्–लक्षणा संभवत असल्यानें 'सोऽयं देवदत्तः' हा दृष्टान्त 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्याला जमतो. म्हणून तो दृष्टांत अयोग्य नाही. (५७) प्रतिवादी–– 'तत्त्वमसि' इत्यादि वाक्यांनीं सांगितलेला अभेदहि दृष्टिसृष्टिरूप असल्यानें अभेदज्ञानाला भेदज्ञानाचें बाधकत्व संभवत नाही. वादी–– आत्म्याचा अभेद आत्मरूपच असल्यानें आणि आत्मा अनादि असल्यानें त्याला दृष्टिसृष्टित्व नाही. आणि दुसरें असें कीं– अन्यूनसत्ताकत्वानेंच बाधकत्वाची उपपत्ति लागते. 'बाध्यान्यूनसत्ताकत्वमेव बाधकत्वे प्रयोजकम्, न तु अधिकसत्ताकत्वमपि' असें याच प्रकरणामधें पूर्वी सांगितलेंच आहे. बाध्य असलेल्या आत्मभेदाच्या सत्तेहून आत्माभेदाची सत्ता न्यून नाही. म्हणून अभेदज्ञान भेदज्ञानाचें बाधक ठरतें. त्यामुळें अभेदाला दृष्टिसृष्टित्व मानलें तरी अडचण नाही.

(५८) प्रतिवादी–– ब्रह्मसाक्षात्कारहि चैतन्यभिन्न असल्यानें दृष्टिसृष्टिच असणार, अर्थात् त्याला प्रमाणजन्यत्व नसणार आणि तत्त्वज्ञानत्वहि नसणार. म्हणून तसल्या दृष्टिसृष्टिरूप साक्षात्कारामुळें मोक्ष मिळणार नाही. (५९) वादी–– ब्रह्मसाक्षात्काराचा विषय बाधित नसल्यानें त्याच्या तत्त्वज्ञानत्वाची उपपत्ति लागते. आतां त्याला दृष्टिसृष्टित्व असलें तर असेना ! त्याला तत्त्वज्ञानत्व येण्याला अडचण नाही. 'अबाधितविषयकत्वं तत्त्वज्ञानत्वम्', 'स्वरूपतो बाध्यत्वं दृष्टिसृष्टित्वम्' असें असल्यामुळें तत्त्वज्ञानत्व आणि दृष्टिसृष्टित्व यांमधें विरोध नाही.

(६०) प्रतिवादी–– 'ध्रुवा द्यौर्ध्रुवा पृथिवी ध्रुवासः पर्वता इमे । ध्रुवं विश्वमिदं जगत्० ॥' म्ह० द्युलोक ध्रुव आहे, पृथिवी ध्रुव आहे, हे पर्वत ध्रुवासः म्ह० ध्रुवाः म्ह० ध्रुव आहेत, हें सगळें जग ध्रुव आहे इत्यादि श्रुतीचा दृष्टिसृष्टित्वाला विरोध आहे. (६१) वादी–– अनित्यतावाद्यांना देखील म्ह० पृथिव्यादिपदार्थ अनित्य आहेत पण दृष्टिसृष्टिरूप नाहीत असें म्हणणाऱ्यांना देखील या श्रुतीमधील ध्रुवशब्दाचा अर्थ नित्यत्वाहून निराळा करावाच लागतो, तर दृष्टिसृष्टित्वाचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीच्या अनुरोधानें ध्रुवशब्दाचा अर्थ 'संतानाचा अविच्छेद' असा करणेंच युक्त आहे. चालू कल्प संपेपर्यंत पृथिवी कोणत्याना-कोणत्या रूपानें असणारच इतकाच अर्थ ध्रुवशब्दाचा घेतला पाहीजे. ती ब्रह्मासारखी नित्य आहे असें म्हणतां येणार नाही. तसें धरल्यास 'ध्रुवो राजा विशामयम्' या वरील श्रुतीमधील चतुर्थचरणाची गति लागणार नाही. 'हा प्रजांचा राजा ध्रुव आहे' असें हा चतुर्थचरण सांगतो. पण ब्रह्मासारखें नित्यत्व राजाला संभवतच नाही. म्हणून या चरणामधील ध्रुवशब्दाचा अर्थ दीर्घायुषी एवढाच धरला पाहिजे. त्याप्रमाणें 'ध्रुवा द्यौः' येथील ध्रुवशब्दाचा अर्थ 'दीर्घकाळ टिकणारी'

बगतेः । (६२) दृष्टिसृष्टौ च ‘ एवमेवास्मादात्मनः सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे वेदाः सर्वाणि भूतानि सर्व एत आत्मानो व्युच्चरन्ति ’ (बृ. उ. २।१।२०) इति श्रुतिः सुप्तोत्थितजीवात् प्राणादिसृष्टिं प्रतिपादयन्ती प्रमाणम् । (६३) न च– सुषुप्तौ प्राणादिपञ्चकस्य सत्त्वात्किमर्थं पुनः सृष्टिरिति– वाच्यम्, (६४) ‘ न तु तद्द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद्विभक्तं यत्पश्येत् ’ (बृ. उ. ४।३।२३) इत्यादिना सुषुप्तौ सकलकार्यप्रपञ्चलयश्रवणात् । (६५) न च सुषुप्तौ ‘ हिता नाम नाड्यः ’ (बृ. उ. २।१।१९) इति नाडीसत्त्वप्रतिपादकवाक्यविरोधः ; (६६) केन क्रमेण सुषुप्तो भवतीत्यपेक्षायाम् ‘ हिता नाम नाड्यो हृदयात्पुरीततमभिप्रतिष्ठन्ते ताभिः प्रत्यवसृप्य पुरीतति शेते ’ इत्यदिना सुषुप्त्यव्यवहितकाले क्रमोक्तये नाडीसत्त्वं प्रतिपाद्यते, न तु सुषुप्तिकालेऽपि, वाक्यान्तरविरोधात्, (६७) प्राक् सत्त्वमात्रेण च क्रमाभिधानपर्याप्तेः । (६८) ननु– ‘ यत्रैष एतत्सुप्तोऽभूत् ’ (बृ. उ. २।१।१६,१७) इति

एवढाच धरावयाचा. अर्थात् या श्रुतीचा दृष्टिसृष्टित्वपक्षाला विरोध नाही. (६२) दृष्टिसृष्टीला ‘ झोपून उठलेल्या जीवापासून प्राण, लोक, वेद, भूतें यांची सृष्टि होते ’ असें प्रतिपादन करणारी श्रुति प्रमाण आहे. माध्यंदिनांच्या बृहदारण्यकामध्यें म्हटलें आहे कीं– ‘ स यथा उर्णनाभिः तन्तुना उच्चरेत् ’ कोळी नांवाचा कीट जसा आपल्याच शरीरामधून बाहेर पडणाऱ्या तन्तूनें वरखालीं जातो, ‘ यथा अग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिङ्गा व्युच्चरन्ति ’ किंवा अग्नीमधून जशा बारीक बारीक ठिणग्या उत्पन्न होतात, ‘ एवमेव अस्मादात्मनः ’ त्याचप्रमाणें या सुप्तोत्थित जीवात्म्यापासून ‘ सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः सर्वे वेदाः सर्वाणि भूतानि सर्व एत आत्मानः व्युच्चरन्ति’ सगळे प्राण म्ह० पांच प्राण किंवा इंद्रियें, सर्व लोक म्ह० विषय, सगळे वेद, सगळीं भूतें आणि हे सगळे इतर जीवात्मे उत्पन्न होतात. या श्रुतीवरून दृष्टिसृष्टिच मानावी लागते. जाग्या झालेल्या जीवापासून सर्व उत्पन्न होतें हें म्हणणें दृष्टिसृष्टित्वावांचून उपपन्न होत नाही. (६३) प्रतिवादी––सुषुप्तीमध्यें प्राण, अपान, व्यान, उदान, समान हे पांची प्राण असतातच. मग पुन्हा त्यांची उत्पत्ति श्रुतीनें कां सांगितली बरें ? (६४) वादी–– ‘ न तु तद् द्वितीयमस्ति ततोऽन्यद् विभक्तं यत् पश्येत् ’ म्ह० ‘ सुषुप्तीमध्यें आत्म्याहून वेगळें असें दुसरें कांही नसतेंच, कीं तो ज्याला पाहील, हुंगील, चाखील बोलेल, ऐकेल, चिन्तन करील, स्पर्श करील किंवा ज्याचा निश्चय करील ’ या श्रुतीनें सुषुप्तीमध्यें सगळ्या कार्यप्रपंचाचा लय सांगितला आहे, अर्थात् सुषुप्तीमध्यें पंचप्राणांचाहि वस्तुदृष्ट्या लयच सांगितला आहे. म्हणून जागें झाल्यावर पुन्हां उत्पत्ति सांगितली आहे. एवंच दृष्टिसृष्टिच सिद्ध होते.

(६५) प्रतिवादी–– ‘ हिता नाम नाड्यः ’ या सुषुप्तीमध्यें हित नांवाच्या नाडींचें अस्तित्व प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतिवाक्याशीं दृष्टिसृष्टिवादाचा विरोध आहे. (६६) वादी–– विरोध नाही. ‘ अथ यदा सुषुप्तो भवति, यदा न कस्यचन वेद ’ ‘हा जीव जेव्हां सुषुप्त होतो म्ह० सुषुप्तीमध्यें जातो; कीं जेव्हां तो कोणाचेंहि कांहीहि जाणत नाही ’ या वाक्यावरून असा प्रश्न येतो कीं, जीव कोणत्या क्रमानें सुषुप्त होतो ? या प्रश्नाचें उत्तर देण्याकरितां नाडींचें अस्तित्व सांगितलें आहे. श्रुति म्हणते कीं, हित नांवाच्या नाड्या हृदयांतून पुरीतत् नांवाच्या हृदयाच्या वेष्टनाकडे पसरलेल्या असतात. त्या नाड्यांच्या द्वारानें जाऊन पुरीततमध्यें तो जीव झोपीं जातो. तात्पर्य, सुषुप्तीमध्यें जाण्याचा क्रम सांगण्याकरितां सुषुप्तीच्या अव्यवहितपूर्वकाळीं नाड्यांचें अस्तित्व त्या श्रुतीनें सांगितलें आहे. सुषुप्तीच्या वेळीं देखील नाड्या असतात असें सांगितलेलें नाही. तसें मानल्यास ‘ न तु तद् द्वितीयमस्ति ’ या पूर्वोक्त वाक्यान्तराशीं विरोध येईल. (६७) आणि सुषुप्तिप्राक्कालीं हृदय, नाड्या, पुरीतत् यांचें अस्तित्व सांगितलें म्हणजे तेवढ्यानेंच सुषुप्तीमध्यें जाण्याचा मार्गक्रम पूर्णपणें सांगून होतोच.

(६८) प्रतिवादी–– ‘ एवमेवास्मादात्मनः ’ ही श्रुति प्राणलोकादिसृष्टीला सुप्तोत्थितजीवकर्तृकत्व सांगत नाही, तर ब्रह्मकर्तृकत्वच सांगत आहे. ‘अस्मात्’

यच्छब्देन सुप्ताधारत्वेनोक्तस्य ब्रह्मण एव 'अस्मादात्मनः' इत्यनेन परामर्शात्तत्कर्तृकैव प्राणादिसृष्टिः, न तु सुप्तोत्थितजीवकर्तृका, (६९) अन्यथाऽग्न्यूर्णनाभ्यादेस्तन्तुविस्फुलिङ्गादिजननोक्तिरत्रापि वाक्ये सर्वलोकसृष्ट्युक्तिश्चालीकार्था स्यात्। (७०) न हि दृष्टिसृष्टिपक्षे अग्न्यूर्णनाभ्यादेस्तन्त्वादिजनकत्वं सर्वलोकसृष्टिर्वाऽस्ति- (७१) इति चेत्, न, यत्रेत्यस्य कालपरत्वेन यच्छब्देन ब्रह्मणो निर्देशाभावात्। (७२) न च यत्रेत्यस्य ब्रह्मरूपाधिकरणपरत्वं कालपरत्वं वेत्यत्र विनिगमनाविरहः, अनन्तरवाक्ये 'क्वैष तदाऽभूत्' इत्यत्र क्वतदेतिपदद्वयोपादानस्यैव विनिगमकत्वात्, (७३) यत्रेत्यनेन देशनिर्देशे क्वेति देशप्रश्नानुपपत्तेः, कालानिर्देशे च तदेति प्रतिनिर्देशानुपपत्तेः, (७४) भाष्यकारादिभिश्च स्थूलाधिकारिणं प्रति तथा व्याख्यानात्। ऊर्णनाभ्यादेस्तन्त्वादिजन्मोक्तिस्तु लौकिकभ्रमसिद्धकार्यकारणभावप्रसिद्धिमनुरुध्य। (७५) सर्वलोकादिसृष्टिश्च तत्तद्दृष्टिव्यक्तिमभिप्रेत्य, यदा यत् पश्यति तत्समकालं तत् सृजतीत्यत्र तात्पर्यात्। (७६) न चाविद्यासहकृतजीवकारणकत्वे

या इदंपदानें पूर्वोक्त ब्रह्माचा परामर्श केलेला आहे. 'यत्र एष एतत् सुप्तोऽभूत्' या पूर्वीच्या वाक्यामधील 'यत्र' या सप्तम्यन्त यच्छब्दानें सुप्ताच्या आधारत्वानें ब्रह्म सांगितलें आहे. त्याचा परामर्श इदंशब्दानें केला आहे. तेव्हां ती श्रुति प्राणादिसृष्टीला ब्रह्मकर्तृकत्व सांगते. अर्थात् ती श्रुति दृष्टिसृष्टित्वाला प्रमाण असणें शक्य नाही. (६९) 'अस्मादात्मनः' या इदंशब्दानें ब्रह्मपरामर्श न करतां सुप्तोत्थितजीवाचा परामर्श केला असें धरल्यास अग्नीपासून विस्फुलिंगांच्या उत्पत्तीचें कथन, ऊर्णनाभीपासून तन्तूंच्या उत्पत्तीचें कथन आणि 'सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः' इत्यादि वाक्यामधील सर्वलोकसृष्टीचें कथन हें सगळें अलीकार्थक मानावें लागेल म्ह० तें वाक्य 'एष वन्ध्यासुतो याति शशशृङ्गधनुर्धरः' इत्यादिवाक्यासारखें तुच्छार्थाचें मानावें लागेल. पण तें तर अयुक्त आहे. (७०) कारण, दृष्टिसृष्टिपक्षीं अग्नीचें विस्फुलिंगजनकत्व किंवा ऊर्णनाभीचें म्ह० कोळ्याचें तन्तुजनकत्व आणि सर्वलोकसृष्टि हें कांहीं नाहीच आहे. (७१) वादी--'अस्मादात्मनः' या इदंशब्दानें ब्रह्मपरामर्श होणें शक्य नाही. 'यत्रैष एतत्' यांतील 'यत्र' हें पद कालप्रतिपादक आहे. यत्र म्ह० ज्यावेळीं. म्हणून यत् या शब्दानें ब्रह्माचा निर्देश केलेलाच नाही. (७२) प्रतिवादी—'यत्र' हें पद ब्रह्मरूप-अधिकरणपर नसून कालपरच आहे याला विनिगमना म्ह० विशेषयुक्ति काय? विनिगमनेचा विरह म्ह० अभाव आहे. वादी--'यत्र' हें पद कालप्रतिपादकच आहे याला विनिगमक आहे. 'यत्रैष एतत्सुप्तोऽभूत् य एष विज्ञानमयः पुरुषः क्व एष तदाऽभूत्' असें तें वाक्य आहे. यामधील 'क्व तदा अभूत्' या लगेच पुढील वाक्यामधें 'क्व तदा' या दोन पदांचा जो प्रयोग आहे तोच विनिगमक आहे. (७३) 'यत्र' या पदानें जर देशाचा म्ह० अधिकरणाचा स्पष्ट निर्देश केला असेल तर पुन्हां 'क्व' असा देशाचा प्रश्न जमणार नाही. उलट 'यत्र' या पदानें जर कालाचा निर्देश केला नसता तर 'तदा' असा कालवाचकशब्दानें प्रतिनिर्देश करतां आला नसता. निर्देश असेल तर प्रतिनिर्देश. (७४) भाष्यकारादिकांनीं वस्तुतः 'यत्र' 'तदा' या पदांचा अर्थ 'यस्मिन् काले' 'तस्मिन् काले' असाच केला आहे. तथापि 'क्व'-शब्दाचें ब्रह्मपरत्व मानलें आहे आणि 'अस्मादात्मनः' याची व्याख्या ब्रह्मपरत्वानें केली आहे हें खरें, पण ती व्याख्या ज्याला दृष्टिसृष्टिपक्ष झेपत नाही अशा स्थूल म्ह० मंद अधिकाऱ्याकरितां केली आहे, उत्तमाधिकाऱ्याला दृष्टिसृष्टिपक्षच सांगावयाचा आहे. आतां ऊर्णनाभि, अग्नि यांच्यापासून तन्तु, विस्फुलिंग यांचें जें जन्म सांगितलें आहे तें लौकिकभ्रमानें सिद्ध असलेला जो कार्यकारणभाव त्याला अनुसरून आहे. एवंच कांहींच विरोध नाही. (७५) आतां 'सर्वे प्राणाः सर्वे लोकाः' इत्यादि वाक्यानें जी सर्वलोकादिकांची सृष्टि सांगितली आहे ती त्या त्या मनुष्याच्या दृष्टिव्यक्तीला अनुसरून आहे. एवंच जीव ज्यावेळीं जें पाहतो त्याला दर्शनसमकालींच तो उत्पन्न करतो असें प्राणादिसृष्टिश्रुतीचें तात्पर्य आहे. (७६) प्रतिवादी-- अविद्यासहकृत जो जीव तो प्राणादि-

A. श्रीयोगवासिष्ठे निर्वाण प्रकरण पूर्वार्ध. 127-20 page 2758

जगद्वैचित्र्यानुपपत्तिः, जगदुपादानस्याज्ञानस्य विचित्रशक्तिकत्वात्। (७७) उपपत्त्यन्तरं चात्र सिद्धान्तबिन्दुकल्पलतिकादावस्माभिरभिहितम्, (७८) वासिष्ठवार्तिकामृतादावाकरे च स्पष्टमेवोक्तम्। यथा- A 'अविद्यायोनयो भावाः सर्वेऽमी बुद्बुदा इव। क्षणमुद्भूय गच्छन्ति ज्ञानैकजलधौ लयम्॥' इत्यादि। (७९) तस्मात् ब्रह्मातिरिक्तं कृत्स्नं द्वैतजातं ज्ञानज्ञेयरूपमाविद्यकमेवेति प्रातीतिकसत्त्वं सर्वस्येति सिद्धम्।

(८०) रज्जुसर्पादिवद्विश्वं नाज्ञातं सदिति स्थितम्।
प्रबुद्धदृष्टिसृष्टित्वात्सुषुप्तौ च लयश्रुतेः॥
इति दृष्टिसृष्ट्यन्यथानुपपत्त्या मिथ्यात्वम्।

प्र. ४३- एकजीववादः

(१) स च द्रष्टैक एव, तन्नानात्वे मानाभावात्। (२) ननु- कथमेक एव जीवः? प्रतिशरीरं 'अहं सुखी, अहं दुःखी, अहं संसारी, अहमस्वाप्सम्' इत्याद्यनुभवविरोधात्- (३) इति चेत्, न। अविद्यावशात् ब्रह्मैवैकं संसरति। स एव जीवः। तस्यैव प्रतिशरीरमहमित्यादिबुद्धिः। (४) स्वाप्नशरीरे 'अयं सुखी, अयं दुःखी' इत्येव यत्र बुद्धिः, न तु 'अहं सुखी' इत्यादि, तत्तु

जगताचें कारण आहे असें मानल्यास प्रसिद्ध असलेलें जगताचें वैचित्र्य उपपन्न होणार नाही. वादी--ही अडचण येत नाही. कारण, जगताचें उपादानकारण जें अज्ञान तें विचित्रशक्तियुक्त आहे. (७७) याला निराळी युक्ति देखील आम्हीं सिद्धान्तबिन्दु, श्रुतिकल्पलतिका इत्यादि ग्रन्थांमधें सांगितली आहे. अधिक विस्तार पहावयाचा असेल तर ते ग्रंथ पहावे. (७८) योगवासिष्ठ, वर्तिकामृत इत्यादि आकरग्रंथांमधें स्पष्टच म्हटलें आहे कीं- पाण्याच्या बुडबुड्याप्रमाणें हे सर्व पदार्थ अविद्याजन्य आहेत. हे क्षणभर म्ह० ज्ञानकालीं उत्पन्न होऊन ज्ञानमयसमुद्रामधें लयाला जातात इत्यादि. (७९) एकूण ज्ञानरूप आणि ज्ञेयरूप ब्रह्मभिन्न असें सगळें द्वैतजात म्ह० उत्पन्न झालेलें द्वैत अविद्याप्रयुक्त आहे म्हणून त्या सर्व द्वैताला प्रातीतिक म्ह० प्रातिभासिक सत्त्व आहे हें सिद्ध झालें. (८०) तात्पर्य, रज्जुसर्पादिकाप्रमाणें विश्वाला अज्ञातसत्ता नाही हें सिद्ध झालें. कारण, सुप्तोत्थितजीवापासून हें द्वैत उत्पन्न होत असल्यानें याला दृष्टिसृष्टित्व आहे आणि सुषुप्तीमधें द्वैताचा लय होतो असें श्रुति सांगत आहे.

प्र. ४३

(१) वादी-- दृष्टिसृष्टीचा जो द्रष्टा तो एकच असतो म्ह० कल्पक जीव एकच आहे. द्रष्टे अनेक असण्याला कांही प्रमाण नाही. (२) प्रतिवादी-- द्रष्टा जीव एकच आहे असें कसें म्हणतां येईल? प्रत्येक शरीरामधें 'मी सुखी आहे, मी दुःखी आहे, मी संसारी आहे, मी निजलों होतों' इत्यादि भिन्न भिन्न अनुभव येत असतो त्याच्याशीं एकजीववादाचा विरोध आहे. (३) वादी-- एक अद्वितीय ब्रह्मच अविद्येमुळें संसाराला प्राप्त होतें. त्यालाच जीव असें म्हणतात. प्रत्येक शरीरामधें 'अहम्' 'अहम्' इत्यादिक जें ज्ञान होत असतें तें त्या एका जीवालाच होय. (४) स्वप्नामधें जीं अनेक शरीरें असतात त्यांपैकीं ज्या शरीराविषयीं 'हा सुखी आहे, हा दुःखी आहे' असें परोक्षत्वानेंच ज्ञान होतें, पण 'अहं सुखी' असें अपरोक्ष ज्ञान होत नाही तें शरीर दगड, विटा यांसारखें निर्जीव आहे असें समजावें म्ह० तें शरीर जीवाचें अवच्छेदक जें मन त्याचें किंवा सुखादिकाचें अवच्छेदक नसतें. परंतु ज्या शरीराविषयीं 'अहं सुखी' अशा प्रकारचें ज्ञान होत असेल तें स्वाप्नशरीर सजीव असतें म्ह० तें जीवावच्छेदक मनाचें किंवा

निर्जीवम्। यत्र त्वहमित्यादि तत् सजीवम् । (५) जाग्रच्छरीरान्तरे अहमिति प्रतीत्यवच्छेदके सजीवतोक्तिर्न द्वितीयेन जीवेन सजीवत्वमित्यभिप्रेत्य, तत्र मानाभावात् । (६) बन्धमोक्षादिव्यवस्थानुपपत्तिस्तत्र मानम् (७) इति चेत्, न, बन्धमोक्षगुरुशिष्यादिव्यवस्थायाः स्वप्नवद्यावदविद्यमुपपत्तेः । (८) न चैवं तस्मिन्नेकस्मिन्नेव जीवे सुप्ते समस्तजगदप्रतीत्यापातः, (९) समष्ट्यभिमानिनो मुख्यजीवस्यासुप्तत्वात्, तस्मिन् लयकाले प्रसुप्ते जगदप्रतीतेः। (१०) अन्तःकरणावच्छिन्ने जीवाभासे तु सुप्ते तमेव प्रति जगदप्रतीतिः, न त्वन्यानपि प्रति, तदुपाधीनामप्रलीनत्वात्। (११) संस्कारस्य कारणात्मना स्थितेर्न सुप्तस्य पुनरुत्थानानुपपत्तिरित्युक्तम् । (१२) एतेन— मम कल्पकत्वे तव मोक्षार्थं प्रवृत्त्ययोगः, तव कल्पकत्वे त्वत्कल्पितास्मदादिबोधार्थं तव शब्दप्रयोगाद्यनुपपत्तिः । (१३) न च स्वप्नवत् पर्यनुयोगायोगः, एवमपर्यनुयोज्यत्वे निर्मर्यादतया कथानधिकारप्रसङ्गात्– इति निरस्तम्, (१४) चैत्रमैत्रादिसर्वाभिमानिनो जीवस्य कल्पकत्वेन तवममे-

---

सुखादिकाचें अवछेदक आहे असें समजावें. (५) ‘ अहम् ’ अशा प्रतीतीचें अवच्छेदक असलेलें म्ह० ज्याच्या विषयीं ‘अहम्’ अशी प्रतीति येते असें जागृतीमधील भिन्न शरीर सजीव आहे असें म्हणतात. पण त्या म्हणण्याचा अभिप्राय ‘द्वितीय म्ह० भिन्न जीवामुळें तें सजीव असतें’ असा नसतो. कारण, द्वितीय जीव मानण्याला कांही प्रमाण नाही. (६) प्रतिवादी— बन्धमोक्षादिव्यवस्थेची अनुपपत्ति ही जीवभेदाला प्रमाण आहे. कोणी बद्ध असतो, कोणी मुक्त असतो. कोणी सुखी असतो, कोणी दुःखी असतो. म्हणजे बन्ध–मोक्ष, सुख–दुःख यांची लोकामधें व्यवस्था आहे, संकर नाही. आतां जर जीवभेद मानला नाही तर ती व्यवस्था लागणार नाही. तेव्हां बन्धमोक्षादिव्यवस्थान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्ति जीवभेदाला प्रमाण आहे. (७) वादी— स्वप्न आहे तोंपर्यंत स्वप्नांतील बन्ध–मोक्ष, गुरु–शिष्य, सुख–दुःख इत्यादिकांची व्यवस्था जीवभेद नसूनहि लागतेच कीं ! तशी जागृतीमधेंहि अविद्या आहे तोंपर्यंत जीवभेद नसूनहि बन्धमोक्षादिकांची व्यवस्था लागेल. (८) प्रतिवादी— जीवैकत्व मानलें तर जो कोणता एक जीव असेल तो झोंपला कीं तुह्मां आह्मांला यच्चयावत् जगताची प्रतीति येतां कामां नये ! (९) वादी— समष्टिशरीराचा अभिमानी जो हिरण्यगर्भाख्य मुख्य जीव तो झोंपलेला नसल्यानें जगताच्या प्रतीतीची उपपत्ति लागते. आणि जेव्हां प्रलयकालीं तो मुख्य जीव झोंपतो त्यावेळीं जगताची प्रतीति नसतेच. (१०) परंतु जेव्हां जीवाभास म्ह० अन्तःकरणावच्छिन्न जीव झोंपतो तेव्हां त्या झोंपलेल्या अन्तःकरणावच्छिन्न जीवाला मात्र जगताची प्रतीति येणार नाही, पण न झोंपलेल्या इतर जीवांना जगताची प्रतीति येणार नाही असें नाही. कारण, इतर जीवांच्या उपाधींचा प्रलय झालेला नसतो. (११) शंका— झोंपलेल्या जीवाच्या उपाधीचा जर प्रलय होत असेल तर त्याचें पुनरुत्थान म्ह० पुन्हा संसारित्वानें जागें होणें अनुपपन्न आहे. तो ब्रह्मरूप व्हायला पाहीजे. वादी— उपाधिसंस्कार कारणरूपानें अवशिष्ट असल्यानें झोंपलेल्याचें पुनरुत्थान अनुपपन्न नाही हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. (१२) प्रतिवादी— मी जर बंध, जगत्, इतर जीव यांची कल्पना करणारा असेन तर मोक्षाकरितां तुझी प्रवृत्ति अयुक्त ठरणार. आणि तूं जर त्यांची कल्पना करणारा असशील तर तूं कल्पिलेल्या अस्मदादिकांना ज्ञान होण्याकरितां तुझा शब्दप्रयोग किंवा अनुमानप्रयोग अनुपपन्न ठरणार ! (१३) वादी— स्वप्नाप्रमाणें जागृतीमधें सर्व जमतें. म्हणून हा पर्यनुयोग म्ह० शंका आमच्यावर येत नाही. प्रतिवादी— असें पाहिलें तर मग अपर्यनुयोज्यत्वाला कांही मर्यादाच राहणार नाही. आणि मग वितंडा, जल्प, वाद अशा कोणत्याहि कथेचा कोणालाच अधिकार नाही असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल ! अनुयोग म्ह० प्रश्न. पर्यनुयोग म्ह० शंका, आक्षेप, फिर्याद. पर्यनुयोज्य म्ह० ज्याच्यावर आक्षेप करावयाचा तो मनुष्य. अपर्यनुयोज्य म्ह० पर्यनुयोग करण्यास अयोग्य, ज्याच्यावर पर्यनुयोग संभवत नाही असा मनुष्य. वादी— एतेन इति निरस्तम्. (१४) कारण, चैत्र, मैत्र इत्यादि सर्व अवान्तर जीवांचा

स्यादिविकल्पानुपपत्तेः । (१५) नापि स्वक्रियादिविरोधः, स्वक्रियायाः कल्पितत्वादिनिश्चय-विरहकालीनत्वेन पर्यनुयोगायोगात् । (१६) अथ ब्रह्मण एव जीवत्वेन तस्यैव बन्धमोक्षाविति तस्य नित्यमुक्तत्वादिश्रुतिविरोधः, न, (१७) मुक्तेः स्वस्वरूपत्वेन बन्धस्य चाऽऽविद्यकत्वेन तदविरोधः। (१८) न हि मृगतृष्णिकाकल्पितोदकेन स्वभावशुष्का मरुभूमिरार्द्रा भवति । (१९) एतेन- कल्पितस्य जीवस्य कल्पकं प्रति प्रत्यक्त्वायोगः, तेन कल्पकेन प्रत्यक्त्वेनाज्ञानात्, अन्यस्यानुभवितुरभावात्। तथाऽनुभवापलापे एकजीवाद्वैतश्रुत्यादेरप्यसिद्धिः- इति निरस्तम्, (२०) अनेकशरीरे एकजीववाद-स्याङ्गीकारात् । (२१) न च- तर्हि तमेव प्रति प्रत्यक्त्वपराक्त्वयोरयोगः, मैत्रं प्रति 'त्वम्' इति-धीविषयस्य चैत्रस्य तमेव प्रति 'अहम्' इतिधीविषयत्वायोगश्चेति- वाच्यम्, (२२) भिन्नभिन्ना-

---

अभिमानी जो समष्टि मुख्य जीव तोच बंध, जगत्, अनेकजीव या सर्वांची कल्पना करणारा असल्यामुळें 'तूं कल्पक कीं मी कल्पक ?' इत्यादि विकल्पच मुळांत अनुपपन्न आहे. एवंच 'मम कल्पकत्वे' इत्यादि शंका येऊं शकत नाही. (१५) प्रतिवादी-- व्यष्टिजीवाला कल्पकत्व नसल्यास स्वक्रिया, स्वन्याय, स्ववचन यांच्याशीं विरोध येईल. कारण, स्वक्रियादिक नसणारच. वादी-- 'स्वक्रियादिक कल्पित आहे' 'तें समष्टि-कल्पित आहे' असा निश्चय झालेला नसेल त्यावेळीं स्वक्रियादिकांची उपपत्ति लागते म्हणून तुमचा पर्यनुयोग अयुक्त आहे.

(१६) प्रतिवादी-- ब्रह्मालाच जर जीवत्व आहे तर बन्धमोक्षहि ब्रह्मालाच मानावे लागतील. परंतु ब्रह्म नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव आहे असें सांगणाऱ्या 'न दृष्टेर्द्रष्टारं पश्येः' इत्यादिश्रुतीशीं विरोध येतो. (१७) वादी-- विरोध येत नाही. मुक्ति स्वस्वरूपभूत म्ह० ब्रह्मस्वरूपच आहे आणि बन्ध तर अविद्याकल्पित आहे. म्हणून नित्यमुक्तत्वादिक सांगणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येत नाही. (१८) तहान लागल्यामुळें हरिणांनीं जरी सूर्याच्या प्रखर किरणांवर उदकाची कल्पना केली तरी त्या मृगतृष्णिकाकल्पित उदकानें स्वभावतःच शुष्क असलेली मरुभूमि म्ह० मोठें वाळवंट किंवा रखरखित भूमि कांही आर्द्र होत नसते ! (१९) प्रतिवादी-- कल्पिलेला व्यष्टिजीव कल्पना करणाऱ्या समष्टिजीवाचा प्रत्यगात्मा असणार नाही. कारण, त्या कल्पक जीवाला कल्पित जीवाचें प्रत्यक्त्वानें म्ह० अहंत्वानें ज्ञान असणें अशक्य आहे. आणि कल्पकजीवाहून निराळा कोणी अनुभव घेणारा तर नाहीच आहे. आतां जर भिन्नभिन्न शरीरांमधील जीवाचा प्रत्यगात्मत्वानें म्ह० अहंत्वानें अनुभव मानलाच नाही म्ह० त्या अनुभवाचा जर अपलापच करावयाचा असेल तर 'हिरण्यगर्भः समवर्ततताग्रे' इत्यादि एकजीव-प्रतिपादकश्रुति किंवा 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि अद्वैत-श्रुति यांचीहि असिद्धिच होणार. वादी-- एतेन इति निरस्तम्. या आक्षेपाचा पूर्वोक्तानुसारी पुढील हेतूनें निरास होतो. (२०) कारण, अनेक शरीरांमधें मिळून एकच जीव आहे असा 'अनेक शरीरांमधें एकजीव-वाद' आम्ही मानलेला आहे. म्हणून कल्पकजीवाला कल्पितजीवांचें प्रत्यक्त्वानें ज्ञान जमतें. तसेंच एकजीव-श्रुतीची आणि अद्वैतश्रुतीची पण सिद्धि होते. (२१) प्रतिवादी-- तर मग कल्पकजीवाला कल्पित-जीवाचें प्रत्यक्त्व आणि पराक्त्व दोन्ही जमलीं पाहि-जेत, पण तीं जमणार नाहीत म्ह० कल्पितजीवाचें 'त्वम्' आणि 'अहम्' असें दोन्ही प्रकारचें ज्ञान कल्पकजीवाला होणार नाही. किंबहुना मैत्राच्या दृष्टीनें 'त्वम्' इत्याकारकज्ञानाचा विषय जो चैत्र त्या स्वतः चैत्रालाच 'अहम्' इत्याकारकज्ञानविषयत्वहि जमणार नाही. कारण, तो 'त्वम्' या ज्ञानाचा विषय आहे. मग तो 'अहम्' या ज्ञानाचा विषय कसा होणार ? चैत्र आणि मैत्र एकच असून तो 'त्वम्' आहे. अर्थात् तो 'अहम्' असणार नाही आणि 'अहम्' असेल तर 'त्वम्' असणार नाही. (२२) वादी-- भिन्नभिन्न अन्तःकरणांशीं आत्म्याचा अभेदानें अध्यास झालेला असल्यानें भिन्नभिन्न अन्तःकरणें घेऊन प्रत्यक्त्व- पराक्त्व, 'त्वम्, अहम्' इत्यादिज्ञानविषयत्व यांची व्यवस्था लागते. एका अन्तःकरणानें अवच्छिन्न एका जीवाला स्वतःचें प्रत्यक्त्व असतें म्ह० अहमितिज्ञानविषयत्व

न्तःकरणाभेदाध्यासेन तत्तदन्तःकरणमादाय प्रत्यक्त्वपराक्त्वत्वमहमित्यादिबुद्धिविषयत्वव्यवस्थोपपत्तेः। (२३) न च चैत्रसुखदुःखादीनां मैत्रेणानुसंधानापत्तिः। (२४) (सा ह) अन्तःकरणावच्छिन्नेनाविद्यावच्छिन्नेन वा? नाऽऽद्यः, तत्र परस्परं भेदात्। न द्वितीयः, इष्टापत्तेः। (२५) अत एव- चैत्रस्य शुक्तिसाक्षात्कारेण रजतभ्रमनिवृत्तावन्येषामपि तन्निवृत्तिः स्यात्- इति निरस्तम्, (२६) अन्तःकरणभेदेन व्यवस्थोपपत्तेः। (२७) ननु- एवं मुक्तावपि चैत्राद्यन्यतमान्तःकरणावच्छेदन साक्षात्कारे उत्पन्ने तदवच्छेदेनैव संसारनिवृत्तिः स्यात्, न तु तदितरान्तःकरणावच्छेदेन- (२८) इति चेत्, न, तत्साक्षात्कारस्य सविलासमूलाज्ञाननिवृत्तिरूपतया तत्कालेऽन्तःकरणस्याभावेन वषम्यात्। (२९) ननु- श्रुतिषु 'अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः' (कठ. १।२।५) इत्यादावविद्या, 'रमणीयचरणाः'

असतें, पण अन्यान्तःकरणावच्छिन्नजीवाचें पहिल्याला पराक्त्व म्ह० त्वमितिज्ञानविषयत्व असतें.

(२३) प्रतिवादी— परंतु अनेक शरीरांमध्यें एकजीववाद धरल्यास चैत्राला होणाऱ्या सुखदुःखादिकांचें अनुसंधान मैत्राला व्हायला पाहिजे म्ह० एका शरीरामधील सुखदुःखांचें ज्ञान इतर शरीरामधील जीवालाहि व्हायला पाहिजे. (२४) वादी— एकाच्या सुखदुःखांचें अनुसंधान इतराला व्हावयास पाहिजे असें तुम्ही म्हणता, पण तो इतर जीव अन्तःकरणावच्छिन्न धरणार कीं अविद्यावच्छिन्न धरणार? अन्तःकरणावच्छिन्न अशा इतराला अनुसंधान व्हावयाचें कीं अविद्यावच्छिन्न इतराला अनुसंधान व्हावयाचें? पहिल्या पक्षीं दोष येत नाही. अन्तःकरणांचा परस्परभेद असल्यानें अवच्छिन्नजीवांचाहि भेदच असणार. म्हणून एकाच्या सुखदुःखांचें अनुसंधान इतराला प्रसक्त होत नाही. दुसरा पक्ष धरला तरी दोष नाहीच. कारण, इष्टापत्तिच आहे. म्हणजे समष्टि मुख्य कल्पकजीवाला कल्पितजीवांच्या सुखदुःखांचें अनुसंधान होईल. (२५) प्रतिवादी— चैत्राला रजतभ्रम झाला. नंतर त्याला शुक्तीचा साक्षात्कार झाला. त्यामुळें रजतभ्रमाची निवृत्ति झाली. तर आतां चैत्राच्या शुक्तिसाक्षात्कारानेंच मैत्रादिकांना झालेल्या रजतभ्रमाची पण निवृत्ति व्हायला पाहिजे. वादी— अत एव इति निरस्तम्. पूर्वीच्याच हेतूनें या शंकेचाहि निरास होतो म्ह० (२६) अवच्छेदक अन्तःकरणें भिन्न असल्यानें रजतभ्रमाच्या निवृत्ति-अनिवृत्तींची व्यवस्था लागते. ज्या अन्तःकरणानें अवच्छिन्न जीवाला शुक्तिज्ञान झालें असेल तदन्तःकरणावच्छिन्नजीवाच्याच रजतभ्रमाची निवृत्ति होईल, अन्य अन्तःकरणानें अवच्छिन्न असलेल्या जीवाच्या रजतभ्रमाची निवृत्ति होणार नाही. (२७) प्रतिवादी— तर मग मुक्तीकडेहि रजतभ्रमनिवृत्तीचाच न्याय लागू व्हावयास पाहिजे म्ह० चैत्रमैत्रादिकांपैकीं एखाद्याच्याच अन्तःकरणावच्छेदानें ब्रह्मसाक्षात्कार उत्पन्न झाला तर तदन्तःकरणावच्छेदानेंच संसाराची निवृत्ति व्हायला पाहिजे, मैत्रादि इतरांच्या अन्तःकरणावच्छेदानें संसारनिवृत्ति होणार नाही. एवंच साक्षात्कार झाला तरी सर्वथा संसारनिवृत्ति होणार नाही. (२८) वादी— हा दोष येत नाही. ब्रह्मसाक्षात्कार सविलास म्ह० कार्यासहवर्तमान मूलाज्ञानाची जी निवृत्ति तद्रूप असतो. सकार्य मूलाज्ञानाची निवृत्ति म्हणजेच ब्रह्मसाक्षात्कार किंवा ब्रह्मसाक्षात्कार म्हणजेच सकार्यमूलाज्ञानाची निवृत्ति. असें असल्यानें ब्रह्मसाक्षात्काराच्या वेळीं कोणतेंच अन्तःकरण नसतें. म्हणून संसारनिवृत्ति किंचिदन्तःकरणावच्छिन्न नसतेच. एवंच शुक्तिसाक्षात्कारानें रजतभ्रमनिवृत्तीच्या उदाहरणाहून संसारनिवृत्तीचें फार वैषम्य आहे. तें उदाहरण समान नाही. म्हणून सर्वथा संसारनिवृत्तीची उपपत्ति लागते.

(२९) प्रतिवादी— निरनिराळ्या श्रुतींमध्यें निरनिराळे चेतनाचे धर्म अनेकजीवांना सांगितले आहेत. एकजीवपक्षीं तें जमत नाही. 'अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः' या श्रुतीमध्यें अविद्या सांगितली आहे. 'रमणीयचरणाः रमणीयां योनिमापद्येरन्' या श्रुतीमध्यें कर्मबन्ध सांगितला आहे. 'सति संपद्य न विदुः' या श्रुतीमध्यें सुषुप्ति सांगितली आहे. 'वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः' या श्रुतीमध्यें तत्त्वज्ञान सांगितलें आहे. 'परामृतात् परिमुच्यन्ति सर्वे' या श्रुतीमध्यें मोक्ष सांगितला आहे. अविद्या, कर्मबन्ध, सुषुप्ति, तत्त्वज्ञान आणि

(छा. उ. ५।१०।७) इत्यादौ कर्मबन्धः, 'सति संपद्य न विदुः' (छा. उ. ६।९।२) इत्यादौ सति सुषुप्तिः, 'वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः' (मुण्डक. ३।२।६) इत्यादौ तत्त्वज्ञानम्, 'परामृतात्परिमुच्यन्ति सर्वे' (मुण्डक. ३।२।६) इत्यादौ मुक्तिश्च चेतनधर्मः कथमनेकेषूच्यते ? — (३०) इति चेत्, न, 'अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुध्यते' (गौ. का. १।१६) इत्यादिश्रुतिष्वेकवचनप्राप्तैकत्वविरोधेनोदाहृतश्रुतीनामनेकत्वपरत्वाभावात्, (३१) सार्वजनीनभ्रमसिद्धतदनुवादेनाविरोधात् । (३२) न च- उदाहृतश्रुतिविरोधेन 'इति सृष्टौ विनिश्चिताः' (गौ. का. १।७) इति पूर्वेण 'स पूज्यः सर्वभूतानाम्' (गौ. का. १।२२) इत्युत्तरेण च विरोधेनेदमेकवचनं 'यदा

मोक्ष हे सर्व चेतनाचे धर्म आहेत. उक्तश्रुतींमधें सर्वत्र बहुवचन आहे. अर्थात् ते चेतनधर्म अनेक जीव गृहीत धरूनच सांगितले आहेत. एकजीववाद धरला तर अनेक जीवांना ते कसे सांगतां येतील ? म्हणून एकजीववाद श्रुतिविरुद्ध आहे. 'अविद्यायां अन्तरे वर्तमानाः' म्ह० अविद्येमधें घोटाळणारे जीव संसारामधें भ्रमण करतात. रमणीयचरणाः– चरण म्ह० कर्म. रमणीय म्ह० चांगलें म्ह० पुण्य. स्वर्गामधून परत येणारे जीव जर पुण्यकर्माचे असतील तर ते ब्राह्मण, क्षत्रिय अशा चांगल्या योनीमधें जन्माला येतात. 'सति संपद्य न विदुः' सुषुप्तीचे वेळीं सुषुप्त जीव सतामधें संपन्न होतात म्ह० ब्रह्मामधें मिळून जातात. पण त्यांना तसें ज्ञान नसतें. 'वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः' – 'तत्त्वमसि' इत्यादि वेदान्तवाक्यजन्यज्ञानानें ब्रह्मात्मैक्यरूप अर्थ ज्यांना निश्चित झाला आहे असे. 'परामृतात् परिमुच्यन्ति सर्वे' – सर्व जीव पर म्ह० हिरण्यगर्भ अमृत म्ह० मुक्त होतेवेळीं मुक्त होतात. 'परामृतात् परिमुच्यन्ति' या ठिकाणीं 'परामृताः परिमुच्यन्ति' असा पाठ आहे. परं अमृतं ब्रह्म येषां ते म्ह० अमृतब्रह्मरूप होत्साते मुक्त होतात असा त्याचा अर्थ आहे. पहिला पाठ क्रममुक्तिपर आहे आणि दुसरा पाठ सद्योमुक्तिपर आहे. (३०) वादी— 'अनादिमायया सुप्तो यदा जीवः प्रबुध्यते । अजमनिद्रमस्वप्नमद्वैतं बुध्यते तदा ॥'. अनादि मायेनें झोपीं गेलेला म्ह० अविद्येनें आवृत झालेला जीव जेव्हां जागा होतो म्ह० वेदान्तोपदेशानें ज्ञानसंपन्न होतो तेव्हां तो अज म्ह० जन्मादिषड्भावविकाररहित, निद्रारहित म्ह० अग्रहणरहित म्ह० आवरणरहित, अस्वप्न म्ह० स्वप्नरहित म्ह० अन्यथाग्रहणरहित म्ह० विक्षेपरहित अशा अद्वैत म्ह० द्वैताभावोपलक्षित आत्मतत्त्वाला जाणतो. 'स एष इह प्रविष्टः' (बृ. उ. १।४।७) म्ह० तो हा ब्रह्मरूप जीवात्मा या शरीरामधें शिरला आहे. 'पुरत्रये क्रीडति यस्तु जीवः'. जो जीव पुरत्रयामधें म्ह० तीन नगरांमधें म्ह० स्थूल, सूक्ष्म, कारण अशा देहत्रयामधें खेळत असतो. इत्यादि श्रुतींमधें एकवचन आहे, त्यावरून जीवाच्या एकत्वाची अर्थात् एकजीववादाची प्राप्ति आहे. या बहुश्रुतिसिद्ध जीवैकत्वाचा तुम्ही उदाहृत केलेल्या श्रुतींना विरोध आहे. त्यामुळें तुम्ही दाखविलेल्या श्रुति जीवानेकत्वपर नाहीत असें मानलेंच पाहिजे. एवंच जीवैकत्वाला त्यांचा विरोध नाही. (३१) शंका-- उदाहृतश्रुतींमधें बहुवचन आहे. त्याचा एकत्वाला विरोध येतोच कीं ! वादी-- मान्य. परंतु एकत्व आणि बहुत्व हीं परस्परविरुद्ध असल्यानें कोणतें तरी एकच विधेय धरलें पाहिजे आणि इतर अनुवाद्य धरलें पाहिजे. पैकीं लोकप्रसिद्ध नसल्यामुळें एकत्वाचा अनुवाद म्हणतां येत नाही. परिशेषन्यायानें सार्वजनीन म्ह० सर्वलोकसिद्ध जो भ्रम त्या भ्रमानें प्रसिद्ध असलेल्या बहुत्वाचाच बहुवचनानें अनुवाद केला आहे असें ठरतें. अर्थात् बहुत्व ग्रहन्यायानें (जै. सू. ३।१।७) अविवक्षित आहे. म्हणून बहुवचनाचा विरोध नाही. (३२) प्रतिवादी-- अस्मदुदाहृत श्रुतींशीं म्ह० श्रुतिगतबहुवचनाशीं विरोध असल्यानें आणि 'यदा जीवः प्रबुध्यते' (१।१६) या वाक्यापूर्वी 'इति सृष्टौ विनिश्चिताः' (१।८) असें बहुवचन आणि 'स पूज्यः सर्वभूतानाम्' (१।२२) असें नंतरच्या वाक्यामधें बहुवचन अशा पूर्वोत्तरवाक्यांतील बहुवचनाशीं विरोध असल्यामुळें मध्यभागीं असलेलें 'यदा जीवः' हें एकवचन एकत्वपर नाही, एकत्व विवक्षित नाही असेंच म्हटलें पाहिजे. एवंच एकत्व

नीतिपरो राजा' 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादिवन्नैकत्वपरमित्येव किं न स्यादिति- वाच्यम्, (३३) प्रत्यक्त्वपराक्त्वत्वमहमित्यादिव्यवहारप्रयोजकान्तःकरणाभेदाध्यासबलात् बहुत्वस्य प्राप्तत्वेन पूर्वोत्तरवाक्योदाहृतश्रुत्यादीनामतत्परत्वात् । (३४) न च- मुक्तबहुत्वं नान्यतः प्राप्तमिति- वाच्यम्, (३५) जीवबहुत्वस्य प्राप्तत्वेन मुक्त्यंश एवाप्राप्तत्वपर्यवसानात् । (३६) न चैकस्यैव जीवस्य सर्वकल्पकत्वे जीवस्य कारणत्वं निषिध्य ईश्वरकारणत्वविधायकैः श्रुत्यादिभिर्विरोधः, (३७) अविद्याचिन्मात्राश्रयत्वोपपादने निरसिष्यमाणत्वात् । (३८) न च- एवं सर्वज्ञत्वसर्वकर्तृत्वादि-

---

आणि बहुत्व दोन्ही समानच आहेत. असें असतां बहुत्वच अविवक्षित कां धरावें? एकत्वच अविवक्षित असें कां म्हणूं नये? एकत्व अविवक्षित असतें याला उदाहरण- 'यदा नीतिपरो राजा- राजा जेव्हां नीतिमान् असतो' या वाक्यामधें एखाद्याच विशिष्ट राजाचें नीतिमत्त्व विवक्षित नसून सर्वच राजांचें नीतिमत्त्व विवक्षित आहे. म्हणून हें एकत्व अविवक्षित आहे. 'स्वर्गकामो यजेत म्ह० स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करून स्वर्ग मिळवावा' या वाक्यामधें एखादीच व्यक्ति घ्यावयाची नसून स्वर्गेच्छु अशा सर्व व्यक्ति घ्यावयाच्या आहेत. म्हणून हें एकत्व अविवक्षित आहे. तसेंच 'यदा जीवः' हें एकवचनच अविवक्षित धरावें. (३३) वादी-- बहुत्वच अविवक्षित धरलें पाहिजे. विनिगमनाविरह येत नाही. कारण, बहुत्व प्राप्तच आहे. प्रत्यक्त्व-पराक्त्व, त्वं-अहं इत्यादि व्यवहार प्रसिद्ध आहे. त्याचा प्रयोजक अन्तःकरणाभेदाध्यास आहे. भिन्नभिन्न अन्तःकरणांशीं आत्म्याचा अभेदानें अध्यास झालेला आहे अर्थात् तत्तदन्तःकरणावच्छेदानें जीवांचें बहुत्व प्राप्तच आहे, एकत्व प्राप्त नाही. म्हणून उदाहृत बहुवचनश्रुति आणि 'यदा जीवः' या वचनाचीं पूर्वोत्तर बहुवचनघटित वाक्यें हीं बहुत्वपर नाहीत असेंच म्हटलें पाहिजे. 'नीतिपरो राजा' या वाक्यामधें नीतिपरत्व विधेय आहे, राजा अनुवाद्य आहे. 'स्वर्गकामो यजेत' या वाक्यामधें याग विधेय आहे, स्वर्गकाम अनुवाद्य आहे. अनुवाद्याचें वचन अविवक्षित असतें. परंतु 'यदा जीवः' हें एकत्व अप्राप्त असल्यानें विवक्षितच धरलें पाहिजे, अविवक्षित नाही. (३४) प्रतिवादी-- 'परामृताः परिमुच्यन्ति सर्वे' या वाक्यामधें मुक्त झालेल्यांचेंच बहुत्व सांगितलें आहे. पण मुक्तांचें बहुत्व कांही इतर प्रमाणानें प्राप्त म्हणतां येत नाही. अर्थात् बहुत्वहि अप्राप्त असल्यानें तें विधेय आणि विवक्षित असेंच धरलें पाहिजे. (३५) वादी-- मुक्तबहुत्वहि अप्राप्त नाही. कारण, मुच्यन्तिशब्दार्थांतील विशेष्यभूत जीवांचें बहुत्व तर लोकव्यवहारानें प्राप्तच आहे. त्यामुळें अप्राप्तत्वाचें पर्यवसान केवळ विशेषणभूत मुक्तिरूप अंशावर होणार. म्हणजे बहु मुक्त जीव अप्राप्त नाहीत, केवळ मुक्ति अप्राप्त आहे. म्हणून ती विधेय धरतां येईल. पण 'घटाः' या उदाहरणामधें विशेषणभूत घटत्वाचा अन्वय जसा बहुत्वसंख्येशीं नाही तसा मुक्तीचा अन्वयहि बहुत्वसंख्येशीं नाही आणि तिचें बहुत्व नकोच आहे. आतां मुक्त होणारे जीव आणि त्यांचें बहुत्व हीं प्राप्तच आहेत. अर्थात् मुक्ति अप्राप्त असली तरी मुक्तबहुत्व अप्राप्त नाही.

(३६) प्रतिवादी-- एकच जीव जर सर्वद्वैताचा कल्पक असेल तर जीवाच्या जगत्कारणत्वाचा निषेध करून ईश्वराच्या जगत्कारणत्वाचें विधान करणाऱ्या श्रुतिस्मृतिसूत्रांशीं विरोध येतो. छांदोग्यषष्ठामधें महाभूतकारणत्व सताला सांगितलें आहे. 'अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा' (भ. गी. ७।६) इत्यादि स्मृति आणि 'नेतरोऽनुपपत्तेः' (ब्र. सू. १।१।१६) इत्यादि सूत्रें यांनींहि परमेश्वरालाच जगत्कारणत्व सांगितलें आहे. (३७) वादी-- या आक्षेपाचा निरास अविद्येच्या चिन्मात्राश्रयत्वाचें उपपादन करणाऱ्या प्रकरणामधें (१।५०) करूं.

(३८) प्रतिवादी-- एवं म्ह० ईश्वरकारणत्वश्रुतीप्रमाणें सर्वज्ञत्व, सर्वकर्तृत्व, सर्वप्रेरकत्व इत्यादि धर्मांचा बोध करून देणाऱ्या 'यः सर्वज्ञः' (मुण्डक. १।१।९) 'तस्मादेतद् ब्रह्म नाम रूपमन्नं च जायते' 'एष ह्येव साधु- असाधु कर्म कारयति' इत्यादि श्रुतींचा प्रतिपाद्यविषयच नाहीसा होतो. श्रुतींना निर्विषयकत्व येतें.

बोधकश्रुतीनां निर्विषयत्वम्, (३९) शुद्धचैतन्ये ज्ञत्वस्यैवाभावात्, ईश्वरस्य च जीवभिन्नस्याभावात्, जीवे सार्वज्ञ्यस्यानुभवबाधितत्वादिति- वाच्यम्, (४०) समष्ट्यभिमानिनो जीवस्य सर्वज्ञत्वसर्वकर्तृत्वादिस्वीकारात्। (४१) न चानुभवविरोधः, अन्तःकरणाभेदाध्यासबलात्तदनुभवतद्विपरीतानुभवयोरुपपत्तेः। (४२) सर्वाभिमानिनस्तु सार्वज्ञ्यानुभवोऽस्त्येव। (४३) अत एव 'तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप' (भ. गी. ४।५) इत्याद्युपपद्यते। (४४) न च- 'आचार्यवान्पुरुषो वेद' (छा. उ. ६।१४।२) इति श्रुतेरुपदेशं विना जीवस्य तत्त्वज्ञानमनुपपन्नम्, उपदेष्टव्यादन्यस्य चैतन्यस्याभावाच्च नोपदेशो युज्यते इति- वाच्यम्, (४५) स्वप्न इवोपदेष्टुः कल्पितस्य संभवात्। (४६) ननु- उपदेष्टृत्वं न कल्पितमात्रस्य, किंतु तत्त्ववित्त्वेन कल्पितस्य, तथा चोपदेशात् प्राक् तत्त्वज्ञाने तदैव मोक्षापत्तिः, (४७) उपदेशवैयर्थ्यं च। (४८) न चैवं

---

(३९) कारण, शुद्ध, ईश्वर, जीव अशा त्रिविध चैतन्यापैकीं शुद्धचैतन्याला ज्ञत्व म्ह० ज्ञातृत्वच असणें शक्य नाही, मग सर्वज्ञत्व लांबच असणार. जीवाहून निराळा ईश्वर एकजीववादामधें नसतोच. आणि जीवाच्या सर्वज्ञत्वाचा 'मी सर्वज्ञ नाही, किंचिज्ज्ञ आहें' या अनुभवानें बाध होतो. अर्थात् सर्वज्ञत्वादिबोधक श्रुति निर्विषयक झाली. (४०) वादी—– सर्वज्ञत्वादिश्रुतीला निर्विषयत्व येत नाही. कारण, समष्टयभिमानी जो जीव त्याला आम्ही सर्वज्ञत्व, सर्वकर्तृत्व, सर्वप्रेरकत्व इत्यादि धर्म मानतों. व्यष्टिजीवाला सर्वज्ञत्वादिक नाही, पण समष्टीचा अभिमानी जो मुख्य जीव त्याला आहे. (४१) 'मी सर्वज्ञ नाही, किंचिज्ज्ञ आहें' या अनुभवाशीं तुम्हीं विरोध दाखविला तोहि नाही. अन्तःकरणाशीं आत्म्याचा अभेदानें अध्यास झालेला असल्यानें व्यष्टिजीवाला 'मी सर्वज्ञ आहें' इत्याद्याकारक सर्वज्ञत्वादिकाचा अनुभव येत नाही, त्याची उपपत्ति लागते. उलट 'मी सर्वज्ञ नाही' 'मी किंचिज्ज्ञ आहें' अशा सर्वज्ञत्वानुभवाशीं विपरीत अनुभव येतो, त्याची पण उपपत्ति लागते. (४२) व्यष्टीला सर्वज्ञत्वानुभव नाही, पण सर्वाभिमानी म्ह० सर्व जडचेतनांचा अहंत्वानें अभिमान धारण करणारा जो समष्टि एक मुख्य जीव त्याला सर्वज्ञत्वादिकाचा अनुभव असतोच. (४३) आणि म्हणूनच "बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन' म्ह० माझीं आणि तुझीं अद्ययावत् अनेक जन्में होऊन गेलीं आहेत. 'तान्यहं वेद सर्वाणि' तीं सर्व जन्में मी जाणतों आहें. 'न त्वं वेत्थ परंतप' तूं जाणत नाहीस" या वचनांची उपपत्ति लागते. कारण, हें बोलणारा सर्वाभिमानीच आहे.

(४४) प्रतिवादी—– एकजीववादामधें तत्त्वमसीचा उपदेश कोण कोणाला कसा करणार? 'आचार्यवान् पुरुषो वेद' म्ह० ज्याला सद्गुरु आहे म्ह० ज्याला सद्गुरूनें उपदेश केला आहे तो मनुष्य सदात्म्याला जाणतो. या श्रुतीवरून जीवाला उपदेशावांचून आत्मज्ञान होणें अशक्य आहे, अनुपपन्न आहे असें ठरतें. पण उपदेष्टव्याहून म्ह० ज्याला उपदेश करावयाचा त्याच्याहून म्ह० शिष्याहून भिन्न असें चैतन्य उपदेशक नाहीच आहे. म्हणून उपदेश जमत नाही. अर्थात् तत्त्वज्ञान होणारच नाही. (४५) वादी—– स्वप्नाप्रमाणें जागृतीमधेंहि उपदेशकाची कल्पना करतां येते. कल्पित उपदेशक संभवतो. अर्थात् तत्त्वज्ञान होण्याला अडचण नाही.

(४६) प्रतिवादी—– कल्पित असला कीं त्याला उपदेष्टृत्व असतें असें तर म्हणतां येणार नाही म्ह० उपदेशकत्वाचें प्रयोजक नुसतें कल्पितत्व नव्हे, किंतु तत्त्ववित्त्वानें कल्पितत्व असें मानलें पाहिजे. तत्त्ववेत्ता म्हणून ज्याची कल्पना केली असेल त्यालाच उपदेशकत्व मानलें पाहिजे. तथाच कल्पनाविषयतावच्छेदकतत्त्वज्ञानाची कल्पना देखील उपदेशकाच्या कल्पनेपूर्वी कल्पकजीवानें करावयास पाहिजे. अर्थात् उपदेशकानें उपदेश करण्यापूर्वीच तत्त्वज्ञान होणार आणि तत्त्वज्ञान होण्याबरोबर त्याला मोक्ष प्राप्त होणार असें म्हणावें लागेल. (४७) आणि जर उपदेशापूर्वीच तत्त्वज्ञान झालें तर आतां उपदेशाला वैयर्थ्यहि आलें. पूर्वसिद्धाला उत्तरसिद्धाची कारणत्वानें अपेक्षाच नसते. एवंच पूर्वोक्तश्रुतिविरोध आला. (४८) वादी—– तर मग स्वप्नामधेंहि जमणार नाही. पण स्वप्नामधें तर उपदेशानेंच ज्ञान

स्वप्नेऽपि तुल्यम्, तदा हि शब्दविशेषवक्तृत्वेनैव गुरुकल्पना, न तूपदेशसाध्यज्ञानविषयविशेषवित्त्वेनेति विशेषात्- (४९) इति चेत्, न, अत्रापि तद्वदेव वाक्यविशेषवक्तृत्वेनैव तत्कल्पनसंभवात्। (५०) ननु- तर्हि 'यदेव भगवान्वेद तदेव मे ब्रूहि' (बृ. उ. २।४।३) इत्यादिश्रुतिः 'उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः' (भ. गी. ४।३४) इत्यादिस्मृतिश्चायुक्ता स्यात्- (५१) इति चेत्, न, सामान्यतो मोक्षोपयोगिज्ञानविषयवित्त्वेनाज्ञाततत्त्ववित्त्वेन तत्त्वमस्यादिवाक्यवक्तृत्वेन वा कल्पितस्य उपदेष्टृत्वसंभवेन उदाहृतवाक्याविरोधात्। (५२) अन्यथा तवापि मते तत्त्ववित्त्वेन प्रमित एवाऽऽचार्यत्वेनानुसरणीय इति प्रथमत एव तत्त्वज्ञाने तत्कालमोक्षापत्त्युपदेशवैयर्थ्यादिकं च

होतें. अर्थात् स्वप्नाप्रमाणें जागृतीमधें मानावें. प्रतिवादी— स्वप्नाचा दृष्टान्त लागू पडत नाही. कारण, स्वप्नामधें गुरूची कल्पना केवळ शब्दविशेषवक्तृत्वानेंच केलेली असते. 'गुरु म्हणजे विशिष्ट शब्द उच्चारणारा' इतकीच स्वप्नामधें कल्पना असते म्ह० कल्पनाविषयतावच्छेदक शब्दविशेषवक्तृत्व हेंच असतें, उपदेशसाध्यज्ञानविषयविशेषवित्त्व नसतें. त्या रूपानें स्वप्नामधें गुरूची कल्पना नसते. पण जागृतीमधें गुरूची कल्पना उपदेशसाध्यज्ञानविषयविशेषवित्त्वानेंच केली पाहिजे, शब्दविशेषवक्तृत्वानें गुरुकल्पना पुरणार नाही. असा स्वप्न–जागृतींच्या मधें विशेष आहे. 'उपदेशेन साध्यं च तत् ज्ञानं च, तस्य विषयविशेषः ब्रह्मात्मैक्यम्, तं विषयविशेषं वेत्ति इति तादृशविषयविशेषवित्, तस्य भावः' असा समास. जागृतीमधील गुरूला उपदेशानें होणाऱ्या ब्रह्मात्मैक्यज्ञानाची कल्पना केली पाहिजे. पण स्वप्नामधें विशिष्ट शब्दांचा उच्चार करणारा म्ह० 'तत्त्वमसि' हें वाक्य उच्चारणारा तो गुरु इतकीच कल्पना पुरते. (४९) वादी— जागृतीमधेंहि स्वप्नाप्रमाणेंच वाक्यविशेषवक्तृत्वानें म्ह० 'तत्त्वमसि' इतिवाक्यवक्तृत्वानें गुरूची कल्पना संभवते. तत्त्वज्ञानविशिष्टत्वानेंच गुरुकल्पना केली पाहिजे असें नाही. (५०) प्रतिवादी— गुरूची कल्पना जर तत्त्वज्ञानवत्त्वानें केली नाही तर 'यदेव भगवान् वेद तदेव मे ब्रूहि' – मैत्रेयी] याज्ञवल्क्यमहर्षीला म्हणाली कीं– 'आपण जें तत्त्व जाणत आहांत तेंच मला सांगा, मला ऐश्वर्य नको' ही श्रुति, आणि 'उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः' – भगवान् अर्जुनाला म्हणतात– 'ज्ञानी म्ह० शब्द–तर्क–निष्णात असून जे तत्त्वदर्शी म्ह० तत्त्वज्ञानी असतील ते तुला ज्ञानाचा उपदेश करतील' ही स्मृति, या अयुक्त ठरतील! या श्रुतिस्मृतींमधें उपदेशकत्व तत्त्वज्ञान्यालाच सांगितलें आहे. त्याच्याशीं विरोध येईल! (५१) वादी— विरोध येत नाही. सामान्यतः मोक्षोपयोगिज्ञानविषयवित्त्व किंवा अज्ञाततत्त्ववित्त्व किंवा तत्त्वमसिवाक्यवक्तृत्व अशा रूपानें जो जीवविशेष कल्पिला असेल त्याला उपदेष्टृत्व संभवतें. म्हणून 'यदेव भगवान् वेद' इत्यादि उदाहृतवाक्याशीं विरोध येत नाही. गुरूची कल्पना सामान्यतोमोक्षोपयोगिज्ञानविषयवित्त्वानें करावी. 'मोक्षं उपयुनक्ति इति मोक्षोपयोगि'. मोक्षाला उपयोगी पडणारें ज्ञान विशेषरूपानें म्ह० अमुकाकार ज्ञान असें धरलें नाही तरी चालेल. मोक्षाला उपयोगी ज्ञान असें सामान्यरूपानें म्ह० मोक्षोपयोगित्वानें ज्ञान धरलें तरी पुरे. 'मोक्षोपयोगि च तत् ज्ञानं च, तस्य ज्ञानस्य विषयः, तं वेत्ति'. मोक्षोपयोगिज्ञानाचा विषय याला ठाऊक आहे म्ह० हा मोक्षोपयोगिज्ञानवान् आहे म्हणून हा गुरु आहे अशी कल्पना धरावी म्ह० कल्पनाविषयतावच्छेदक मोक्षोपयोगित्वविशिष्टज्ञानवत्त्व धरावें. किंवा अज्ञाततत्त्ववित्त्व अवच्छेदक धरावें. ज्या तत्त्वाचें ज्ञान मला नाही, जें तत्त्व मला अज्ञात आहे, त्या तत्त्वाचा हा ज्ञाता आहे म्हणून हा माझा गुरु आहे असें धरावें. किंवा तत्त्वमस्यादिवाक्यवक्तृत्व हें गुरुकल्पनाविषयतावच्छेदक धरावें. या रूपानें गुरूची कल्पना करावी. एवंच उदाहृतश्रुतिस्मृतींमधील तत्त्वज्ञानशब्दानें सामान्यतोमोक्षोपयोगिज्ञान, अज्ञाततत्त्वज्ञान किंवा तत्त्वमसिवाक्यवक्तृत्व धरावें. तसें धरलें असतां त्या वाक्यांशीं विरोध येणार नाही. (५२) असें न धरलें तर तुमच्या मतीं देखील पूर्वीचे सर्व दोष येतील. एकजीवपक्षीं गुरु कल्पित असतो आणि तुमच्या मतीं गुरु तात्त्विक असतो

स्यात् । (५३) एतेन- 'स्वाध्यायप्रवचनाभ्यां न प्रमदितव्यम्' (तै. उ. १।११।१) इत्यादि-विधिरपि भावितत्त्वज्ञानिकल्पकचेतनं प्रत्येव । (५४) न च तस्य शिष्यः स्वाज्ञानकल्पित इति ज्ञानतस्तन्मोक्षार्थं प्रवचने प्रवृत्तिर्युक्ता । (५५) न च स्वप्नवत् कल्पितत्वाज्ञानात्प्रवृत्तिः, तत्त्व-विदस्तदज्ञानानुपपत्तेः- इति निरस्तम्, (५६) स्वप्नगुरुवत् कल्पितत्वेन गुरोरपर्यनुयोज्यत्वात् । (५७) न च- तत्त्वज्ञानहेतुत्वेन वेदस्य मीमांस्यत्ववत् गुरोरपि पर्यनुयोज्यत्वमिति- वाच्यम्, (५८) तर्केण वेद इव तत्तद्रूपकल्पनया गुरावपि तत्परिहारात् । (५९) न च- कथास्वपि

इतकाच विशेष. तुमच्या मतीं देखील शिष्यानें ज्याला आचार्य म्हणून अनुसरावयाचें त्याच्याविषयीं 'तो तत्त्व-वेत्ता आहे' अशी प्रमा शिष्याला व्हायलाच पाहिजे. मोक्ष मिळवावयाचा तर तत्त्ववेत्त्यालाच शरण गेलें पाहिजे. आतां जर गुरूच्या तत्त्वज्ञानाची प्रमा शिष्याला प्रथमतःच म्ह० उपदेशापूर्वीच झाली असेल तर शिष्याला तत्त्वज्ञान प्रथमतःच झालें. तर मग तत्काल शिष्याला मोक्ष प्राप्त होतो असें तुम्हांला मानावें लागेल. आतां उपदेशापूर्वीच जर शिष्याला तत्त्वज्ञान झालें तर पुन्हां उपदेश कशाला ? उपदेशाला वैयर्थ्य येणार ! आणि 'यदेव भगवान् वेद' 'उपदेक्ष्यन्ति-तत्त्वदर्शिनः' इत्यादि वाक्यांचा विरोधहि येणारच. एवंच तत्त्वविस्त्वानें गुरूची कल्पना न करतां आम्हीं सांगितलेल्या धर्मानेंच कल्पना करणें योग्य आहे.

(५३) प्रतिवादी-- 'स्वाध्यायप्रवचनाभ्यां न प्रमदितव्यम्- अध्ययन आणि अध्यापन करण्यामधें चुकूं नयें' 'तस्मै स विद्वान् उपसन्नाय प्राह- शरण आलेल्या शिष्याला तत्त्वज्ञान सांगावें' असा विधि आहे. हा विधि भावितत्त्वज्ञानिकल्पकचेतनालाच आहे. भावी म्ह० पुढें होणार आहे असा. आपला शिष्य पुढें तत्त्वज्ञानी होणार आहे अशी कल्पना करणारा जो चेतन गुरु त्याला तो प्रवचनाचा विधि आहे. (५४) गुरूनेंच स्वाज्ञानानें शिष्याची कल्पना केलेली आहे. तेव्हां कल्पि-लेल्या शिष्याला ज्ञानानें मोक्ष मिळावा म्हणून प्रवचनाकडे म्ह० उपदेशाकडे गुरूची प्रवृत्ति होणें योग्य नाही. (५५) वादी-- स्वप्नामधील गुरूला 'शिष्याची मी कल्पना केली आहे' असें ज्ञान नसतें म्हणून शिष्याला उपदेशकरण्याकडे प्रवृत्ति असते. तसें जागृतीमधें समजावें. प्रतिवादी-- अहो, पण गुरु तत्त्ववेत्ता असणार ना ? मग त्याचे ठिकाणीं अज्ञान उपपन्न होत नाही. म्हणून स्वप्नदृष्टान्त लागूं पडत नाही. वादी-- एतेन इति निरस्तम्. (५६) स्वप्नांतील शिष्यानें जशी गुरूची ज्ञानीपणानें कल्पना केलेली असते तशी जागृतीमधेंहि शिष्यानें गुरूची ज्ञानीपणानें कल्पना करणें अशक्य नाही. म्हणून गुरूला पर्यनुयोज्यत्व नाही. गुरूविषयीं पर्यनुयोग करतां येत नाही म्ह० गुरूविषयीं शंका घेणें योग्य नाही. (५७) प्रतिवादी-- वेद स्वतःप्रमाण असतो. तो तत्त्व-ज्ञानाचें कारण असतो. तरी त्याच्याविषयीं मीमांसा करतां येते. तसें गुरूलाहि पर्यनुयोज्यत्व मानतां येईल म्ह० गुरूला पूर्ण प्रमाण मानावयाचें असलें तथापि तत्त्वज्ञानाकरितां त्याचा उपदेश ऐकावयाचा आहे. म्हणून तो तत्त्वज्ञानी आहे कीं नाही, तो विद्वान् आहे कीं नाही असा पर्यनुयोग म्ह० चर्चा, विचार केला पाहिजे. (५८) वादी-- शंका ठीक आहे. पण त्याच्या-मधेंच उत्तर आहे. वेदाविषयीं तो स्वतःप्रमाण आहे कीं नाही इत्यादि मीमांसा करतां येते, पण लगेच तर्कानें विरुद्धप्रमाणाचा बाध करून स्वतःप्रामाण्य निश्चित करतां येतें. तसें गुरूविषयीं देखील 'हा तत्त्वज्ञानी आहे कीं नाही, यानें काम, क्रोध, लोभ जिंकले आहेत कीं नाहीत' इत्यादिक पर्यनुयोग म्ह० पृच्छा करतां येईल. पण लगेच तत्तद्रूपकल्पनेनें गुरूवरील अज्ञानादिदोषांचा परिहारहि होईल. तत्तद्रूप म्ह० मोक्षोपयोगिज्ञानविषयवित्त्व, अज्ञाततत्त्ववित्त्व किंवा तत्त्वमसिवाक्यवक्तृत्व हा धर्म. (५९) प्रतिवादी-- सर्व खेळ जर कल्पनेचाच आहे तर कथा करीत असतां म्ह० वाद-जल्प करीत असतांहि वादी--प्रतिवादींना एखादें वेळीं जर सत्-उत्तराची स्फूर्ति झाली नाही म्ह० निर्दोष उत्तर आठवलें नाही तर 'तूंच माझी कल्पना केलेली आहेस, म्हणून तूं माझ्यावर

सदुत्तरापरिस्फूर्तौ 'अहं त्वत्कल्पितो न पर्यनुयोज्यः' इत्युत्तरं स्यादिति- वाच्यम्, (६०) कथायाः कल्पितत्वानिश्चयकालीनत्वेन समयबन्धविशेषनिबन्धनत्वेन च तादृगुत्तरानवकाशात्। (६१) तस्माच्छिष्यवत् गुरोरपि कल्पितत्वात् स्वप्नवत्सर्वव्यवस्थोपपत्तिः। (६२) अथ- कल्पको न निश्चिताद्वैतः, शास्त्रप्रणयनवैयर्थ्यात्; (६३) नाप्यनिश्चिताद्वैतः, शास्त्रस्य प्रमामूलकत्वाभावप्रसङ्गात्- (६४) इति चेत्, न, प्रमामूलकत्वाभावेऽप्यबाधितविषयत्वेन शास्त्रप्रामाण्योपपत्तेरन्त्यपक्षाभ्युपगमात्। (६५) न च 'अमुकः सः' इत्यनिश्चये बह्वायाससाध्यमोक्षार्थप्रवृत्त्ययोगः, (६६) प्रतिशरीरमहमहमिकया 'बद्धोऽहम्' इति निश्चयस्य स्वानुभवसाक्षिकत्वेन प्रवृत्तिसंभवात्, (६७) एकैनैव

आक्षेप काढूं नकोस, मी तुला पर्यनुयोज्य नाही' असें प्रतिपक्षाला उत्तर देतां येईल कां हो? (६०) वादी-- कल्पितत्वाचा निश्चय नसतो तेव्हांच वादविवादात्मक कथा होत असते. कल्पितत्वाचा निश्चय झाला कीं कथेचें कामच उरत नाही. तात्पर्य, कथेमधें तुम्ही म्हणता तसें उत्तर देतां येणार नाही. शिवाय, कथा ही समयबन्धविशेषनिबन्धन असते. समय म्हणजे संवित् म्ह० नियम. वादविवाद करावयाचा तर उभयपक्षीं मान्य असे कांही नियम, कांही घटना करावी लागते. समयबन्धविशेष म्ह० वादविवादाचे विशेष नियम. समयबन्धविशेषः निबन्धनं यस्याः. कथेला नियमांचें बंधन असतें. म्हणूनहि कथेमधें तुम्ही म्हणता तसें उत्तर देतां येणार नाही. (६१) तात्पर्य, जसा शिष्य कल्पित तसा गुरुहि कल्पित असतो. म्हणून स्वप्नाप्रमाणें जागृतीमधेंहि सर्व व्यवस्था लागते. 'न शास्ता न शास्त्रं न शिष्यो न शिक्षा'.

(६२) प्रतिवादी-- कल्पना करणाऱ्या जीवाला उपदेशप्राप्तीपूर्वी अद्वैताचा निश्चय झालेला नसणारच. अद्वैतनिश्चय झाला असला तर उपदेशच नको! शास्त्र बनवायलाच नको! शस्त्राप्रणयन व्यर्थ होईल! निश्चितं अद्वैतं येन स निश्चिताद्वैतः. (६३) आतां जीव अनिश्चिताद्वैत आहे म्ह० त्याला अद्वैताचा निश्चय झालेला नाही असेंहि म्हणतां येत नाही. न निश्चिताद्वैतः अनिश्चिताद्वैतः म्ह० अद्वैतविषयकनिश्चयाभाववान्. जीव अनिश्चिताद्वैत असेल असेंहि म्हणतां येत नाही. कारण, मग शास्त्र प्रमामूलक नाही असें म्हणण्याचा प्रसंग येईल. शास्त्र भ्रममूलक नसतें, तें प्रमामूलकच असतें. पण शास्त्राची कल्पना करणारा जीवच. आणि त्याला तर अद्वैतविषयक प्रमाज्ञान नाही. अर्थात् अज्ञानी जीवानें कल्पिलेलें शास्त्र अप्रमाण ठरेल.

(६४) वादी-- आम्ही निश्चिताद्वैतत्वपक्ष धरीत नाही. आम्ही शेवटचा पक्षच मानतों म्ह० जीव अनिश्चिताद्वैत असतो. आतां त्यामुळें जीवकल्पितशास्त्राला प्रमामूलकत्व येणार नाही हें खरें; तरी पण त्या शास्त्राला अप्रामाण्य प्रसक्त होत नाही. अबाधितविषयकत्वानें शास्त्राच्या प्रामाण्याची उपपत्ति लागते. ज्याच्या विषयाचा बाध होत नाही तें प्रमाण होय. 'अबाधितविषयकत्वं प्रामाण्यम्'. प्रमामूलकत्व म्ह० प्रामाण्य असें नव्हें. (६५) प्रतिवादी-- 'तो कल्पक जीव चैत्रमैत्रादिकांपैकीं अमुक आहे' असा निश्चय नसेल तर अति सायासानें प्राप्त होणाऱ्या मोक्षाकरितां प्रवृत्ति होणें अयुक्त आहे. कारण, चैत्रादिकांपैकीं जो कल्पक जीव असेल त्यालाच बंध आणि मोक्ष, जे कल्पक जीवे नसतील त्यांना बंधहि नाही आणि मोक्षहि नाही, अर्थात् त्यांची मोक्षार्थ प्रवृत्ति व्यर्थ होईल. अल्पायाससाध्यामधें प्रवृत्तीचें वैकल्पिक वैयर्थ्य गृहीत धरूनहि वैकल्पिक सार्थत्वाच्या अपेक्षेनें प्रवृत्ति संभवेल, परंतु बह्वायाससाध्य अशा मोक्षामधें प्रवृत्तीच्या सार्थत्वाचा निश्चय असल्यावांचून केवळ सार्थत्ववैयर्थ्यसंदेहानें प्रवृत्ति संभवत नाही. (६६) वादी-- प्रत्येक शरीरामधें अगदीं अहमहमिकेनें म्ह० अतिशय तीव्रतेनें 'मी बद्ध आहे' असा निश्चय स्वानुभवसाक्षिक आहे. बन्धनिश्चयाला स्वानुभवच साक्षी आहे म्ह० बन्ध स्वानुभवसिद्ध आहे. अर्थात् बन्धाच्या निवृत्तीकरितां साधनाकडे प्रवृत्ति संभवते. मोक्ष म्ह० बन्धनिवृत्ति. (६७) शंका-- जीव जर एकच आहे तर प्रत्येक शरीरामधें बन्धाचा स्वानुभव कसा? वादी-- मुख्य जीव एक असला तरी त्याच्यायोगानेंच चैत्रमैत्रादिकांच्या शरीरांना सजीवत्व संभवतें हें पूर्वी याच प्रकरणाच्या आरंभीं सांगितलें आहे. एवंच

जीवेन चैत्रमैत्रादिशरीराणां सजीवत्वसंभवस्य प्रागेवोक्तत्वात् । (६८) किंच, 'चैत्रमैत्रादिषु कोऽसौ' इति प्रश्नस्य किं केनचित् क्रोडीकृतं चैतन्यं विषयः, किंवा निरस्तसमस्तभेदम् ? (६९) नाऽऽद्यः, तस्य कल्पितत्वेनाकल्पकत्वात् । (७०) न द्वितीयः, तस्यैकत्वेन तदनिश्चयासिद्धेः । (७१) शुद्धचित एकत्वेन वस्तुतोऽसंसारित्वेऽपि आवरणविक्षेपशक्तिद्वयशालिस्वाश्रिताविद्यावशात् संसारित्वकल्पकत्वमोक्षार्थयतमानत्वाद्युपपत्तिः । (७२) ननु- अनादौ संसारे कस्यचित्तत्त्वज्ञानं मुक्तिश्चाभून्न वा ? (७३) आद्ये इदानीं संसारोपलब्धिर्न स्यात्, जीवस्यैकत्वात् । (७४) अन्त्ये संप्रदायासंभवेन तत्त्वज्ञानासंभवः- (७५) इति चेत्, न, न ह्यसांप्रदायिकत्वमुत्पत्तिविरोधि, अपूर्वजातीयानुत्पत्तिप्रसङ्गात्, (७६) किंतु कारणासत्त्वम् । तच्च, इदानीमुपदेष्टृत्वादिकारणस्य कल्पनासुदृढस्य सत्त्वात् । (७७) जीवैक्यस्य प्रमाणसिद्धत्वे संसारोपलम्भ

प्रत्येक शरीर एकाच जीवानें सजीव असल्यानें बन्धानुभव प्रत्येक शरीरामध्यें संभवतो. (६८) किंच, 'चैत्रमैत्रादिकांपैकीं कल्पक जीव कोणता ? ' असा जो तुमचा प्रश्न त्याचा विषय कोण म्ह० तो प्रश्न कोणाविषयीं आहे ? केनचित् क्रोडीकृत म्ह० एखाद्या अन्तःकरणरूप उपाधीनें हृदयाशीं धरलेलें म्ह० अवच्छिन्न असें चैतन्य म्ह० जें विशिष्ट चैतन्य त्याच्याविषयीं तुमचा प्रश्न आहे, कीं निरस्तसमस्तभेद म्ह० सर्वथाभेदरहित अशा शुद्धचैतन्याविषयीं तुमचा प्रश्न आहे ? (६९) पैकीं पहिला पक्ष जमत नाही. कारण, विशिष्ट चैतन्य स्वतः कल्पित असल्यानें तें कोणाचें कल्पक नसतें. अर्थात् त्याच्याविषयीं प्रश्न संभवत नाही. (७०) 'शुद्धचैतन्य प्रश्नविषय' हा दुसरा पक्षहि जमत नाही. कारण, शुद्धचैतन्य एक अद्वितीय असल्यानें त्याविषयीं अनिश्चय सिद्ध होत नाही. (७१) आतां शुद्धचैतन्य एकच असल्यानें त्याला वस्तुतः संसारित्व नसतें. तथापि आवरणशक्ति आणि विक्षेपशक्ति अशा शक्तिद्वयानें युक्त आणि शुद्धचैतन्याच्या आश्रयानें असलेली जी अविद्या तिच्यामुळें शुद्धचैतन्याच्या संसारित्व, कल्पकत्व, मोक्षार्थयतमानत्व म्ह० मोक्षाकरितां प्रयत्न करणें इत्यादि धर्मांची उपपत्ति लागते. शुद्धचैतन्याला वस्तुतः कल्पकत्व किंवा संसारित्व नसतेंच, पण स्वाश्रित अविद्येमुळें त्याला कल्पकत्व किंवा संसारित्व मानतां येतें. तात्पर्य, शुद्धचैतन्यच अविद्येमुळें कल्पक असतें.

(७२) प्रतिवादी— अनादिकालापासून चालत आलेल्या या संसारामध्यें एखाद्याला तत्त्वज्ञान आणि मोक्ष प्राप्त झाला असेल कीं नाही ? (७३) जर झाला असेल तर आजमितीला संसाराची तुम्हां आम्हांला उपलब्धि म्ह० ज्ञान होतांच कामा नये ! कारण, जीव तर एकच असतो आणि तो मुक्त होऊन गेल्यामुळें अविद्येसह सर्व संसार सर्वथा नाहीसा झालेला असणार. (७४) आतां जर आजपर्यंत कोणी मुक्त झालाच नाही हा शेवटचा पक्ष धरला तर तत्त्वज्ञानाचा संप्रदाय म्ह० गुरुशिष्यप्रवाह संभवत नाही. त्यामुळें आज कोणी तत्त्वज्ञानी उपदेशक संभवत नसल्यानें आतां कोणालाहि तत्त्वज्ञान होणें असंभवनीय आहे. (७५) वादी— या आक्षेपामध्यें कांही अर्थ नाही. कारण, असांप्रदायिकत्व हें कांही उत्पत्तीशीं विरोधी नाही. पूर्वीचा संप्रदाय नसला तरी एखादें नवीन ज्ञान कोणाला उत्पन्नच होणार नाही असें नाही. पूर्वसंप्रदायावांचून जर कांही उत्पन्नच होत नसेल तर अपूर्वजातीय असें कांही नवीन उत्पन्न होत नाही असें अनुभवविरुद्ध मानावें लागेल. (७६) कारण नसेल तर मात्र कांहीच कार्य उत्पन्न होणार नाही. पण आजमितीला तत्त्वज्ञानाचें कारणच नाही असें तर कांही नाही. कारण, आज देखील उपदेष्टा, शास्त्र इत्यादि कल्पनासिद्ध असें ज्ञानजनक आहेच. म्हणून वर्तमानकाळीं देखील तत्त्वज्ञान आणि मोक्ष व्हायला कांही अडचण नाही. (७७) जीवैक्य म्ह० एकजीववाद प्रमाणसिद्ध असतांहि जर आज संसाराचें ज्ञान आहे, तर तेंच 'पूर्वी कोणाला तत्त्वज्ञान झालें नव्हतें' या म्हणण्याला प्रमाण आहे. आज संसाराचा अनुभव आहे. तत्त्वज्ञानानें संसाराचा नाश झालेला नाही. अर्थात् पूर्वी तत्त्वज्ञान झालें नव्हतें

प्रवातः पूर्वं तत्त्वज्ञानानुत्पत्तौ प्रमाणम् । (७८) न च- तत्त्वविस्त्वेन श्रुत्यादिसिद्धानां शुकवामदेवादीनां मुक्तिर्मा भूत्, मम तु भविष्यतीति कथं श्रद्दध्यादिति- वाच्यम्, (७९) शास्त्रप्रामाण्यदार्ढ्यादिति गृहाण, (८०) अन्यथा तेषां महानुभावानां मुक्तत्वेऽपि 'मम भाविष्यति न वा' इतिशङ्कापिशाच्या प्रवृत्तिप्रतिबन्धापत्तेः । (८१) ननु- तर्हि श्रुतिप्रामाण्यबलादेव तत्सिद्धो जीवभेदः, पूर्वमपि केषांचिन्मोक्षश्चाभ्युपेयताम् । (८२) श्रूयते हि- 'तद्यो यो देवानां प्रत्यबुध्यत स एव तदभवत्तथर्षीणां तथा मनुष्याणाम्' (बृ. उ. १।४।१०) (८३) 'अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः' (श्वे. उ. ४।५) (८४) 'नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानाम्' (कठ. ५।१३) इत्यादि । (८५) स्मर्यते च- 'बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमाश्रिताः' (भ. गी. ४।१०) (८६) 'इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः' (भ. गी. १४।२) इत्यादि- (८७) इति

असें संसारोपलम्भान्यथानुपपत्तीवरून ठरतें. (७८) प्रतिवादी-- वास्तविक शुक, वामदेव इत्यादिक तत्त्ववेत्ते होते, ते मुक्त झाले आहेत असें 'शुको मुक्तः' 'वामदेवो मुक्तः' इत्यादि श्रुति, पुराणें यांवरून सिद्ध आहे. असें असतां "जरी शुकवामदेवादिक तत्त्ववेत्ते म्हणून श्रुत्यादिसिद्ध असले तरी त्यांना तत्त्वज्ञान झालें नव्हतें, त्यांना मोक्ष मिळाला नाही, पण आतां मला मात्र तत्त्वज्ञान होणार आणि मोक्ष प्राप्त होणार" अशी श्रद्धा म्ह० विश्वास कोण बाळगील ? अर्थात् कोणीच नाही. त्यामुळें मोक्षामधें कोणीच प्रवृत्त होणार नाही. (७९) वादी-- तसें शास्त्रावरूनच सिद्ध होत आहे. त्याविषयीं शास्त्रप्रामाण्य दृढ आहे, पक्कें आहे हें लक्षांत घ्या. (८०) उलट तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें श्रुत्यादिकांवरून खरोखरीच शुकवामदेवादिक मुक्त झाले होते असें धरलें तर आजच्या साधकाला असें वाटेल कीं-- 'ते शुकादिक महानुभाव होते. त्यांचें केवढें तप ! महायोगी ते. त्यांना मोक्ष मिळाला हें ठीकच आहे. परंतु माझ्या सारख्या पामराला मोक्ष मिळेल कीं नाही कोणास ठाऊक ?'. आणि असला हा संशय पिशाचासारखा साधकाच्या मानगुटीं बसेल. त्यामुळें तत्त्वज्ञानाकडील प्रवृत्तीचा प्रतिबन्ध होईल. तात्पर्य, तुमचें म्हणणें चूक आहे.

(८१) प्रतिवादी-- ठीक आहे. श्रुत्यादिकांचें प्रामाण्य तुम्हांला मान्य आहे तर मग श्रुत्यादिकांवरून सिद्ध असें जीवनानात्व आणि पूर्वीं देखील कांही साधकांना मोक्ष मिळाला होता असें श्रुत्यादिकांच्या प्रामाण्याच्या बळानेंच तुम्हांलाहि मानायला पाहिजे.

(८२) 'तद्यो यो देवानां प्रत्यबुध्यत स एव तदभवत्' देवांपैकीं ज्यानें ज्यानें ब्रह्माला जाणलें तो तो देव ब्रह्मरूप झाला. 'तथर्षीणाम्' तसेंच ऋषींमधेंहि. 'तथा मनुष्याणाम्' मनुष्यांमधेंहि तसेंच म्ह० ज्या मनुष्याला ब्रह्म कळलें तो ब्रह्मच झाला. (८३) 'अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते' विषयसेवनानें तृप्ति मानणारा कोणी जीव त्या मायेच्या पाठीस लागतो म्ह० मायेनें मोहित होतो. 'जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः' पण कोणी एखादा जीव जिचा उपभोग पूर्वी घेतला आहे अशा ह्या मायेला सोडून देतो म्ह० मायापाशामधें सांपडत नाही. (८४) 'नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानाम्' नित्य असलेल्या बहुतांमधें जो खरा नित्य आहे आणि जो बहुतचेतनांच्या मधें प्रेरक चेतन आत्मा आहे त्याला जाणलें असतां शांति प्राप्त होते. अशा अनेक श्रुति आहेत. (८५) 'बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः' ज्ञानरूप तपानें पवित्र झालेले कितीतरी मानव मद्रूपाला प्राप्त झाले आहेत. (८६) 'इदं ज्ञानमुपाश्रित्य' या गुणातीत करणाऱ्या ज्ञानाच्या साधनाचा आश्रय करून 'मम साधर्म्यमागताः' कितीतरी लोक माझ्या स्वरूपाला प्राप्त झाले आहेत. तात्पर्य असें कीं, या श्रुतिस्मृतींवरून जीवनानात्व आणि पूर्वीं अनेकांना तत्त्वज्ञानानें मोक्ष प्राप्त झाला आहे असें ठरतें. म्हणून 'जीव एकच आहे, आजपर्यंत कोणी मुक्त झाला नाही' हें विधान चुकीचें आहे. (८७) वादी— तें विधान चुकीचें नाही. उक्त श्रुतिस्मृतिवाक्यें सर्व लोकांना अनुभूत असलेल्या भ्रमसिद्ध भेदाचा अनुवाद करीत आहेत. म्हणून तीं वाक्यें जीवभेदपर नाहीत. त्या वाक्यांचें तात्पर्य जीवभेदावर नाही. तीं वाक्यें भ्रम-

चेत्, न, उक्तवाक्यानां सार्वलौकिकभ्रमसिद्धभेदानुवादकत्वेन तत्परत्वाभावात्, (८८) जीवैक्यबोधकवाक्यानां च मानान्तराप्राप्तस्वार्थपरत्वात्, (८९) स्वप्नन्यायेन भेदस्य कल्पितत्वोपपत्तेश्च । (९०) ज्ञानस्तुतिपराणि वाक्यानि नाऽऽत्मभेदं प्रमातुं शक्नुवन्ति, तात्पर्यवद्वाक्याविरोधेनातात्पर्यवद्वाक्यानां गुणवादत्वोपपत्तेः । (९१) 'अतीतानागताश्चैव यावन्तः सहिताः क्षणाः । ततोऽप्यनन्तगुणिता जीवानां राशयः पृथक् ॥' इत्यादिस्मृतिरपि जीवोपाधिभेदानुवादकतया व्याख्येया । (९२) तस्मादविद्योपाधिको जीव एक एवेति सिद्धम् ।

इति एकजीववादः ।

प्र. ४४– अविद्यावादे आविद्यालक्षणम्

(१) अथ– केयमविद्या ? न तावदनादिभावरूपत्वे सति ज्ञाननिवर्त्या सेति, सादिशुक्त्या-

---

सिद्ध जीवभेदाचा अनुवाद करून ज्ञानाचें विधान करीत आहेत. म्हणून त्यांचें तात्पर्य ज्ञानावर आहे. अनुवाद्यगत संख्या अविवक्षित असते. (८८) उलट 'यदा जीवः प्रबुध्यते' इत्यादिक जीवैक्य सांगणारीं वाक्यें प्रमाणान्तरानें म्ह० स्वान्यप्रमाणानें अज्ञात असा जो स्वार्थ म्ह० त्या वाक्याचा यथाश्रुत वाक्यार्थ तत्पर आहेत. 'यदा जीवः प्रबुध्यते' इत्यादि वाक्यांचें तात्पर्य जीवाच्या एकत्वावर आहे. कारण, जीवाचें एकत्व इतर कोणत्याहि प्रमाणानें प्राप्त नाही. वाक्याचें तात्पर्य अप्राप्त अर्थावर असतें. अप्राप्ताचें विधान करावयाचें असतें. प्राप्ताचा अनुवाद आणि अप्राप्ताचें विधान. बहुत्व प्राप्त आहे, एकत्व अप्राप्त आहे. (८९) शिवाय, स्वप्नन्यायानें जीवभेद कल्पित आहे असें म्हणतां येईल ! स्वप्नामधील जीवभेद कल्पित असतो. जागृतीमधील भेदहि कल्पित असला पाहिजे. (९०) वास्तविक 'तद्यो यो देवानाम्' 'बहवो ज्ञानतपसा' इत्यादि श्रुतिस्मृतिवाक्यें ज्ञानाची स्तुति करतात. तीं वाक्यें ज्ञानस्तुतिपर आहेत. म्हणून तीं आत्मभेदविषयक 'जीवा बहवः' इत्याकारक प्रमाज्ञान उत्पन्न करूं शकणार नाहीत आणि अर्थातच पूर्वी कोणाला तत्त्वज्ञान झालें होतें असेंहि त्यावरून सिद्ध होणार नाही. 'यदा जीवः प्रबुध्यते' इत्यादि वाक्यांचें तात्पर्य जीवैकत्वावर आहे आणि 'तद्यो यो देवानाम्' इत्यादि वाक्यांचें तात्पर्य जीवबहुत्वावर नाही. आणि तात्पर्यविशिष्टवाक्याशीं विरोध येऊं न देतां तात्पर्यशून्यवाक्यांना गुणवादत्व किंवा अनुवादत्व मानणें उपपन्न असतें. (९१) 'अतीत आणि अनागत म्ह० भविष्य मिळून अनंत काळाचे जितके क्षण असतील त्यांच्या संख्येला अनंतानें गुणावें म्ह० अनंत क्षणांना अनंत क्षणांनीं गुणावें म्हणजे जी संख्या येईल तितक्या पृथक् पृथक् जीवराशी या जगांमधें आहेत. व्यक्तिशः जीव त्याहिपेक्षां जास्त आहेत.' इत्यादि स्मृति जीवभेद सांगतात असें वर वर वाटतें. पण त्या स्मृति देखील जीवांची उपाधिभूत जीं भिन्न भिन्न अन्तःकरणें त्यांचा अनुवाद करीत आहेत असें समजावें. त्या स्मृतींचें व्याख्यान उपाधिभेदानुवादकत्वानें करावें.

(९२) हा सर्व विचार लक्षांत घेतल्यास अविद्योपाधिक असा एकच जीव आहे असें सिद्ध होतें. ज्याला अविद्या हा उपाधि आहे असा जीव एकच आहे. अन्तःकरणोपाधिक जीव अनन्त आहेत. परंतु ते जीव अविद्योपाधिकजीवानें कल्पित आहेत. एवंच मुख्य कल्पकजीव एकच. अशा रितीनें एकजीववाद सिद्ध होतो.

प्र. ४४

(१) प्रतिवादी–– अविद्योपाधिक जीव हा एक मुख्य जीव असें तुमचें म्हणणें. पण अविद्या हा काय पदार्थ आहे ? त्याचें लक्षण काय ? वादी–– 'अनादिभावरूपत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्वम्' असें अविद्येचें लक्षण. अनादि असून भावरूप असून ज्ञानानें जिची निवृत्ति होते ती अविद्या होय. घटज्ञानाची निवृत्ति उत्तर पटज्ञानानें होते आणि घटज्ञान भावरूप आहे म्हणून 'भावत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्वम्' इतकेंच लक्षण केल्यास घटज्ञानावर अतिव्याप्ति येते. तन्निरासार्थ 'अनादित्वे

द्यवच्छिन्नचैतन्यावरकाज्ञानेऽव्याप्तेः, तस्यानादित्वाभावात् । (२) अभावोपादानाज्ञाने च भावत्वाभावात्तत्राव्याप्तिः । (३) अभावस्य भावोपादानकत्वे असत्यस्यापि सत्योपादानकत्वं स्यात्, (४) अज्ञानानुपादानकत्वे तस्य ज्ञानान्निवृत्तिर्न स्यात्- इति, (५) अत्र ब्रूमः- रूप्योपादानाज्ञानमप्यनादिचैतन्याश्रितत्वादनाद्येव, उदीच्यं शुक्त्यादिकं तु तदवच्छेदकमिति न तत्राव्याप्तिः । (६) भावत्वं चात्राभावविलक्षणत्वमात्रं विवक्षितम्, अतः आरोपिताभावोपादानाज्ञानेऽप्यभावविलक्षणत्वस्वीकारान्नाव्याप्तिः । (७) न चे- सजातीयोपादानकत्वनियमः, अन्यथा असत्यस्यापि सत्य-

---

सति' हें विशेषण दिलें. घटज्ञान अनादि नसल्यानें अतिव्याप्ति नाही. 'अनादित्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्वम्' इतकेंच लक्षण केलें तर ज्ञानप्रागभावावर अतिव्याप्ति येईल. ज्ञानप्रागभाव अनादि असून ज्ञानरूप प्रतियोगीनें निवर्त्य आहे. तन्निवारणार्थ 'भावत्वे सति' हें विशेषण दिलें. प्रागभाव भाव नव्हे म्हणून अतिव्याप्ति नाही. 'अनादित्वे सति भावत्वम्' इतकेंच लक्षण केलें तर जीव, ईश्वर इत्यादिकांवर अतिव्याप्ति येईल. कारण, जीवादिक पदार्थ अनादि असून भावरूप आहेत. तन्निवारणार्थ 'ज्ञाननिवर्त्यत्वम्' हें विशेषण दिलें. जीवादि पदार्थ साक्षात् ज्ञाननिवर्त्य नाहीत म्हणून अतिव्याप्ति येत नाही. प्रतिवादी-- हें लक्षण अव्याप्त आहे. सादि शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यावरक अज्ञानावर अव्याप्ति येते. शुक्ति सादि म्ह० उत्पन्न होणारी आहे. सादि शुक्तीनें अवच्छिन्न म्ह० विशिष्ट जें चैतन्य तेंहि विशेषणावच्छेदानें सादि आहे. त्या विशिष्टचैतन्याचें आवरक जें अज्ञान तेंहि आवरणविषयभूत चैतन्य सादि असल्यानें सादिच असणार. परंतु तें अज्ञानहि लक्ष्य आहेच. त्याच्यावर अव्याप्ति येते. कारण, तें अज्ञान भावरूप असून ज्ञाननिवर्त्य आहे पण अनादि नाही. (२) सादि अभावाचें उपादानकारण जें अज्ञान त्याच्यावर लक्षणामधील 'भावत्वे सति' या पदामुळें अव्याप्ति येते. अभावरूप अज्ञानकार्याला भावत्व नाही म्हणून कारणरूप अज्ञानालाहि भावत्व मानतां येणार नाही. म्हणून अभावोपादान अज्ञानावर अव्याप्ति येते. (३) आतां जर अभावाचें उपादान भावरूपच मानलें तर ही अव्याप्ति येणार नाही. परंतु मग 'असत्याचें उपादान सत्य' असें मानावें लागेल. पण तें तर योग्य नाही. उपादान--उपादेयांमधें अश्वमहिषांइतकें अंतर खपणार नाही. (४) आतां जर अभावाचें उपादान अज्ञान मानावयाचेंच नसेल तर मग अभावाची निवृत्ति ब्रह्मज्ञानानें सुद्धां होणार नाही. अर्थात् द्वैतापत्ति येईल. (५) वादी-- या आक्षेपावर उत्तर देतों. शुक्तिरजताचें उपादानकारण जें अज्ञान तें अनादिचैतन्याच्या आश्रयानें राहतें. म्हणून तेंहि अनादिच आहे, सादि नाही. उदीच्य म्ह० अर्वाचीन म्ह० नंतर उत्पन्न होणारे शुक्ति, रज्जु इत्यादि पदार्थ त्या चैतन्याचे किंवा अज्ञानाचे अवच्छेदक असतील, पण चैतन्य किंवा अज्ञान सादि नाही. म्हणून शुक्ति सादि असली तरी शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यावरक अज्ञानावर अनादित्वपदामुळें अव्याप्ति येत नाही. (६) भावत्वपदामुळें अभावोपादान अज्ञानावर अव्याप्ति दिली तीहि येत नाही. कारण, लक्षणामधील भावशब्दानें अभावविलक्षण इतकाच अर्थ धरावयाचा आहे. म्हणून अव्याप्ति येत नाही. कारण, आरोपित अभावाचें उपादान जरी अज्ञानच असलें तरी तें अभावविलक्षण असेंच आम्हांला स्वीकारावयाचें आहे. म्हणून तें अज्ञान भावरूपच आहे. एवंच अव्याप्ति नाही. तत्त्वज्ञानानें होणारी सविलासाज्ञानाची निवृत्ति म्ह० अभाव पंचमप्रकाराचा अथवा अधिकरणब्रह्मरूप असल्यानें आणि त्या अभावाच्या काळीं अज्ञानच नसल्यामुळें तो अभाव अज्ञानोपादानक नाही आणि आरोपितहि नाही. बाकीं सर्व प्रातिभासिक आणि व्यावहारिक अभाव आरोपित असतात आणि त्यांचें उपादान अज्ञान असतें. पण तें अभावविलक्षणत्वरूपभावत्वविशिष्ट असल्यानें अव्याप्ति नाही. (७) प्रतिवादी— उपादेयाला सजातीयोपादानकत्वाचा नियम आहे म्ह० उपादेयकार्य आणि उपादानकारण यांच्यामधें सजातीयता पाहिजे. अन्यथा असत्याचें उपादान सत्य असतें असें मानावें लागेल. अर्थात् अभावाचें उपादान भावरूप

मुपादानं स्यादिति- वाच्यम् , (८) सर्वथा साजात्ये सर्वथा वैजात्ये वोपादानोपादेयभावादर्शनेन तथा साजात्यस्य वैजात्यस्य वा आपादयितुमशक्यत्वात् । (९) न हि कार्याकारकारणाकारतोऽप्यभेदे कार्यकारणभावः । (१०) सत्यस्य त्वसत्योपादानत्वे सत्यस्य निवृत्त्यसंभवेन तदुपादेयस्यासत्यस्यापि निवृत्तिर्न स्यात् , उपादाननिवृत्तिमन्तरेणोपादेयानिवृत्तेः । (११) अतो न सत्यमसत्यस्योपादानम् । (१२) सत्यस्यापरिणामित्वाच्च । (१३) विवर्ताधिष्ठानत्वं त्वभ्युपेयत एव । (१४) न च- ब्रह्माज्ञाने ब्रह्मणो वृत्त्यव्याप्यत्वपक्षेऽव्याप्तिः, तस्य ज्ञानानिवर्त्यत्वादिति- वाच्यम् , (१५) स्वरूपसदुपाधिमत्तद्विषयकज्ञाननिवर्त्यत्वस्य तन्मतेऽपि भावात् । (१६) उपपादितं चैतत् दृश्यत्वहेतूपपादने । (१७) अथ- औपाधिकभ्रमोपादानाज्ञाने ब्रह्मसाक्षात्कारानन्तरविद्यमानजीवन्मुक्ताज्ञाने च ज्ञाननिवर्त्यत्वाभावादव्याप्तिः , (१८) तयोर्ज्ञान-

---

अज्ञान नाही. (८) वादी— सर्वांशीं सजातीयता किंवा सर्वांशीं विजातीयता असेल तर उपादानोपादेयभावच दिसत नाही , म्हणून उपादानोपादेयांच्या सर्वथा साजात्याचें किंवा सर्वथा वैजात्याचें आपादन करणें म्ह० तशी आपत्ति देणें अशक्य आहे. (९) कार्यकारणांचा स्वरूपानें अभेद असेल किंवा कार्याकारानें म्ह० कार्यतावच्छेदकरूपानें आणि कारणाकारानें म्ह० कारणतावच्छेदकरूपानें देखील अभेद असेल तर कार्यकारणभाव असणेंच शक्य नाही. तात्पर्य, अभाव आणि अज्ञान यांच्यामधें भावाभावत्वानें विजातीयता असली तरी जडत्वादिकानें साजात्यहि आहेच , म्हणून त्यांचा उपादानोपादेयभाव जमतो. (१०) आतां सत्याला असत्याचें उपादानत्व मानलें तर सत्याची निवृत्ति संभवत नसल्यामुळें सत्याचें उपादेय जें असत्य त्याची पण निवृत्ति होणार नाही. उपादानाच्या निवृत्तीवांचून म्ह० नाशावांचून उपादेयाची निवृत्ति होत नसते. (११) म्हणून असत्याचें उपादान सत्य नव्हे. (१२) शिवाय , सत्यपदार्थ परिणामी नसतो. सत्यपदार्थाचा परिणाम म्ह० विकार होत नसतो. (१३) विवर्ताधिष्ठानत्व मात्र सत्याला मानावयाचेंच आहे. सत्य विकारी नसल्यानें असत्याचें उपादान सत्य नव्हे. एकूण अभावोपादान–अज्ञानावर अविद्यालक्षणाची अव्याप्ति येत नाही.

(१४) प्रतिवादी— 'ब्रह्माला वृत्तिव्याप्यत्व नसतें ' यापक्षीं ब्रह्मविषयक अज्ञानावर अविद्यालक्षणाची अव्याप्ति येते. कारण , ब्रह्मविषयक अज्ञान ज्ञाननिवर्त्य नसतें. समानविषयकज्ञानाज्ञानांमधें निवर्त्यनिवर्तकभाव असतो. ब्रह्माला वृत्तिव्याप्यत्व नसल्यानें ज्ञानाचा विषय ब्रह्म नव्हे. एवंच लक्षणामधील ज्ञाननिवर्त्य या पदामुळें ब्रह्माच्या अज्ञानावर अव्याप्ति येते. (१५) वादी-- ही अव्याप्ति येत नाही. ब्रह्माला वृत्तिव्याप्यत्वाभावपक्षीं देखील ब्रह्माज्ञानाला ज्ञाननिवर्त्यत्व असतें. स्वरूपसन् असा जो उपाधि म्ह० ज्याला उपाधिता स्वरूपसत्तेनें आहे , ज्ञातत्वानें नाही , असा जो उपाधि तद्विशिष्ट असें जें ब्रह्म तद्विषयक जें ज्ञान तादृशज्ञाननिवर्त्यत्व अज्ञानाला असतें. ब्रह्माला जरी वृत्तिव्याप्यता नसली तरी साक्षात्कारवृत्तीला स्वतः वृत्तिरूप जो स्वरूपसन् उपाधि त्याच्यामुळें ब्रह्मविषयकत्व येतें. आणि समानविषयकत्व आल्यामुळें ज्ञानाज्ञानांमधें निवर्त्यनिवर्तकभाव उपपन्न होतो. 'स्वरूपेण सन् स्वरूपसन्. स चासौ उपाधिश्च स्वरूपसदुपाधिः . सः अस्ति अस्य तत् स्वरूपसदुपाधिमत्. तादृशं च तत् तत् च ०उपाधिमत्तत् . तत् विषयो यस्य तादृशं यत् ज्ञानम् , तेन निवर्त्यम् ' असा समास. उपाधिमत् तत् . तत् म्ह० ब्रह्म. (१६) दृश्यत्वहेतूचें उपपादन करीत असतां या मुद्द्याचें उपपादन केलें आहे. एवंच ब्रह्माज्ञानावर अव्याप्ति नाही.

(१७) प्रतिवादी— प्रतिबिंबादिसोपाधिकभ्रमाचें उपादानकारण जें अज्ञान त्याच्यावर आणि ब्रह्मसाक्षात्कार झाल्यानंतर विद्यमान जें जीवन्मुक्तगत अज्ञान त्याच्यावर अविद्यालक्षणाची अव्याप्ति येते. तीं दोन्ही अज्ञानें ज्ञाननिवर्त्य नाहीत. (१८) तीं दोन्ही अज्ञानें जर ज्ञानानें निवृत्त होण्यास योग्य असतील तर सोपाधिकभ्रमस्थळीं उपाधिकालींच आणि जीवन्मुक्तिकालींच म्ह० साक्षात्कार होण्याबरोबर ज्ञानानें ज्ञानप्रागभावाची जशी निवृत्ति होत असते तशी त्या अज्ञानांची निवृत्ति मानावी लागेल. पण त्यावेळीं अज्ञाननिवृत्ति होत नसते.

निवर्त्यत्वे उपाधिकालजीवन्मुक्तिकालयोरेव ज्ञानप्रागभाववत्तन्निवृत्त्यापत्तिः— (१९) इति चेत्, न, उपाधिप्रारब्धकर्मणोः प्रतिबन्धकयोरभावविलम्बेन निवृत्तिविलम्बेऽपि तयोर्ज्ञाननिवर्त्यत्वानपायात् । (२०) न हि क्वचिदविलम्बेन जनकस्य क्वाचित् प्रतिबन्धेन विलम्बे जनकताऽपैति । (२१) न च तर्हि ज्ञातेऽपि तत्राज्ञात इति व्यवहारापत्तिः, तादृग्व्यवहारे आवरणशक्तिमदज्ञानस्य कारणत्वेन तदावरणशक्त्यभावादेव ईदृग्व्यवहारानापत्तेः । (२२) यथा चैतत्तथोपपादयिष्यते । (२३) न चाविद्याचैतन्यसंबन्धेऽतिव्याप्तिः, साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्वस्य विवक्षितत्वात्, तस्याप्यविद्यात्मकत्वाद्वा । (२४) न च विशेषणान्तरवैयर्थ्यम्, अनादिपदस्योत्तरज्ञाननिवर्त्ये पूर्वज्ञाने भावपदस्य ज्ञानप्रागभावे ज्ञानजन्यकार्यप्रागभावे चातिव्याप्तिवारकत्वेन सार्थकत्वात् । ज्ञानत्वेन साक्षात्त-

---

अज्ञाननिवृत्ति झाल्यास प्रतिबिंबभ्रम किंवा जीवन्मुक्ताला जीव–जगतांचा आभास होणार नाही. एवंच अव्याप्ति आली. (१९) वादी–– ही अव्याप्ति देखील येत नाही. प्रतिबिंबभ्रमाचें कारण जें अज्ञान त्याच्या निवृत्तीला उपाधि प्रतिबंधक असतो. म्हणून उपाधि आहे तोंपर्यंत अज्ञानाची निवृत्ति होण्याला विलंब लागतो. तसेंच जीवन्मुक्ताच्या अज्ञानाच्या निवृत्तीला प्रारब्धकर्माचा प्रतिबंध असतो. प्रारब्धकर्माला सुखदुःखादिभोग देण्याच्या कामामध्यें अज्ञानाची सहकारिता हवी असते. म्हणून प्रारब्धकर्म अज्ञानाची निवृत्ति होऊं देत नाही. अर्थात् प्रारब्ध आहे तोंपर्यंत अज्ञानाच्या निवृत्तीला विलंब लागतो. पण विलंब लागला तरी दोन्ही उदाहरणांमधील अज्ञानांचें ज्ञाननिवर्त्यत्व नाहीसें होत नाही. प्रतिबंध नाहीसा झाला म्हणजे ज्ञानानेंच त्यांची निवृत्ति होत असते. (२०) जें जनक क्वचित् अनेकवेळीं विलंब न लावतां कार्योत्पत्ति करीत असेल, पण त्याला एखादेवेळीं कांही प्रतिबंधामुळें कार्य करण्याला विलंब लागला तरी त्या जनकाची जनकता नाहीशी होत नाही. (२१) प्रतिवादी–– जर अज्ञाननिवृत्तीला विलंब लागत असेल तर वस्तूचें ज्ञान झालें असतांहि 'ही वस्तु अज्ञात आहे, ही वस्तु कळली नाही' असा व्यवहार व्हायला पाहिजे. कारण, ज्ञान झालें असलें तरी अद्यापि अज्ञान आहे. वादी–– तसल्या म्ह० 'अज्ञातः' असा व्यवहाराचें कारण आवरणशक्तियुक्त अज्ञान असतें. आवरकाज्ञानामुळें अज्ञातत्वव्यवहार होत असतो. परंतु सोपाधिकभ्रमस्थळीं किंवा जीवन्मुक्तीमधें ज्ञानकाळीं आवरणशक्ति नसतेच. म्हणून ईदृक् म्ह० 'अज्ञातः' असा व्यवहार प्रसक्त होत नाही. (२२) या मुद्द्याचें उपपादन पुढें करावयाचें आहे. एवंच सोपाधिकभ्रमोपादानाज्ञानावर किंवा जीवन्मुक्ताज्ञानावर अव्याप्ति येत नाही.

(२३) प्रतिवादी–– अविद्या आणि चैतन्य यांच्या संबंधावर अतिव्याप्ति येते. हा संबंध अनादि आहे, भावरूप आहे आणि ज्ञाननिवर्त्यहि आहे. पण तो अविद्यारूप नसल्यानें अलक्ष्य आहे. वादी–– ज्ञाननिवर्त्यत्व म्ह० साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्व असें विवक्षित आहे. आणि अविद्याचैतन्यसंबंध ज्ञाननिवर्त्य असला तरी साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्य नाही. ज्ञानानें अविद्येची निवृत्ति होते. आणि अविद्यारूप एक संबन्धी नाहीसा झाल्यामुळें अविद्याचैतन्यसंबन्धहि नाहीसा होतो. एवंच तो संबंध परंपरया ज्ञाननिवर्त्य आहे, साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्य नाही. म्हणून अतिव्याप्ति नाही. किंवा अविद्याचैतन्यसंबंध अविद्यात्मक आहे असें म्हटलें तरी चालेल. एवंच तो संबंध लक्ष्यच आहे, अलक्ष्य नव्हे. म्हणून अतिव्याप्ति नाही. अविद्या–चैतन्यांचा संबंध संयोगादिरूप नसून स्वरूपसंबंध आहे. अविद्येचें स्वरूपच अविद्येचा संबंध. अर्थात् तो संबंध अविद्यात्मकच आहे.

(२४) प्रतिवादी–– तर मग ज्ञाननिवर्त्यत्व किंवा साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्व इतकेंच लक्षण करावें. अनादित्व नी भावत्व हीं इतर विशेषणें व्यर्थ आहेत. वादी–– अनादित्व हें पद उत्तरकालीनज्ञानानें निवृत्त होणाऱ्या पूर्वज्ञानावर येणाऱ्या अतिव्याप्तीचें निवारण करतें. आणि भावत्व हें पद ज्ञानाच्या प्रागभावावर नी ज्ञानजन्य कार्याच्या प्रागभावावर येणाऱ्या अतिव्याप्तीचें निवारण करतें. म्हणून तीं दोन्ही विशेषणें सार्थक आहेत. पूर्वीचें घटज्ञान उत्तरकालीनपटज्ञानानें निवर्त्य आहे, आणि तें भावरूपहि आहे, पण अनादि

न्निवर्त्यत्वं तु भवति लक्षणान्तरम् । (२५) ननु- असंभवः, कल्पितत्वेन दोषजन्यधीमात्रशरीरस्याज्ञानस्य ज्ञाननिवर्त्यस्याभावविलक्षणस्य च रूप्यवदनादित्वायोगात्- (२६) इति चेत्, न ; कल्पितत्वमात्रं हि न दोषजन्यधीमात्रशरीरत्वे सादित्वे वा तन्त्रम्, (२७) किंतु प्रतिभासकल्पकसमानकालीनकल्पकवत्त्वम्, सादिकल्पकवत्त्वम्, विद्याऽनिवृत्त्यप्रयुक्तनिवृत्तिप्रतियोगित्वम्, प्रागभावप्रति-

---

नाही. ज्ञानप्रागभाव किंवा ज्ञानजन्य जें इच्छादि कार्य त्याचा प्रागभाव अनादि आहे आणि प्रतियोगिभूत ज्ञानानें अथवा प्रतियोगिजनकज्ञानानें निवर्त्यहि आहे. पण तो भाव नाही. म्हणून विशेषणांतरें सार्थक आहेत. आतां साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्वहि निराळें लक्षण होऊं शकेल. मात्र 'ज्ञानत्वेन साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्वम्' असें लक्षण धरावयाचें म्ह० निवर्तकतावच्छेदक ज्ञानत्व धरावयाचें म्ह० 'साक्षात्संबंधावच्छिन्नज्ञानत्वावच्छिन्ननिवर्तकतानिरूपितनिवर्त्यतावत्त्वम्' असें अविद्येचें निराळेंच लक्षण धरावयाचें. पूर्वज्ञाननिष्ठनिवर्त्यतानिरूपित जी उत्तरज्ञाननिवर्तकता तिचें अवच्छेदक ज्ञानत्व नसून आत्मविशेषगुणत्व आहे. म्हणून पूर्वज्ञानावर अतिव्याप्ति नाही. आणि प्रागभावनिष्ठनिवर्त्यतानिरूपितज्ञाननिष्ठनिवर्तकतेचें अवच्छेदक ज्ञानत्व नसून प्रतियोगित्व आहे. म्हणून उभयविध प्रागभावावर अतिव्याप्ति नाही. अविद्याचैतन्यसंबन्धनिष्ठनिवर्त्यतानिरूपितज्ञाननिष्ठनिवर्तकता ज्ञानत्वावच्छिन्न असली तरी परंपरासंबन्धावच्छिन्न आहे, साक्षात्संबन्धावच्छिन्न नाही. म्हणून त्या संबंधावर अतिव्याप्ति नाही.

(२५) प्रतिवादी— 'अज्ञानं दोषजन्यधीमात्रशरीरं सादि वा, कल्पितत्वात्, शुक्तिरूप्यवत्' 'अज्ञानं सादि, ज्ञाननिवर्त्यत्वे सति अभावविलक्षणत्वात्, शुक्तिरूप्यवत्' या दोन अनुमानांनीं अज्ञानाचें सादित्व सिद्ध होत असल्यामुळें अनादित्वघटित अज्ञानलक्षणावर असंभव हा दोष येतो. पहिल्या अनुमानांतील पहिलें साध्य जन्यत्वघटित असल्यामुळें त्याचें सादित्वामधें पर्यवसान होतें. दोषजन्यधी म्ह० दोषजन्यज्ञान इतकेंच ज्याचें शरीर म्ह० स्वरूप आहे. शुक्तिरूप्य कल्पित असतें आणि ज्ञाननिवर्त्य असून अभावविलक्षणहि असतें, कारण, तें भावरूप असतें. अज्ञानहि तसेंच आहे. म्हणून तेंहि शुक्तिरूप्याप्रमाणें सादि असलें पाहिजे, अनादि नव्हे. त्यामुळें लक्ष्य असलेल्या अज्ञानावर अविद्यालक्षण बसत नाही म्हणून असंभव आला. "'अलक्ष्यावृत्तित्वे सति लक्ष्यावृत्तित्वं असंभवः' इति प्राञ्चः, 'लक्ष्यमात्रावर्तनं असंभवः' इति नव्याः".

(२६) वादी— पहिल्या अनुमानांतील कल्पितत्व हा हेतु अप्रयोजक असल्यामुळें पहिल्या अनुमानानें असंभव येत नाही. कल्पित अज्ञानावरहि लक्षण बसतें. अज्ञान हें दोषजन्यधीमात्रशरीर म्ह० दोषजन्यज्ञानरूप आणि सादि पण नाही. दोषजन्यज्ञानरूपत्वाचें किंवा सादित्वाचें तंत्र म्ह० प्रयोजक नुसतें कल्पितत्व नाही.

(२७) किंतु प्रतिभासकल्पकसमानकालीनकल्पकवत्त्व हें दोषजन्यज्ञानत्वाचें किंवा सादित्वाचें प्रयोजक आहे. प्रतिभासकल्पक म्ह० स्वविषयकवृत्तिज्ञानकल्पक, तत्समानकालीन कल्पक म्ह० स्वची कल्पना करणारा. ज्याचा कल्पक स्वप्रतिभासकल्पकसमानकालीन असतो म्ह० स्वचा द्रष्टा जेव्हां स्वचें ज्ञान असतें तेव्हांच असतो. जें प्रतिभासकल्पकसमानकालीनकल्पकवान् असतें म्ह० स्वविषयकजन्यधीकालत्वव्याप्यद्रष्टृक असतें तें दोषजन्यधीमात्रशरीर असतें किंवा सादि असतें. अज्ञान तसें नाही. कारण, प्रलयादिकांमधें अविद्याविषयक अविद्यावृत्ति मानलेली नसल्यामुळें प्रलयादिकांमधें अविद्योपहितचैतन्यरूप अविद्याद्रष्टा असला तरी अविद्यावृत्तिरूप अविद्याविषयकजन्यधी नसते. किंवा सादिकल्पकवत्त्व हें प्रयोजक मानावें. ज्याची कल्पना करणारा सादि असतो तें दोषजन्यधीमात्रशरीर किंवा सादि असतें. शुक्तिरजतादिकाला हें जमतें. कारण, शुक्तिरजतादिकाचा कल्पक अधिष्ठानसामान्यज्ञानवान् हा विशेषणभूत ज्ञानाच्या सादित्वामुळें सादि असतो. परंतु अविद्येचें कल्पक अविद्योपहितचैतन्य असतें आणि तें अनादि आहे. म्हणून हें प्रयोजक अविद्येवर येत नाही. किंवा विद्याऽनिवृत्त्यप्रयुक्तनिवृत्तिप्रतियोगित्व हें प्रयोजक मानावें. 'न निवृत्तिः अनिवृत्तिः, संबन्ध इत्यर्थः. विद्याया: अनिवृत्तिः विद्याऽनिवृत्तिः. न प्रयुक्ता अप्रयुक्ता. विद्याऽनिवृत्त्या अप्रयुक्ता चासौ निवृत्तिश्च, तस्याः प्रतियोगित्वम्' असा समास. ज्याची निवृत्ति विद्यासंबंधानें म्ह० अधिष्ठानसाक्षात्कारसंबन्धानें प्रयुक्त नसते तें दोष-

योगित्वं वा तन्त्रम्। (२८) न च तत् प्रकृतेऽस्ति। (२९) ज्ञाननिवर्त्यत्वसमानाधिकरणाभाव-विलक्षणत्वेनाविद्यायाः सादित्वसाधने 'अजामेकाम्' 'अनादिमायया' इत्यादिशास्त्रविरोधः, (३०) अनादित्वसाधकेन ज्ञाननिवर्त्यत्वे सति भावविलक्षणत्वेन सत्प्रतिपक्षश्च, (३१) भावत्वस्योपाधित्वं च। (३२) न च- अभावविलक्षणाविद्यादौ भावविलक्षणत्वमसंभवि, परस्परविरोधादिति- वाच्यम्, (३३) भावत्वाभावत्वयोर्बाधकसत्त्वेन तृतीयप्रकारत्वसिद्धौ परस्परविरहव्यापकत्वरूपविरोधा-सिद्धेः। (३४) परस्परविरहव्याप्यत्वरूपस्तु विरोधो नैकविरहेणापरमाक्षिपति। न हि गोत्वविरहो-

---

जन्यधीमात्रस्वरूप किंवा सादि असतें. शुक्तिरजता-दिकांची निवृत्ति अधिष्ठानसाक्षात्कारसंबन्धानें प्रयुक्त नसते तर उपादानभूत अज्ञानाची निवृत्ति तत्प्रयुक्त असते. आणि शुक्तिरजतादिकांची निवृत्ति उपादान-भूताज्ञाननिवृत्तिप्रयुक्त असते. म्हणून शुक्तिरजतादिक विद्याऽनिवृत्त्यप्रयुक्तनिवृत्तिप्रतियोगि आहे, म्हणून तें दोषजन्यधीमात्रस्वरूप असून सादि आहे. परंतु अज्ञान, जीव, ईश, जीवेशभेद, अविद्याचित्संबंध या पदा-र्थांची निवृत्ति विद्याऽनिवृत्ति-अप्रयुक्त नाही, तर विद्याऽनिवृत्तिप्रयुक्तच आहे म्ह० यांची निवृत्ति ब्रह्म-विद्येनें होते. म्हणून हे पदार्थ दोषजन्यधीमात्रशरीर आणि सादि असे नाहीत. आतां जर जीवेशादिपदार्थ विद्यासंबन्ध- अप्रयुक्तनिवृत्तिप्रतियोगी मानावयाचे म्ह० त्या पदार्थांची निवृत्ति ब्रह्मविद्याप्रयुक्त नाही, अज्ञान-निवृत्तिप्रयुक्तच आहे असा पक्ष धरला तर प्रागभाव-प्रतियोगित्व हें दोषजन्यधीमात्रशरीरत्वाचें आणि सादित्वाचें प्रयोजक मानावें. शुक्तिरजत प्रागभाव-प्रतियोगि आहे, अज्ञानादिक प्रागभावप्रगियोगी नाहीत. (२८) पण चोहोंपैकीं कोणतेंहि प्रयोजक अज्ञानाच्या ठिकाणीं लागू पडत नाही. म्हणून असंभव नाही. (२९) वादी-- आतां सादित्वसाधक दुसऱ्या अनुमानाचा विचार करावयाचा. ज्ञाननिवर्त्यत्वसमाना-धिकरणाभावविलक्षणत्व या हेतूनें अविद्येचें सादित्व सिद्ध करूं पहाल तर 'अजामेकाम्', 'अनादिमायया' इत्यादिशास्त्राशीं विरोध आहे म्ह० या श्रुतीनें अनु-मानाचा बाध होतो. श्रुति सांगते कीं, माया अजा म्ह० जन्मरहित आहे. माया अनादि आहे. अर्थात् सादित्वा-भावाचा निश्चय या श्रुतीनें होत आहे. म्हणून बाध होतो. (३०) सत्प्रतिपक्षहि येतो. 'अविद्या अनादिः, ज्ञाननिवर्त्यत्वे सति भावविलक्षणत्वात्, प्रागभाववत्'. ज्ञानप्रागभाव ज्ञाननिवर्त्य असून भावविलक्षण आहे आणि तो अनादि आहे. अविद्याहि तशी आहे. ज्ञाननिवर्त्यत्व-विशिष्टभावविलक्षणत्व हें अनादित्वाचें साधक आहे, म्हणून सत्प्रतिपक्ष. ज्ञाननिवर्त्यत्व हें विशेषण न दिल्यास ध्वंसावर व्यभिचार येईल. ध्वंस ज्ञाननिवर्त्य नसतो. भावविलक्षणत्व हें विशेषण न दिल्यास पूर्वज्ञान उत्तर-ज्ञाननिवर्त्य असल्यानें त्याच्यावर व्यभिचार येईल. पूर्वज्ञान भावविलक्षण नाही. (३१) भावत्व हा उपाधि असल्यानें सोपाधिकत्वहि येतें. जें सादि असतें तें भावरूप असतें अशी साध्यव्यापकता. पण जें ज्ञाननिवर्त्य असून अभावविलक्षण असतें तें सादि असतेंच असें नाही, जसा जीव, ईश. अशी साधनाव्यापकता. (३२) प्रतिवादी-- तुम्हीं दिलेल्या सत्प्रतिपक्षामधील भाव-विलक्षणत्व हें हेतूमधील विशेष्यदल अविद्या-जीवादि-कांना संभवत नाही. कारण, अविद्यादिपदार्थ अभाव-विलक्षण आहेत. अभावविलक्षणत्व असल्यावर भाव-विलक्षणत्व कसें संभवेल? अभावविलक्षणत्व म्ह० भावत्व आणि भावविलक्षणत्व म्ह० अभावत्व यांचा परस्परविरोध आहे. (३३) वादी-- भावत्व--अभावत्वांमधील विरोध परस्परविरहव्यापकत्वरूप धरणार कीं परस्परविरहव्याप्यत्वरूप धरणार? विरह म्ह० अभाव. अविद्येला भावत्व मानण्याला आणि अभावत्व मानण्यालाहि बाधक आहे. अविद्येला भावत्व मानावें तर 'जो विनाशी भाव असतो तो सादि असतो, जसा घट' या नियमानें बाध येतो. आतां अभावत्व मानावें तर 'अभावाला उपादानत्व नसतें' या नियमानें बाध येतो. म्हणून भावत्वाभावत्वांहून निराळ्याच प्रकारची अविद्या आहे असें सिद्ध होतें. म्हणून परस्परविरहव्यापकत्वरूप विरोध सिद्ध होत नाही. अविद्या भावरूपहि नाही आणि अभावरूपहि नाही. तर भावविलक्षत्वे सति अभावविलक्षणत्व असा तिसराच प्रकार येथें आहे. (३४) आतां परस्पर-विरहव्याप्यत्वरूप विरोध भावत्वाभावत्वांमधें येत

ऽभ्वत्वमाक्षिपतीत्युक्तम् । (३५) न चाऽऽत्मवदनादेरभावविलक्षणस्यानिवर्त्यत्वम् , आत्मत्वस्यैवोपाधित्वात् । (३६) न चात्यन्ताभावान्योन्याभावयोः साध्याव्याप्तिः , अधिकरणातिरिक्तस्यानिवर्त्यस्यात्यन्ताभावादेरनभ्युपगमात् । (३७) न च तुच्छे साध्याव्याप्तिः , अभावविलक्षणत्वरूपसाधनावच्छिन्नसाध्यव्यापकत्वोपपत्तेः । (३८) किंच, सादित्वमनादित्वं वा न निवर्त्यत्वानिवर्त्यत्वयोः प्रयोजकम् , ध्वंसप्रागभावयोस्तदभावात् । (३९) नापि भावत्वविशेषितं तत् तथा, अभावे तदसत्त्वेन भिन्नभिन्नप्रयोजककल्पनापत्तेः, (४०) भावनिवृत्त्यनिवृत्त्योरेव तयोः प्रयोजकत्वे च

असला तरी तो एकाच्या अभावानें अपराचा आक्षेप करीत नाही. गोत्वाचा विरह म्ह० गोत्वाभाव अश्वत्वाचा आक्षेप करीत नाही. महिषाचे ठिकाणीं गोत्वाभाव आहे पण महिष अश्व नव्हे. याप्रमाणें भावत्वाभाव अभावत्वाचा आक्षेप, किंवा अभावत्वाभाव भावत्वाचा आक्षेप करीत नाही. कारण , भावाभावांहून तिसरी तऱ्हा असते. हें सर्व पूर्वीं सांगितलेंच आहे.

(३५) प्रतिवादी-- अनादि अविद्या अनिवर्त्य असली पाहिजे म्ह० अनादीचा ध्वंस होणें अशक्य आहे. कारण, ती अभावविलक्षण म्ह० असद्विलक्षण आहे. आत्मवत्. आत्मा अनादि असून असद्विलक्षण असतो आणि अनिवर्त्य म्ह० अविनाशी असतो. 'अविद्या अनिवर्त्या, अनादित्वे सति असद्विलक्षणत्वात्, आत्मवत्' असें अनुमान. 'अभाव असत् असतात' या मतीं प्रागभावावर, 'अभाव असत् नसतात" या मतीं शशशृंगादि तुच्छावर येणाऱ्या व्यभिचाराचें निवारण करण्याकरितां विशेष्यदल, आणि घटादिकावर व्यभिचार न यावा म्हणून हेतूमधील विशेषणदल आहे. वादी-- या अनुमानाला आत्मत्व हा उपाधि आहे. आत्मा अनिवर्त्य आहे, इतर सर्व निवर्त्य आहे. जें अनिवर्त्यत्वविशिष्ट तें आत्मत्वविशिष्ट असतें, जसा आत्मा. अशी साध्यव्यापकता. जें अनादि असून असद्विलक्षण असतें तें आत्मत्वविशिष्ट असतेंच असें नाही. आत्मा तसा असला तरी अविद्या तशी नाही. अशी साधनाव्यापकता. (३६) प्रतिवादी-- आत्मत्व हा उपाधि होऊं शकत नाही. अत्यन्ताभाव आणि अन्योन्याभाव हे अनिवर्त्य आहेत, पण आत्मत्ववान् नाहीत. म्हणून साध्यव्याप्ति आत्मत्वावर येत नाही, म्ह० आत्मत्वाला साध्यव्यापकता नाही. म्हणून त्याला उपाधित्व नाही. वादी-- अत्यन्ताभाव किंवा अन्योन्याभाव अधिकरणाहून निराळा आणि अनिवर्त्य असा आम्ही मानीत नाही. अर्थात् ते व्यभिचारनिरूपक अधिकरणच नाहीत. साध्यव्याप्ति येते. (३७) प्रतिवादी-- तुच्छावर साध्यव्याप्ति येत नाही. तुच्छ निवर्त्य नाही पण त्याला आत्मत्वहि नाही. वादी-- शुद्धसाध्यव्यापकता नसली तरी साधनावच्छिन्नसाध्यव्यापकता येते. अभावविलक्षणत्व म्ह० असद्विलक्षणत्व या साधनानें म्ह० साधनामधील विशेष्यदलानें अवच्छिन्न म्ह० असद्विलक्षणत्वविशिष्ट-अनिवर्त्यत्वरूप जें साध्य तद्व्यापकता आत्मत्वाला येते. तुच्छावर व्यभिचार येत नाही. कारण, तें असद्विलक्षण नाही. तुच्छावर अनिवर्त्यत्व असलें तरी असद्विलक्षणत्वविशिष्ट अनिवर्त्यत्व नाही. म्हणून साध्यव्यापकता आत्मत्वउपाधीला जमते. (३८) किंच, निवर्त्यत्वाचें प्रयोजक सादित्व नाही. कारण, प्रागभाव निवर्त्य असला तरी त्याला सादित्व नसतें. अनिवर्त्यत्वाचें प्रयोजक अनादित्व नाही. कारण, ध्वंस अनिवर्त्य असला तरी त्याला अनादित्व नसतें. (३९) शंका-- भावत्वविशिष्ट असें सादित्व किंवा अनादित्व निवर्त्यत्व-अनिवर्त्यत्वांचें प्रयोजक मानलें तर? वादी-- मानतां आलें तर मानावें, पण मानतां येत नाही. कारण, ध्वंस, प्रागभाव अशा अभावावर भावत्वविशिष्ट असें सादित्व, अनादित्व नसतें. त्यामुळें भावपदार्थांच्या निवर्त्यत्व-अनिवर्त्यत्वांचें आणि अभावांच्या निवर्त्यत्व-अनिवर्त्यत्वांचें निरनिराळें कांहीतरी प्रयोजक तुम्हांला धरावें लागेल. तसें धरल्यास गौरवदोष येईल. (४०) प्रतिवादी-- सादित्व--अनादित्वांना जें क्रमानें निवर्त्यत्व-अनिवर्त्यत्वांचें प्रयोजकत्व मानावयाचें तें अभावाकडे लागू करावयाचेंच नाही. तें केवळ भावाकडेच लागू करावयाचें म्ह० भावनिवृत्तीचें प्रयोजक सादित्व आणि भावाच्या अनिवृत्तीचें प्रयोजक अनादित्व असें मानावयाचें. भावरूप घटादिपदार्थ सादि आहे तर तो निवर्त्य आहे. आणि भावरूप आकाशादिपदार्थ अनादि आहे तर तो अनिवर्त्य आहे. आतां भावरूप अविद्या

भावविलक्षणाविद्यादौ ताभ्यां तयोरनापादनात् । (४१) तस्मान्नाशसामग्रीसंनिपातासंनिपातान्नेव निवर्त्यत्वानिवर्त्यत्वयोः प्रयोजकाविति मन्तव्यम् । (४२) तौ च फलबलकल्प्याविति न कोऽपि दोषः । (४३) अपि च यद्यविद्यादेरभावविलक्षणत्वसमानाधिकरणानादित्वेनाऽऽत्मवदनिवर्त्यत्वं साध्यते, तर्हि भावविलक्षणत्वेन प्रागभाववन्निवर्त्यत्वमेव किं न साध्यते ? (४४) न च ध्वंसात्यन्तान्योन्याभावेषु व्यभिचारः, अधिकरणातिरेके तेषामपि निवर्त्यत्वाभ्युपगमात् । (४५) न च– अज्ञानस्य यावत्स्वविषयधीरूपसाक्षिसत्त्वमनुवृत्तिनियमेन निवृत्त्ययोग इति– वाच्यम् , (४६) दुःखशुक्तिरूप्यादेः स्वभासके साक्षिणि सत्येव निवृत्त्यभ्युपगमेन साक्षिभास्यानां यावत्साक्षिसत्त्वमवस्थाननियमानभ्युपगमात् । (४७) किंच, केवलचिन्मात्रं न साक्षि, किंत्वविद्यावृत्त्युपहितम् , (४८) तथा चास्थिराविद्यावृत्त्युपहितस्य साक्षिणोऽप्यस्थिरत्वेन तत्सत्त्वपर्यन्तमवस्थानेऽप्यविद्यादेर्निवृत्तिरुपपद्यते ।

देखील अनादि आहे तर ती अनिवर्त्य असली पाहिजे. वादी–– पण अविद्याजीवादिपदार्थ जर भावविलक्षण आहेत तर त्यांच्यावर सादित्व–अनादित्वांच्या योगानें भावत्वोपाधिक निवर्त्यत्व–अनिवर्त्यत्वांचें आपादन कसें करतां येईल ? तसें आपादन करणें अशक्य आहे. (४१) म्हणून नाशाच्या सामग्रीचा संनिपात म्ह० संबंध निवर्त्यत्वाचा प्रयोजक आणि नाशसामग्रीचा असंनिपात म्ह० संबन्धाभाव अनिवर्त्यत्वाचा प्रयोजक असेंच मानावयास पाहिजे. नाशकारण असलें तर निवृत्ति होईल आणि नसलें तर होणार नाही. (४२) हे नाशसामग्रीचे संनिपात–असंनिपात फळावरून ठरवावयाचे आहेत. निवृत्ति झाली तर नाशसामग्रीसंबंध आहे असें ठरेल आणि निवृत्ति नाही झाली तर नाशसामग्रीसंबंध नाही असें ठरेल. असें मानलें असतां कोणताहि दोष येत नाही. (४३) किंच, आत्म्याच्या दृष्टान्तानें अविद्येचें अनिवर्त्यत्व अभावविलक्षणत्वसमानाधिकरण अशा अनादित्व या हेतूनें म्ह० असद्विलक्षणत्वे सति अनादित्व या हेतूनें जर सिद्ध करावयाचें असेल तर प्रागभावाच्या दृष्टान्तानें भावविलक्षणत्व म्ह० सद्विलक्षणत्व या हेतूनें अविद्येचें निवर्त्यत्वच कां सिद्ध करूं नये ? 'अविद्या अनिवर्त्या, असद्विलक्षणत्वे सति अनादित्वात् , आत्मवत्' असें अनुमान मांडतां येत असेल तर 'अविद्या निवर्त्या, भावविलक्षणत्वात्, प्रागभाववत्' असें प्रत्यनुमान मांडायला अडचण काय आहे ? (४४) प्रतिवादी–– ध्वंस, अत्यन्ताभाव आणि अन्योन्याभाव यांच्यावर व्यभिचार येणें ही अडचण आहे. ध्वंसादिक भावविलक्षण आहेत पण ते निवर्त्य नाहीत. वादी— ध्वंसादिक अधिकरणात्मक मानले तर अधिकरणानुसारानें ते निवर्त्य किंवा अनिवर्त्य असतील. परंतु त्या पक्षीं अधिकरण भावरूप असल्यामुळें भावविलक्षणत्व हा हेतूहि नसल्यामुळें व्यभिचार नाही. 'घटाभावे पटो नास्ति' असा अभावाधिकरणक अभाव घेतला तरी अधिकरणरूप जो घटाभाव तो त्याचें अधिकरण जो भाव तद्रूप असल्यामुळें पटाभावाच्या स्वरूपाचेंहि पर्यवसान भावरूपत्वामध्येंच होतें. आतां जर ते ध्वंसादिक अधिकरणाहून भिन्न असतात असा पक्ष धरला तर ध्वंस, अत्यन्ताभाव आणि अन्योन्याभाव यांनाहि निवर्त्यत्वच मानावयाचें आहे. (४५) प्रतिवादी–– 'अज्ञानाचा साक्षी असेपर्यंत अज्ञानाची अनुवृत्ति असते' असा नियम आहे. अज्ञानाचा साक्षी म्ह० अज्ञानविषयक ज्ञान होय. अर्थात् जोंपर्यंत अज्ञानविषयक ज्ञान म्हणजेच अज्ञानाचा साक्षी आहे तोंपर्यंत अज्ञान असणारच. म्हणून अज्ञानाची निवृत्ति जमत नाही. कारण, साक्षी नित्य आहे. 'स्वविषयकधीरूपसाक्षिसत्त्वं अभिव्याप्य इति यावत्स्वविषयधीरूपसाक्षिसत्त्वम्' असा अव्ययीभाव समास. (४६) वादी–– दुःख किंवा शुक्तिरजतादिक यांचा भासक साक्षी असतांनाच त्यांची निवृत्ति होत असते असा आमचा अभ्युपगमसिद्धान्त आहे. म्हणून आम्ही साक्षी आहे तोंपर्यंत साक्षिभास्यपदार्थांच्या अवस्थितीचा म्ह० अस्तित्वाचा नियम मानीत नाही. (४७) किंच, साक्षी म्ह० केवल चिन्मात्र नव्हे, तर अविद्यावृत्तीनें उपहित चैतन्य म्हणजे साक्षी. (४८) तथाच अविद्यावृत्ति अस्थिर असणार, अर्थात् अस्थिर–अविद्यावृत्तीनें उपहित साक्षी देखील अस्थिरच असणार.

(४९) न च वृत्त्यनुपधानदशायामविद्यादेः शुक्तिरूप्यवदसत्त्वापत्तिः, सादिपदार्थ एवैतादृङ्नियमात्, (५०) धारावाहिकाविद्यावृत्तिपरंपराया अतिसूक्ष्माया अभ्युपगमाच्चेति शिवम्। (५१) यद्वा भ्रमोपादानत्वमज्ञानलक्षणम्। (५२) इदं च लक्षणं विश्वभ्रमोपादानमायाधिष्ठानं ब्रह्मेति पक्षे, न तु ब्रह्ममात्रोपादानत्वपक्षे, ब्रह्मसहिताविद्योपादानत्वपक्षे वा, अतो ब्रह्मणि नातिव्याप्तिः। (५३) इतरत्र तु पक्षे परिणामित्वेनाचेतनत्वेन वा भ्रमोपादानं विशेषणीयामिति न दोषः, (५४) न वाऽभावारोपनिवर्तकप्रमानिवर्त्येऽव्याप्तिः, तस्यापि भ्रमोपादानत्वात्। (५५) ननु- भ्रमे भावविलक्षणाज्ञानोपादानकत्वं न घटते, भ्रमस्य भावविलक्षणत्वे उपादेयत्वायोगात्, (५६) भावत्वे च भावोपादानकत्वनियमात्- (५७) इति चेत्, न, अज्ञानस्य भ्रमस्य च भावविलक्षणत्वेऽप्युपादानोपादेयभावोपपत्तेः। (५८) न हि भावत्वमुपादानत्वे उपादेयत्वे वा प्रयोजकम्,

म्हणून 'साक्षिभास्य अशा दुःखशुक्तिरजतादिकांची साक्षी आहे तोंपर्यंत अवस्थिति असते' असा नियम मानला तरी अविद्येची निवृत्ति उपपन्न होतेच. (४९) प्रतिवादी— अविद्यावृत्तीनें जेव्हां चैतन्याचें उपधान केलेलें नसेल अशा स्थितीमध्यें शुक्तिरजतादिकांप्रमाणें अविद्याजीवादिकांना असत्त्व मानावें लागेल. वादी— 'साक्षिभास्यानां यावत्साक्षिसत्त्वं अवस्थानम्' हा नियम सादिपदार्थांकडेच मानावयाचा आहे, अविद्यादिक अनादिपदार्थांविषयीं तो नियम मानावयाचा नाही. म्हणून त्या नियमाला अनुसरून असत्त्व मानावें लागत नाही. (५०) शिवाय, धारावाहिक म्ह० सर्वदा उत्पन्न होत राहणाऱ्या अविद्यावृत्तींची अत्यन्त सूक्ष्म अशी परंपरा आम्ही मानतों. म्हणून वरील नियम मानला तरी अविद्यादिकांना असत्त्व प्रसक्त होत नाही. एवंच अज्ञानावर लक्षणसमन्वय होत असल्यानें असंभव नाही. तात्पर्य, अव्याप्ति, अतिव्याप्ति, असंभव असा कोणताच दोष येत नसल्यानें 'अनादित्वे सति भावत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्वं किंवा साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्वम्' हें अविद्येचें लक्षण शुद्ध आहे.

(५१) किंवा 'भ्रमोपादानत्वम्' असें अज्ञानाचें म्ह० अविद्येचें लक्षण समजावें. ब्रह्माज्ञान विश्वभ्रमाचें उपादान आहे. शुक्त्यज्ञान रजतभ्रमाचें उपादान आहे. म्हणून लक्षणसमन्वय होतो. (५२) परंतु हें लक्षण विश्वभ्रमाचें उपादानकारण जी माया तिचें अधिष्ठान ब्रह्म आहे म्ह० उपादान मायाच आहे असा पक्ष धरून समजावें, 'केवळ ब्रह्म उपादान आहे' यापक्षीं किंवा 'ब्रह्मसहित अविद्या उपादान आहे' यापक्षीं हें लक्षण धरावयाचें नाही. म्हणजे मग ब्रह्मावर अतिव्याप्ति येणार नाही. नाहीतर या दोन्ही पक्षीं ब्रह्महि भ्रमोपादान असल्यानें त्याच्यावर अतिव्याप्ति येईल. (५३) 'ब्रह्ममात्रं विश्वभ्रमोपादानम्' या पक्षीं किंवा 'ब्रह्मसहित-अविद्या विश्वभ्रमोपादानम्' या पक्षीं 'भ्रमोपादानत्वम्' या लक्षणामधील उपादानाला परिणामि किंवा अचेतन असें विशेषण द्यावें. म्हणजे ब्रह्मावर अतिव्याप्ति येणार नाही. (५४) किंवा अभावाच्या आरोपाची निवृत्ति करणाऱ्या प्रमेनें ज्याची निवृत्ति होते अशा अज्ञानविशेषावर अव्याप्ति पण येणार नाही. अज्ञान जरी अभावविलक्षण असलें तरी त्याला अभावाचें उपादानत्व संभवत असल्यानें अज्ञानालाहि अभावभ्रमोपादानत्व असतें म्हणून तें लक्ष्य आहे. पण भ्रमोपादानत्व असल्यानें अव्याप्ति नाही.

(५५) प्रतिवादी— भ्रमाला भावविलक्षण जें अज्ञान तदुपादानकत्व जमत नाही म्ह० अज्ञान भावविलक्षण असल्यानें भ्रमाचें उपादानत्व त्याला जमत नाही. अर्थात् भ्रम तसल्या अज्ञानाचा उपादेय असूं शकणार नाही. भावविलक्षणं अज्ञानं उपादानं यस्य असा बहुपदबहुव्रीहिसमास. भ्रम जर भावविलक्षण असेल तर त्याला मुळीं उपादेयत्वच अयुक्त आहे. (५६) आतां भ्रमाला भावत्व मानावयाचें असेल तर त्याचें उपादान भावरूपच मानलें पाहिजे. कारण, 'भावस्य भावोपादानकत्वम्' असा नियम आहे. (५७) वादी— अज्ञान आणि भ्रम दोन्ही भावविलक्षण असलीं तरी त्यांचा उपादानोपादेयभाव जमतो. (५८) कारण, उपादानत्वाचें किंवा उपादेयत्वाचें प्रयोजक भावत्व नाही. आत्म्यावर तसें दिसत नाही. आत्म्याच्या ठिकाणीं

आत्मनि तददर्शनात्; (५९) किंत्वन्वयिकारणत्वमुपादानत्वे तन्त्रम्, सादित्वमुपादेयत्वे; तदुभयं च न भावत्वनियतम्। (६०) अत उपादानोपादेयभावोऽपि न भावत्वनियतः। (६१) न चैवं ध्वंसस्याप्युपादेयत्वापत्तिः, इष्टापत्तेः। (६२) न च- एवं ज्ञानप्रागभावस्यैव भ्रमोपादानत्वमस्तु, किमभावविलक्षणाज्ञानोपादानकल्पनेनेति- वाच्यम्, (६३) प्रागभावस्य प्रतियोगिमात्रजनकत्वनियमेन भ्रमं प्रति जनकत्वस्याप्यसिद्धेः तद्विशेषरूपोपादानत्वस्यैव दूरनिरस्तत्वात्। (६४) अतः सद्विलक्षणयोरज्ञानभ्रमयोर्युक्त उपादानोपादेयभावः। (६५) भ्रमस्य च सद्विलक्षणत्वमुक्तम्, वक्ष्यते च। (६६) न च- एवमज्ञानानुविद्धतया भ्रमस्य प्रतीत्यापत्तिः मृदनुविद्धतया घटस्येवेति- वाच्यम्, (६७) 'यत् यदुपादानकम्, तत् तदनुविद्धतयैव प्रतीयते' इतिव्याप्त्यसिद्धेः। (६८) न हि घटोपादानकं रूपं घट इति प्रतीयते, प्रकृतिद्व्यणुकाद्यनुविद्धतया प्रतीतेः परैरप्यनभ्युपगमात्।

भावत्व आहे पण आत्म्याला कोणाचें उपादानत्वहि नाही किंवा कोणाचें उपादेयत्वहि नाही. (५९) तर त्याचें असें आहे कीं- उपादानत्वाचें प्रयोजक अन्वयिकारणत्व आहे आणि उपादेयत्वाचें तंत्र म्ह० प्रयोजक सादित्व आहे. जें कारण कार्यामध्यें अन्वित असतें, कार्यामध्यें ज्याची अनुवृत्ति असते तें उपादान होय. आणि जें सादि असतें, ज्याला जन्म असतो तें उपादेय असतें. आतां अन्वयिकारणत्व आणि सादित्व हीं दोन्ही भावत्वाशीं नियत नसतात म्ह० जें भावरूप असतें तें अन्वयिकारण असतें किंवा सादि असतें असा नियम नाही. उलट जें अन्वयिकारण असतें किंवा जें सादि असतें तें भावरूप असतें असाहि नियम नाही. (६०) म्हणून उपादानोपादेयभाव देखील भावत्वाशीं नियत नाही. 'यत्र उपादानोपादेयत्वं तत्र भावत्वम्' किंवा 'यत्र भावत्वं तत्र उपादानोपादेयत्वम्' असा नियम नाही. (६१) प्रतिवादी— जर उपादेयत्व भावत्वाशीं नियत म्ह० जखडलेलें नसेल म्ह० जर भावत्व हें उपादेयत्वाचें व्याप्य नसेल तर ध्वंसाला देखील उपादेयत्व मानावें लागेल. वादी-- तुम्हीं इष्टापत्तिच केली. आम्ही ध्वंसाला देखील उपादेयत्व मानतों. (६२) प्रतिवादी-- उपादानत्व जर भावत्वनियत नसेल म्ह० भावत्व जर उपादानत्वाचें व्याप्य नसेल तर भ्रमाचें उपादान ज्ञानप्रागभावच मानावें. अभावविलक्षण अशा अज्ञानाला भ्रमोपादानत्वाची कल्पना कशाला पाहिजे ? (६३) वादी— 'प्रागभाव प्रतियोगीचा मात्र जनक असतो' 'प्रागभावः प्रतियोगिमात्रजनकः' असा नियम आहे. ज्ञानप्रागभाव ज्ञानाचाच जनक असतो. म्हणून ज्ञानप्रागभावाला भ्रमाचें जनकत्वच मुळीं असिद्ध आहे. मग जनकत्वविशेषात्मक जें उपादानत्व तें तर दूर भिरकाऊन दिलें गेलें. (६४) म्हणून भावविलक्षण म्ह० सद्विलक्षण असलेल्या अज्ञान आणि भ्रम यांच्यामध्यें उपादानोपादेयभाव युक्त आहे. (६५) भ्रम सताहून विलक्षण असतो हें पूर्वी सांगितलेंच आहे आणि पुढेंहि सांगूं.

(६६) प्रतिवादी-- भ्रमाचें उपादान जर अज्ञान असेल तर भ्रमाची प्रतीति अज्ञानानें अनुस्यूत अशी यायला पाहिजे. मडक्याची प्रतीति मातीनें अनुविद्ध अशी असते. घटाच्या शरीरामध्यें माती असते. घटाचें शरीर मातीनें बनलेलें असतें. तसें भ्रमामध्यें अनुस्यूत असलेलें अज्ञान कळलें पाहिजे. पण तसें तर दिसत नाही. (६७) वादी-- भ्रमामध्यें अज्ञानाचा अनुवेध भासण्याचें कारण नाही. कारण, जें ज्याचें उपादेय असतें, यत् यदुपादानक असतें, तें तदनुविद्धतया प्रतीत होतें म्ह० उपादेयामध्यें उपादानाचा अनुवेध भासलाच पाहिजे अशी व्याप्ति म्ह० नियम नाही. 'यत् यदुपादानकं तत् तदनुवेधप्रतीतिविषयः' अशी व्याप्ति नाही. (६८) घटनिष्ठरूपाचें उपादान घट आहे, पण त्या रूपामध्यें घटाचा अनुवेध भासत नाही म्ह० रूपाची प्रतीति 'रूपं घटः' अशी नसते, 'रूपम्' अशीच असते. तुम्हीं किंवा नैयायिकदेखील घट हा प्रकृतिभूत म्ह० उपादानकारणीभूत जे द्व्यणुक, त्र्यणुक त्यांनीं अनुविद्ध असा प्रतीत होतो असें मानीत नाही. 'मृद् घटः' ही जशी प्रतीति येते तशी 'द्व्यणुकाः घटः' 'त्र्यणुकाः घटः' अशी प्रतीति नैयायिक मानीत

(६९) केनचिद्धर्मेण तदनुवेधस्तु प्रकृतेऽपीष्ट एव । (७०) न च यावन्ति ज्ञानानि तावन्त्यज्ञानानीति पक्षे भ्रमापूर्वकप्रमानिवर्त्येऽज्ञाने अव्याप्तिः, (७१) भ्रमोपादानतायोग्यत्वस्य विवक्षितत्वात्, सहकारिवैकल्यात् कार्यानुदयेऽपि योग्यतानपायात् । (७२) अथ योग्यतावच्छेदकरूपापरिचये कथं तद्ग्रहणम् ? प्रथमलक्षणस्यैव योग्यतावच्छेदकत्वात् । (७३) एकमेवाज्ञानमिति पक्षे तु तत्र भ्रमोपादानत्वमक्षतमेव । (७४) न चैवं शुक्तिज्ञानेनैवाज्ञाननाशे मोक्षापत्तिः, तस्यावस्थाविशेषनाशकत्वाङ्गीकारात् । (७५) व्युत्पादितं चैतदस्माभिः सिद्धान्तबिन्दौ । (७६) ज्ञानत्वेन रूपेण साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्वं वा तल्लक्षणमिति च प्रागुक्तमेव । (७७) तस्मान्नाविद्यालक्षणासंभव इति सर्वमवदातम् ।

इति अविद्यावादे अविद्यालक्षणम् ।

नाहीत. (६९) प्रतिवादी— 'शुक्लो घटः' असा शुक्लत्वानें म्ह० शुक्लरूपतादात्म्यानें घटाचा अनुवेध रूपामधें भासतोच. द्व्यणुक, त्र्यणुक द्रव्य असतें आणि 'द्रव्यं घटः' अशी द्रव्यत्वानें घटाची प्रतीति येते. 'द्व्यणुकं द्रव्यम्, घटो द्रव्यम्'. अर्थात् द्रव्यत्वरूपानें द्व्यणुकाचा घटामधें अनुवेध भासतो. तात्पर्य, कोणत्यातरी धर्मानें घट-द्व्यणुकादि उपादानाचा अनुवेध रूप-घटादि उपादेयामधें प्रतीत होतोच. वादी— तर मग कोणत्यातरी धर्मानें अनुवेध जर पुरत असेल तर प्रकृतभ्रमामधेंहि अज्ञानाचा अनुवेध असणें आम्हांलाहि इष्ट आहे. 'भ्रमः जडः' असा अज्ञानाचा जडत्वधर्म भ्रमामधेंहि भासतोच.

(७०) प्रतिवादी— 'जितकीं ज्ञानें असतात तितकींच अज्ञानें असतात', प्रत्येक ज्ञानापूर्वी एक एक अज्ञान असतें आणि त्या ज्ञानानें त्या अज्ञानाची निवृत्ति होते असा पक्ष धरल्यास ज्या प्रमेच्या पूर्वी भ्रम झालेला नसतो अशा प्रमेनें ज्या अज्ञानाची निवृत्ति होते त्या भ्रमापूर्वक प्रमानिवर्त्य अज्ञानावर 'भ्रमोपादानत्वम्' या अज्ञानलक्षणाची अव्याप्ति येते. कारण, तें अज्ञान भ्रमाचें उपादान नसतें. (७१) वादी— भ्रमोपादानत्व याचा अर्थ भ्रमोपादानयोग्यत्व असा विवक्षित आहे. सहकारिकारण नसल्यानें जरी कार्य उत्पन्न झालें नाही तरी भ्रमापूर्वकप्रमानिवर्त्य अज्ञानाची भ्रमोपादानयोग्यता नाहीशी होत नाही. (७२) प्रतिवादी— योग्यतेच्या अवच्छेदकधर्माचा परिचय म्ह० ज्ञान जर झालें नसेल तर योग्यता आहे हें कसें कळणार ? वादी— 'अनादिभावत्वे सति ज्ञाननिवर्त्यत्वम्, हें पहिलें लक्षणच भ्रमोपादानत्वयोग्यतावच्छेदक धर्म आहे असें समजावें. (७३) आतां जर 'अज्ञान एकच आहे' असा पक्ष धरला तर पूर्वोक्त भ्रमापूर्वकप्रमानिवर्त्य अज्ञानालाहि भ्रमोपादानत्व मानतां येतें. भ्रमोपादानत्वाची क्षति म्ह० हानि होत नाही. (७४) प्रतिवादी— एकाज्ञानपक्षीं शुक्तिज्ञानानेंच अज्ञाननाश होणार. अर्थात् शुक्तिज्ञानानेंच मोक्ष मिळाला पाहिजे. वादी— शुक्तीचें ज्ञान अवस्थाविशेषाचा म्ह० अवस्थाऽज्ञानाचा नाश करतें असा आमचा अभ्युपगम आहे. (७५) या मुद्द्याचें व्युत्पादन आम्हीं सिद्धान्तबिन्दूमधें केलेलें आहे. (७६) 'ज्ञानत्वरूपानें साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्व' असेंहि अविद्येचें लक्षण करतां येतें हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. नव्यमतामधें उत्तरज्ञानाला ज्ञानत्वरूपानेंच पूर्वज्ञाननिवर्तकत्व असल्यामुळें पूर्वज्ञानावर अतिव्याप्ति न यावी म्हणून साक्षात् हें ज्ञाननिवर्त्यत्वाला विशेषण दिलें आहे. साक्षाज्ज्ञाननिवर्त्यत्व म्ह० साक्षात्संबन्धानें ज्ञाननिवर्त्यत्व. साक्षात्-पदानें समानविषयकत्वसंबन्ध धरावयाचा आहे. उत्तरज्ञानाला पूर्वज्ञाननिवर्तकत्व स्वाव्यवहितपूर्वत्वसंबन्धानें असतें. त्यामुळें अतिव्याप्ति नाही. निवर्तकतावच्छेदक ज्ञानत्व न धरल्यास प्रतियोगित्वानें ज्ञाननिवर्त्य असलेल्या ज्ञानप्रागभावावर अतिव्याप्ति येईल. म्हणून ज्ञानत्व धरलें. एवंच 'समानविषयकत्वसंबन्धावच्छिन्नज्ञानत्वावच्छिन्ननिवर्तकतानिरूपितनिवर्त्यतावत्त्वम्' असें लक्षण समजावें. (७७) म्हणून अविद्यालक्षण संभवत नाही असें मुळींच नाही. एवंच सगळें निर्मळ झालें.

प्र. ४५– अविद्यावादे प्रत्यक्षप्रमाणोपपत्तिः

(१) तत्र चाज्ञाने 'अहमज्ञो मामन्यं च न जानामि' इति प्रत्यक्षम्, (२) 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इति विशेषतः प्रत्यक्षम्, (३) 'एतावन्तं कालं सुखमहमस्वाप्सम्, न किंचिद्वेदिषम्' इति परामर्शसिद्धं सौषुप्तप्रत्यक्षं च प्रमाणम्। (४) न च– अहमर्थस्याज्ञानानाश्रयत्वेन कथमयं प्रत्ययो भावरूपाज्ञानपक्षे उपपद्यते इति– वाच्यम्, (५) अज्ञानाश्रयीभूतचैतन्ये अन्तःकरणतादात्म्याध्यासेन एकाश्रयत्वसंबन्धेनोपपत्तेः। (६) अत एव– जडे आवरणकृत्याभावात् 'घटं न जानामि' इत्यादिप्रतीतेर्ज्ञानाभावविषयत्वे प्रकृतेऽपि तथाऽस्तु– इति निरस्तम्, (७) तत्तदवच्छिन्नचैतन्यस्यैवाज्ञानाश्रयत्वेन तत्रापि तद्व्यवहारोपपत्तेः। (८) न च– साक्षिवेद्ये सुखदुःखाज्ञानादौ प्रातिभासिके च भावरूपाज्ञानाभावेन तत्र 'न जानामि' इति प्रतीतिः कथमुपपद्यते इति– वाच्यम्, (९) स्वस्मिन्विद्यमाने साक्षिवेद्ये सुखादौ स्वभ्रमसिद्धे रूप्यादौ च 'न जानामि' इति व्यवहारा-

---

प्र. ४५

(१) वादी-- पूर्वप्रकरणामध्यें ज्याचें लक्षण सांगितलें त्या अज्ञानाविषयीं 'अहमज्ञः, मामन्यं च न जानामि' 'मी अज्ञ आहे, माझ्या स्वतःविषयीं किंवा इतराविषयीं मला ज्ञान नाही' असें सामान्यतः प्रत्यक्ष प्रमाण आहे. या प्रत्यक्षावरून अज्ञानाची सिद्धि होते. (२) 'त्वदुक्तं अर्थं न जानामि' 'तूं सांगितलेला अर्थ माझ्या लक्षांत येत नाही' असें विशेष प्रत्यक्षहि अज्ञानाविषयीं प्रमाण आहे. (३) आणि 'एतावन्तं कालं सुखं अहमस्वाप्सम्, न किंचिदवेदिषम्' 'इतका वेळ मी सुखानें झोंपलों होतों, मला कांही कळलें नाही' असा जागा झालेल्या माणसाला कांही न कळण्याचा म्ह० अज्ञानाचा जो परामर्श होत असतो त्यावरून सिद्ध होणारें जें सुषुप्तीच्या वेळचें प्रत्यक्ष तेंहि अज्ञानाविषयीं प्रमाण आहे. (४) प्रतिवादी-- अहमर्थ म्ह० 'अहम्'चा अर्थ जो अहंकार किंवा अहंकारविशिष्टचैतन्य तें कांही अज्ञानाचा आश्रय नाही. अज्ञानाचा आश्रय शुद्धचैतन्य असतें. तर मग 'अहमज्ञः' इत्यादि प्रत्यय भावरूप-अज्ञानपक्षीं कसा जमणार ? अहमर्थाश्रित नसलेलें अज्ञान अहमर्थाश्रितत्वानें भासणें शक्य नाही. (५) वादी— अज्ञानाचा आश्रय असलेल्या चैतन्याच्या ठिकाणीं अन्तःकरणाचा तादात्म्यानें अध्यास झालेला असल्यानें अन्तःकरणरूप अहमर्थ आणि अज्ञान यांचा एकाश्रयत्वरूप संबन्ध आहे. अहमर्थाचा आश्रय चैतन्यच आणि अज्ञानाचा आश्रयहि चैतन्यच. म्हणून एकाश्रयत्वसंबन्धानें अज्ञानाच्या अहमर्थाश्रितत्वाची उपपत्ति लागते.

(६) प्रतिवादी— जडाचे ठिकाणीं आवरणाचें कार्य कांहीच नसतें म्ह० मुळांतच जें जड त्याचें पुन्हां आवरण नसतें. अर्थात् 'घटं न जानामि' 'पटं न जानामि' इत्यादि घटपटाज्ञानप्रतीतींचा विषय भावरूप अज्ञान नसून ज्ञानाभावच मानला पाहिजे. मग प्रकृत 'अहमज्ञः' इत्यादि प्रतीतींचाहि विषय ज्ञानाभावच मानावा, भावरूप अज्ञान मानण्याचें कारण नाही. वादी-- अत एव इति निरस्तम्. (७) कारण, तत्तदवच्छिन्न म्ह० घटाद्यवच्छिन्न असें चैतन्यच अज्ञानाचा आश्रय असल्यानें अज्ञानाश्रयतावच्छेदक असलेल्या घटादिकाविषयीं देखील एकाश्रयत्वसंबन्धानें 'घटं न जानामि' इत्यादि व्यवहार उपपन्न होतो. अर्थात् 'अहमज्ञः' इत्यादिव्यवहाराचा विषय ज्ञानाभाव नाहीच नाही, भावरूप अज्ञानच आहे.

(८) प्रतिवादी-- सुख, दुःख, अज्ञान इत्यादि पदार्थ साक्षिवेद्य असतात. शुक्तिरजतादिक प्रातिभासिक पदार्थहि साक्षिवेद्यच असतात. म्हणून त्यांचे ठिकाणीं भावरूप अज्ञान नसतें. तर आतां 'सुखं– दुःखं– रजतं न जानामि' अशी प्रतीति भावरूपाज्ञानविषयक कशी उपपन्न होणार ? ती ज्ञानाभावविषयकच मानली पाहिजे ! (९) वादी-- स्वतःच्या ठिकाणीं असलेलें सुख, दुःख आणि स्वतःला झालेल्या भ्रमानें भासणारें शुक्तिरजतादिक हीं जर साक्षिवेद्य आहेत तर त्यांच्याविषयीं 'न जानामि' असा व्यवहार होणेंच

संभवात्, (१०) परसुखादौ 'न जानामि' इति व्यवहारस्य परोक्षज्ञाननिवर्त्येन प्रमातृगताज्ञानेनैवोपपत्तेः। (११) अत एव- परोक्षज्ञानेन प्रमातृगताज्ञाने नाशितेऽपि विषयगताज्ञानसत्त्वेन 'न जानामि' इतिव्यवहारापत्तिः- इति निरस्तम्, (१२) प्रमातृगताज्ञानकार्यस्य 'न जानामि' इति व्यवहारस्य विषयगताज्ञानेनाऽऽपादयितुमशक्यत्वात्। (१३) ननु- भावरूपाज्ञानविषयत्वेनाभिमतस्य 'अहमज्ञः' इति प्रत्ययस्य 'मयि ज्ञानं नास्ति' इति ज्ञानाभावविषयात् प्रत्ययात् (१४) 'अघटं भूतलम्' इति प्रत्ययस्य 'घटो नास्ति' इति प्रत्ययादिव (१५) विशेषणविशेष्यभावव्यत्यासं विना इच्छाद्वेषाभावज्ञानयोरिव विषयभेदाप्रतीतिः- (१६) इति चेत्, सत्यम्,

---

शक्य नाही. (१०) आतां परसुखादिकाविषयीं म्ह० अन्यजीवगतसुखादिकाविषयीं म्हणाल तर 'न जानामि' असा व्यवहार ज्याची निवृत्ति परोक्षज्ञानानें संभवते अशा प्रमातृगत अज्ञानामुळें म्ह० 'न जानामि' असें म्हणणाऱ्याच्या ठिकाणीं असलेल्या अज्ञानामुळेंच उपपन्न होतो म्ह० अन्यजीवगत-सुखादिविषयक 'न जानामि' या प्रतीतीचा विषय 'न जानामि' असें म्हणणाऱ्याच्याच ठिकाणीं असणारें भावरूप अज्ञान असतें. स्वगतसुखाचें ज्ञान स्वला असणारच, पण स्वभिन्नगतसुखाचें अज्ञानहि स्वला असतें. (११) प्रतिवादी— परोक्षज्ञानानें प्रमातृगत अज्ञानाचा नाश होईल. चैत्राला मैत्रगत-सुखाचें अज्ञान असतें. पण मैत्राच्या 'अहं सुखी' अशा वाक्यावरून चैत्राला मैत्रगतसुखाचें शाब्दज्ञान झालें. त्या परोक्षज्ञानानें मैत्रगतसुखविषयक चैत्रगत अज्ञानाचा नाश होईल. आणि म्हणून आतां 'न जानामि' असा व्यवहार होण्याचा संभव नाही. तथापि म्ह० प्रमातृगत अज्ञानाचा नाश झाला तरी विषयगत अज्ञान अद्यापि आहेच. म्हणून विषयगत-अज्ञानविषयक 'न जानामि' असा व्यवहार व्हायला पाहिजे. वादी— अत एव इति निरस्तम्. (१२) कारण, 'न जानामि' हा व्यवहार जर प्रमातृगत अज्ञानाचें कार्य आहे तर विषयगत अज्ञानामुळें म्ह० विषयगताज्ञानविषयकत्वानें त्याची आपत्ति आमच्यावर लादणें अशक्य आहे. प्रमातृगत अज्ञानामुळें 'न जानामि' असा व्यवहार होईल, पण विषयगत अज्ञानामुळें होणार नाही.

(१३) प्रतिवादी— 'अहं अज्ञः' आणि 'मयि ज्ञानं नास्ति' या दोन्ही प्रत्ययांचा विषय एकच दिसतो. त्यांच्या विषयभेदाची प्रतीति येत नाही. पण तुम्हांला 'अहं अज्ञः' या प्रत्ययाचा विषय भावरूप अज्ञान आहे, ज्ञानाभाव नव्हे असें अभिमत आहे. परंतु तें ठीक नाही. 'मयि ज्ञानं नास्ति' हा प्रत्यय भावरूपाज्ञानविषयक असणें शक्य नाही. तो ज्ञानाभावविषयकच आहे. अर्थात् 'अहं अज्ञः' हा प्रत्ययहि ज्ञानाभाव-विषयक असला पाहिजे. (१४) उदाहरणार्थ— 'अघटं भूतलम्' हा प्रत्यय 'भूतले घटो नास्ति' या प्रत्ययाहून भिन्नविषयक नसतो. दोन्ही प्रत्ययांचा विषय घटाभावच आहे. अघटत्व आणि घटनास्तित्व एकच. (१५) 'अघटं भूतलम्' आणि 'भूतले घटो नास्ति' या प्रत्ययांमधें जर कांही विषयभेद असेल तर तो विशेषणविशेष्यभावाचा व्यत्यास म्ह० उलटापालट आहे इतकेंच. 'अघटं भूतलम्' यामधें भूतल विशेष्य आहे, आणि 'भूतले घटो नास्ति' यामधें भूतल विशेषण आहे. आणि घटाभाव एकदां विशेषण आहे तर दुसऱ्या वेळीं तो विशेष्य आहे. 'अहं अज्ञः' यामधें अहमर्थ विशेष्य आहे आणि 'मयि ज्ञानं नास्ति' यामधें तो विशेषण आहे, आणि एकदां ज्ञानाभाव विशेषण आहे तर दुसऱ्या वेळीं तो विशेष्य आहे इतकाच विशेष. पण दोहींकडे घटाभावाप्रमाणें ज्ञानाभाव सारखाच आहे. 'घटं इच्छामि' हें इच्छाविषयक ज्ञान आणि 'चैत्रं न द्वेष्मि' हें द्वेषाभावविषयक ज्ञान यांच्यामधें विषय भिन्न आहेत. इच्छा निराळी आणि द्वेषाभाव निराळा, दोन्ही एक नव्हेत. परंतु 'अहं अज्ञः' आणि 'मयि ज्ञानं नास्ति' या प्रत्ययांचा मात्र विषय भिन्न भासत नाही. त्यांचा विषय एकच 'ज्ञानाभाव' असला पाहिजे. (१६) वादी— हं! 'अहमज्ञः' आणि 'मयि ज्ञानं नास्ति' या दोन्ही प्रत्ययांमधें विषयभेदाची प्रतीति नाही हें तुमचें म्हणणें खरें आहे. दोन्ही प्रत्ययांचा विषय एकच आहे.

धर्मिप्रतियोगिज्ञानाज्ञानाभ्यां ज्ञानसामान्याभावज्ञानस्य व्याहतत्वेन 'मयि ज्ञानं नास्ति' इत्यस्यापि भावरूपाज्ञानविषयत्वेन विषयभेदाप्रतीतेर्युक्तत्वात् । (१७) तथाहि– 'मयि ज्ञानं नास्ति' इति प्रतीतिः 'वायौ रूपं नास्ति' इति प्रतीतिवद्यावद्विशेषाभावान्यसामान्याभावविषया, (१८) सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकयावद्विशेषाभावविषया वा अभ्युपेया । (१९) तथा च तत्कारणीभूतधर्मिप्रतियोगिज्ञानाज्ञानाभ्यां कथं न व्याघातः ? (२०) यत्किंचिद्विशेषाभावस्य सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिता-

---

मात्र तो ज्ञानाभाव नसून भावरूप अज्ञानच आहे इतकेंच. अभावाचा धर्मी म्ह० अनुयोगी आणि प्रतियोगी यांचें ज्ञान असलें तरी ज्ञानसामान्याच्या अभावाचें ज्ञान व्याहत आहे म्ह० होणार नाही, आणि धर्मिप्रतियोगींचें ज्ञान नसलें तरी ज्ञानसामान्याभावाचें ज्ञान होणार नाही. ज्ञानसामान्याचा अभाव असावयाचा म्हणजे एकहि ज्ञान नसावयाचें. पण धर्मीचें किंवा प्रतियोगीचें जर ज्ञान असेल तर अर्थात् ज्ञानसामान्याचा अभाव नसणार. म्हणून ज्ञानसामान्याभावाचें ज्ञान होणें अशक्य. त्यामुळें व्याघात येतो. बरें, आतां धर्मिप्रतियोगींचें ज्ञान नसेलच तर अभावाचें ज्ञान होणेंच शक्य नाही. कारण, अभावज्ञान धर्मिप्रतियोगिज्ञानसापेक्ष असतें. म्हणून ज्ञानसामान्याभावाचें ज्ञान अशक्य आहे. त्यामुळें व्याघात येतोच. म्हणून 'अहं अज्ञः' किंवा 'मयि ज्ञानं नास्ति' या दोन्ही प्रत्ययांचा विषय विशेषज्ञानाभाव तर नाहीच, पण सामान्यज्ञानाभावहि नाही. म्हणून 'अहं अज्ञः' या प्रत्ययाप्रमाणें 'मयि ज्ञानं नास्ति' या प्रत्ययाचाहि विषय भावरूप अज्ञानच मानला पाहिजे. एवंच तुम्ही 'विषयभेदाची प्रतीति नाही' असें जें म्हटलें तें युक्तच आहे. (१७) म्हणजे असें कीं– 'वायौ रूपं नास्ति' या प्रतीतीचा विषय यावद्रूपविशेषाभाव अथवा त्यांच्याहून निराळा असा रूपसामान्याभावच मानावयास पाहिजे. एतत्–शुक्लाभाव, तत्–शुक्लाभाव, नीलाभाव, पीताभाव इत्यादिक अगणित रूपविशेषांचें अभाव असतात. पण 'वायौ रूपं नास्ति' या प्रतीतीमधें यावद्विशेषाभाव म्ह० सगळे विशेषाभाव भासत नसून रूपसामान्याभाव भासतो असा पक्ष घेतला तर त्याचप्रमाणें 'मयि ज्ञानं नास्ति' या प्रतीतीमधेंहि यावत् – ज्ञानविशेषाभावांहून भिन्न जो ज्ञानसामान्याभाव तोच विषयतया भासतो असें म्हटलें पाहिजे. (१८) आतां 'वायौ रूपं नास्ति' या प्रतीतीचा विषय जर रूपत्व हा जो सामान्यधर्म तदवच्छिन्नप्रतियोगिताक असे यावद्विशेषाभाव म्ह० विशेषाभावसमुदाय मानला तर त्याप्रमाणेंच 'मयि ज्ञानं नास्ति' या ज्ञानामधेंहि ज्ञानत्व हा जो सामान्यधर्म तदवच्छिन्नप्रतियोगिताक असे यावद्विशेषाभाव म्ह० विशेषाभावसमुदाय विषयतया भासतो असें म्हटलें पाहिजे. (१९) तथाच सामान्याभावाच्या ज्ञानाला किंवा विशेषाभावसमुदायाच्या ज्ञानाला कारणीभूत जे धर्मिप्रतियोगींचें ज्ञान तें असलें तरी आणि नसलें तरी व्याघात येणारच. 'व्याघात नाही' असें कसें म्हणतां येईल ? धर्मिप्रतियोगींचें ज्ञान नसेलच तर 'कारणाभावात् कार्याभावः' या न्यायानें ज्ञानसामान्याभावाचें ज्ञान होणार नाही. बरें, धर्मिप्रतियोगिज्ञान असेल तर एक ज्ञान असतांना ज्ञानसामान्याभावाचें ज्ञानहोण्याला विरोध आहे. म्हणून दोन्ही पक्षीं व्याघात येतो. (२०) यत्किंचिद्विशेषाचा अभाव म्ह० एखाद्या रूपाचा किंवा एखाद्या ज्ञानाचा अभाव हा तर सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक असणें शक्यच नाही, 'रूपं नास्ति' किंवा 'ज्ञानं नास्ति' या ज्ञानामधें रूपत्व आणि ज्ञानत्व या सामान्यधर्मालाच प्रतियोगितावच्छेदकत्व भासत आहे. म्हणून तेथें एखादा विशेषाभाव धरतां येणार नाही. प्रतियोगीवर प्रकारतया भासणारा जो धर्म असेल तोच अभावज्ञानामधें प्रतियोगितावच्छेदक म्हणून भासतो. म्हणून सामान्यधर्म यत्किंचिद्विशेषाभावाचा प्रतियोगितावच्छेदक असणार नाही. तद्घटाभावाचें प्रतियोगितावच्छेदक तद्घटत्व असतें, घटत्वसामान्य नसतें. तसें ज्ञानविशेषाभावाचें प्रतियोगितावच्छेदक विशेषज्ञानत्व असणार, ज्ञानत्वसामान्य नसणार हें उघड आहे.

कत्वाभावात्, अभावज्ञाने प्रतियोग्यंशे प्रकारीभूतधर्मस्यैव प्रतियोगितावच्छेदकत्वात् । (२१) अन्यथा सामान्याभावसिद्धिर्न स्यात् । (२२) यावद्विशेषाभावान्यसामान्याभावानभ्युपगमेऽप्ययं दोषः । (२३) यत्किंचिद्विशेषाभावस्य सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वे घटवत्यपि भूतले 'निर्घटं भूतलम्' इति प्रतीतिः स्यात्, (२४) 'वायौ रूपं नास्ति' 'पुरोदेशे रजतं नास्ति' इत्याद्याप्तवाक्यजन्यप्रतीत्यनन्तरमपि तत्तत्संशयनिवृत्तिर्न स्यात्, (२५) एकविशेषाभावबोधनेऽपि विशेषान्तरमादाय संशयोपपत्तेः । (२६) अथ– अभावबोधे प्रकारीभूतधर्मस्यावच्छेदकत्वं पूर्वानुपस्थितमपि संसर्गमर्यादया शाब्दबोधे अन्यत्र च भासते । (२७) न ह्यवच्छेदकत्वस्य स्वरूप-

---

(२१) अन्यथा म्ह० जर यत्किंचिद्विशेषाभाव सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताक मानला तर सामान्याभाव सिद्धच होणार नाही. घटविशेषाभावाची प्रतीति जर 'घटो नास्ति' अशी सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावविषयकत्वानें येत असेल तर सर्वत्रच त्या प्रतीतीला विशेषाभावविषयकत्व संभवत असल्यामुळें सामान्याभावविषयकत्व कोठेंच सिद्ध होणार नाही. (२२) आतां यावद्विशेषाभावांहून म्ह० विशेषाभावकूटाहून सामान्याभाव जरी निराळा मानावयाचा नसला तरी देखील हा दोष म्ह० प्रतियोगीवर प्रकारतया नसलेल्या धर्माला अवच्छेदकत्व न संभवणें हा दोष येणारच. विशेषाभावकूट धरलें तरी त्या विशेषाभावांचे प्रतियोगितावच्छेदकधर्म तद्घटत्व, एतद्घटत्व इ० विशेषधर्मच असणार, सामान्यधर्म अवच्छेदक होऊं शकणार नाही. (२३) कारण, यत्किंचिद्विशेषाभाव म्ह० विशेषाभावकूटामधील प्रत्येक विशेषाभाव सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक मानला तर पुरोवर्ति भूतलावर एखादा घट असतांहि 'निर्घटं भूतलम्' म्ह० 'भूतलावर घट नाही' अशी प्रतीति होण्याची आपत्ति येते. वस्तुतः 'निर्घटं भूतलम्' या प्रतीतीमधें सर्व घटांचा अभाव भासतो म्ह० 'एकहि घट नाही' असें भासतें. पण भूतलावर एखादा घट आहे. (२४) 'वायौ रूपं नास्ति' किंवा 'पुरोदेशे रजतं नास्ति' इत्यादिक जें आप्तपुरुषानें उच्चारलेलें वाक्यत्यामुळें 'वायूचे ठिकाणीं रूप नसतें', 'समोरच्या प्रदेशावर रजताचा तुकडा नाही' असें यथार्थज्ञान उत्पन्न झालें तरी 'वायूवर एखादें रूप असेल कीं काय?' 'समोर एखादा रजताचा तुकडा असेल कीं काय?' या संशयाची निवृत्ति होणार नाही. (२५) कारण, सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व भासलें तरी विशेषाभाव वरील शाब्दज्ञानांचा विषय मानल्यास 'वायूवर शुक्लरूप नसलें तरी पीतरूप असेल', 'समोर चार तोळ्यांचा तुकडा नसला तरी दोन तोळ्यांचा तुकडा असेल' असा संशय यायला अडचण येणार नाही. आप्तवाक्यानें जरी एका विशेषाच्या अभावाचें ज्ञान करून दिलें तरी निराळा विशेष घेऊन संशयाची उपपत्ति लागेल. वास्तविक तेथें तसा संशय येत नसतो.

(२६) प्रतिवादी— अभावाच्या ज्ञानामधें प्रकार म्हणून असलेल्या धर्माला जें प्रतियोगितावच्छेदकत्व भासतें तें जरी पूर्वी उपस्थित म्ह० ज्ञात नसलें तरी देखील शाब्दज्ञानामधें किंवा इतर प्रत्यक्षादि ज्ञानामधें भासतें. मात्र तें प्रतियोगितावच्छेदकत्व प्रकारावर विशेषणतया न भासतां संसर्गमर्यादेनें भासतें म्ह० संबंधरूपानें भासतें. संसर्ग म्ह० संबंध. संसर्गमर्यादा म्ह० 'पदाबोध्यत्वे सति वैशिष्ट्यनियामकतया भानम्'. 'अयं घटः' या ज्ञानामधें घटत्व हा प्रकार आणि घटव्यक्ति हें विशेष्य यांचा समवायरूप संसर्ग भासतो. पण 'समवाय' या अर्थाचें पद त्या वाक्यामधें नाही. तथापि घटव्यक्तीला घटत्ववैशिष्ट्य भासतें, त्याला कांही संबंध मानावाच लागतो. समवायवाचक पद नसूनहि घटत्ववैशिष्ट्याची उपपत्ति समवायसंबंधानें लागते. हा समवाय पदबोध्य नसून वैशिष्ट्यनियामकतया भासतो म्हणून तो संसर्ग होय. संसर्गमर्यादेनें भासणारा धर्म पूर्वी ज्ञात नसला तरी चालतो. म्हणूनच 'पदाबोध्यत्वे सति' असें म्हटलें आहे. पदबोध्य असेल तर तो संसर्गतया न भासतां प्रकारतयाच भासेल. (२७) अवच्छेदकत्व हा एक स्वरूपसंबंधाचाच प्रकार आहे. प्रतियोगिता, अनुयोगिता इत्यादि धर्म जसे स्वरूपसंबंधाचेच निरनिराळे प्रकार आहेत

संबन्धविशेषस्य ग्रहे अन्या सामग्री क्लृप्ता । (२८) तथा च तत्तद्विशेषाभावानां तत्तद्विशेषावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वात् (२९) सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं यावद्विशेषाभावकूटे वा व्यासज्यवृत्ति (३०) तदतिरिक्तसामान्याभावे वा प्रत्येकविश्रान्तम् (३१) इति तादृगभावप्रतीतेर्यावद्विशेषप्रतीतिविरोधित्वात् कुतो विशेषसंशयादिः- (३२) इति चेत्, सत्यम्, प्रकृतेऽपि

तसेंच अवच्छेदकत्व, अवच्छेद्यत्व इ० हें अवच्छेदकाचेंच स्वरूप आहे, परंतु अवच्छेदकाहून अवच्छेदकत्व हा धर्म कांहीसा निराळा धरावयाचा आहे. निराळा धरला तरी तो अवच्छेदकाचेंच स्वरूप आहे म्हणून अवच्छेदकत्व हा स्वरूपसंबंधविशेष आहे. या अवच्छेदकत्वाच्या ज्ञानाची सामग्री अवच्छेदकाच्या ज्ञानाच्या सामग्रीहून निराळी क्लृप्त म्ह० सिद्ध नाही म्ह० निराळी नाही. अर्थात् अवच्छेदकत्व हें विशिष्टज्ञान होण्यापूर्वी अनुपस्थित म्ह० अज्ञात असतें. त्याचें स्मरण पृथक् नसतें. (२८) तथाच म्ह० अभावीयप्रतियोगितावच्छेदकधर्माचें अवच्छेदकत्व संसर्गमर्यादेनें भासत असल्यामुळें असें होणार कीं– तत्तद्विशेषाभाव म्ह० भास्वरशुक्लरूपाभाव, अभास्वरशुक्लरूपाभाव इत्यादि त्या त्या रूपव्यक्तींचे अनेक अभाव हे तत्तद्विशेषावच्छिन्नप्रतियोगिताकच असणार. पहिला भास्वरशुक्लरूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक, दुसरा अभास्वरशुक्लरूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक इत्यादि. कारण, भास्वरशुक्लरूपत्वाचें अवच्छेदकत्व संसर्गमर्यादेनें भासणार. अवच्छेदकीभूतभास्वरशुक्लरूपत्वाची जी ग्राहक सामग्री चक्षु, आलोक इत्यादि, तीच त्याच्या अवच्छेदकत्वाचीहि ग्राहक असणार. तेव्हां त्या त्या विशेषाभावाच्या बोधामधें तो तो भास्वरशुक्लत्वादि विशेषधर्मच अवच्छेदकतया भासला पाहिजे, रूपत्व हें व्यापक सामान्य अवच्छेदकतया भासणार नाही. (२९) त्यामुळें ‘वायौ रूपं नास्ति’ या प्रतीतीमधें रूपाभावावर भासणारें जें सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व म्ह० रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व तें यावद्विशेषाभावकूटावर व्यासज्यवृत्ति असें तरी मानलें पाहिजे, (३०) किंवा तदतिरिक्त म्ह० यावद्विशेषाभावकूटभिन्न जो सामान्याभाव त्याच्यावर, पण प्रत्येकविश्रान्त म्ह० प्रत्येकावर विश्रान्ति पावणारें म्ह० पर्याप्तिसंबंधानें राहणारें आहे असें तरी मानलें पाहिजे. यावत् म्ह० व्यक्तिशः सगळे. विशेषाभाव म्ह० विशेषांचे अभाव म्ह० त्या त्या व्यक्तींचे अभाव. कूट म्ह० समुदाय. व्यासज्यवृत्ति म्ह० फांकून राहणारें, पसरून राहणारें. ऐ आणि औ या दोन वर्णांवर द्वित्व राहतें. तें द्वित्व एकट्या ऐवर किंवा एकट्या औवर राहत नाही. ऐवर द्वित्व राहतें, पण पुरें राहत नाही. औवरहि द्वित्व राहतें, पण पुरें राहत नाही. ऐ आणि औ या दोहोंवर मिळून द्वित्व पुरें राहतें. द्वित्व हें एकेकावर पर्याप्तीनें राहत नाही. द्वित्व एकेकावर अपर्याप्त आहे. दोहोंवर मिळून पर्याप्त आहे. घटत्व हें प्रत्येकविश्रान्त आहे म्ह० एकेका घटव्यक्तीवर पर्याप्तीनें राहणारें आहे. तसें सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व विशेषाभावकूटावर व्यासज्यवृत्ति किंवा सामान्याभावावर पर्याप्त असें मानायला पाहिजे. (३१) म्हणून तादृक्–अभाव–प्रतीति म्ह० ‘वायौ रूपं नास्ति’ किंवा ‘पुरोदेशे रजतं नास्ति’ ही प्रतीति यावद्विशेषप्रतीतींशीं म्ह० व्यक्तिशः सगळ्या रूपादिव्यक्तींच्या प्रतीतींशीं विरोधी असणार. ‘तदभाववत्ताबुद्धिः तद्वत्ताबुद्धेः प्रतिबन्धिका’ या न्यायानें रूपविशेषाभावकूटवत्ताबुद्धि रूपविशेषवत्ताबुद्धीचा प्रतिबंध करणार. कारण, रूपविशेषाभावकूटवत्ताबुद्धीमधें सर्व रूपविशेषाभाव विषय झालेले आहेत. मग विशेषाचा संशय किंवा निश्चय तरी कसा येणार ? एवंच ‘संशयनिवृत्ति होणार नाही’ हें तुमचें म्हणणें चूक आहे. ‘अथ’ पासून ‘विशेषसंशयादिः’ ही एक शंका. (३२) वादी–– खरें आहे. हें सगळें आम्हांला मान्य आहे. ‘वायौ रूपं नास्ति’ इत्यादि आप्तवाक्यावरून संशयनिवृत्ति होईल. परंतु याच न्यायानें प्रकृत ‘मयि ज्ञानं नास्ति’ इत्यादिस्थळीं देखील ज्ञानत्वसामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभावांची म्ह० ज्ञानविशेषाभावकूटाची प्रतीति देखील यावज्ज्ञानविशेषांशीं म्ह० ज्ञानविशेषांच्या प्रतीतींशीं विरोधीच

ज्ञानत्वसामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावप्रतीतिर्यावज्ज्ञानविशेषविरोधिनी (३३) इति कथं तत्तत्कारणत्वाभिमतज्ञानविशेषे सति सा न व्याहन्यते ? (३४) तथा च क्लृप्ताभावप्रतीतिवैलक्षण्येऽवश्यकल्प्ये लाघवाद्विषयस्यैवाभाववैलक्षण्यं कल्पयितुमुचितम्, (३५) विषयावैलक्षण्ये प्रतीतिवैलक्षण्यायोगात् । (३६) विषयाज्ञानमनुभूय च पुरुषस्तन्निवृत्त्यर्थं विचारे प्रवर्तते इति सर्वानुभवसिद्धम् । (३७) तद्यदि ज्ञानविशेषाभावः 'न जानामि' इति प्रतीतेर्विषयः, (३८) तदा ज्ञातेऽपि तथा प्रतीत्यापातः, तद्विचारार्थं च प्रवृत्तिः स्यात् । (३९) सामान्याभावे च बाधकमुक्तमेव । (४०) तस्मादभावविलक्षणमेवाज्ञानम् 'मयि ज्ञानं नास्ति', 'अहमज्ञः' इत्यादिधीविषय इति सिद्धम् । (४१) ननु- अभावविलक्षणमप्यज्ञानम् 'न जानामि' इति ज्ञानविरोधित्वेनैव भासते, (४२) मोहादिपदेऽपि प्रलयादिपदवत्तदनुलेखमात्रम् । (४३) उक्तं च विवरणे—

असणार ! (३३) एवंच तत्तत्कारणत्वानें म्ह० घटज्ञानाभावप्रतीतीचें कारण म्हणून, पटज्ञानाभावप्रतीतीचें कारण म्हणून अभिमत म्ह० मान्य असलेला ज्ञानविशेष असतां म्ह० अभावाच्या धर्मीचें ज्ञान आणि अभावाच्या प्रतियोगीचें ज्ञान अहमर्थाला असतांना सा म्ह० यावज्ज्ञानविशेषाभावप्रतीति व्याहत नाही कां होत ? म्ह० धर्मिप्रतियोगींचें ज्ञान असतां ज्ञानाभावकूट कसा अहमर्थावर भासेल ? भासणार नाही. (३४) तथाच 'न इच्छामि' 'न करोमि' इत्यादिस्थळीं क्लृप्त म्ह० प्रसिद्ध असलेल्या अभावप्रतीतीहून 'न जानामि' 'मयि ज्ञानं नास्ति' इत्यादि प्रतीति विलक्षण आहे म्ह० 'जानामि' या प्रतीतीनें प्रतिबद्ध होणारी नाही असें जर मानणें अवश्य आहे तर ज्ञानामधें वैलक्षण्य न मानतां लाघवतर्कबलानें ज्ञानाच्या विषयाचेंच वैलक्षण्य मानणें उचित आहे. तें म्हणजे अभावाहून वैलक्षण्य मानावयाचें. 'नेच्छामि' इत्यादिस्थळीं इच्छाभावादिक विषय आहे, पण 'न जानामि' इत्यादिस्थळीं भावरूप अज्ञान विषय मानावयाचा. त्यामुळें 'न जानामि' या प्रतीतीला भ्रमत्व आणि दोषजन्यत्व मानावें लागणार नाही. म्हणून लाघव होईल. (३५) विषय विलक्षण असल्यावांचून प्रतीति विलक्षण असणें अयुक्त आहे. समानविषयक ज्ञानें व्यक्तिशः भिन्न असलीं तरी त्यांच्यामधें वैलक्षण्य नसतें. (३६) विषयाच्या अज्ञानाचा अनुभव आल्यावर त्या अज्ञानाची निवृत्ति करण्याकरितां मनुष्य विचाराकडे प्रवृत्त होतो हें सर्वांच्याच अनुभवाचें आहे. (३७) असें असतां 'न जानामि' या प्रतीतीचा विषय जर ज्ञानविशेषाचा अभाव असेल (३८) तर ज्या विषयाच्या ज्ञानाचा अभाव तो विषय ज्ञात झाला तरी म्ह० अभावाचें प्रतियोगिभूत ज्ञान उत्पन्न झालें तरी पुन्हां 'न जानामि' अशी प्रतीति यायला पाहिजे आणि ज्ञानाभावाच्या निवृत्त्यर्थ विचाराकडेच प्रवृत्ति व्हायला पाहिजे. पण तसें नसतें. (३९) आणि 'न जानामि' या ज्ञानाचा विषय ज्ञानसामान्याभाव तर नाहीच. बाधक पूर्वीं सांगितलेंच आहे. (४०) एकूण 'मयि ज्ञानं नास्ति' 'अहमज्ञः' इत्यादिज्ञानाचा विषय ज्ञानाभावाहून विलक्षण असें अज्ञानच आहे ही गोष्ट सिद्ध झाली.

(४१) प्रतिवादी—अभावविलक्षण असें अज्ञान जरी भासलें तरी तें ज्ञानाशीं विरोधि म्हणूनच भासतें. 'न जानामि' या प्रतीतीवरून हें स्पष्ट होतें. 'न' पदानें विरोध स्पष्टपणें दाखविला आहे. (४२) मोह इत्यादि पदांमधेंहि प्रलयादिपदांप्रमाणें विरोध दिसतोच. पण नञ्पदानें स्पष्ट उल्लेख केलेला नसतो इतकेंच. 'अहं मुह्यामि' यामधेंहि मोह म्ह० अज्ञान होय, पण ज्ञानविरोधदर्शक नञ् यामधें नाही. प्रलय म्हणजे ध्वंसाभाव, पण त्याचा अभावत्वानें स्पष्ट बोध होत नाही. (४३) याविषयीं विवरणामधें म्हटलें आहे कीं—'अज्ञान या शब्दानें आश्रय आणि विषय या दोघांची ज्याला अपेक्षा असते अशा ज्ञानाचा नञानें पर्युदास करून अभिधान केलें आहे'. पर्युदास म्ह० तद्भिन्न तत्सदृश. अज्ञान म्ह० ज्ञानभिन्न पण ज्ञानसदृश पदार्थ. ज्ञान भावरूप असतें, अज्ञानहि भावरूपच धरावयाचें असें तात्पर्य. एवंच 'अज्ञानम्' यामधील नञानें पर्युदास केल्यामुळें ज्ञानविरोध स्पष्ट दिसतो (पञ्चपादिका— अज्ञानमिति जडात्मिका अविद्या-

'अज्ञानमिति द्वयसापेक्षज्ञानपर्युदासेनाभिधानात्' इति । (४४) अन्यथा ज्ञानस्याज्ञानविरोधित्वमप्रामाणिकं स्यात् । (४५) तथा च विरोधनिरूपकज्ञानस्य ज्ञानाज्ञानाभ्यां तवापि कथं न व्याघातः ? (४६) एवं निर्विषयाज्ञानाप्रतीतेर्विषयज्ञानाज्ञानयोरपि व्याघात आपादनीयः । (४७) तथा च 'यत्रोभयोः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः । नैकः पर्यनुयोक्तव्यस्तादृगर्थविचारणे ॥' इति न्यायेन उभयपरिहरणीयस्य व्याघातस्य ज्ञानाभावपक्ष एवाऽऽपादनमनुचितम्- (४८) इति चेत्, न, प्रमाणवृत्तिनिवर्त्यस्यापि भावरूपाज्ञानस्य साक्षिवेद्यस्य विरोधनिरूपकज्ञानतद्व्यावर्तकविषयग्राहकेण साक्षिणा तत्साधकेन तदनाशाद्व्याहत्यनुपपत्तेः । (४९) अज्ञानग्रहे विषयगोचरप्रमापेक्षायां व्याहतिः स्यादेव, सा च नास्ति । (५०) तदुक्तं विवरणे- 'सर्वं वस्तु ज्ञाततयाऽज्ञाततया वा साक्षिचैतन्यस्य विषय एव' (पृ. ९९ अनन्तकृष्ण.) इति । (५१) न च- एवं ज्ञानाभावपक्षेऽपि विषयादिज्ञानं साक्षिरूपम्, 'न जानामि' इति धीस्तु प्रमाण-

---

शक्तिः ज्ञानपर्युदासेनोच्यते. पृ. ८८ अनन्तकृष्ण.).
(४४) अज्ञानाचें ज्ञानविरोधित्वानें भान धरलें नाही तर ज्ञानाला जें अज्ञानविरोधित्व सर्वमान्य आहे तें प्रमाणसिद्ध नाही असें मानावें लागेल. (४५) तथाच ज्ञान जर अज्ञानविरोधाचें निरूपक आहे तर त्या ज्ञानाच्या ज्ञानाज्ञानांमुळें तुमच्या पक्षीं देखील व्याघात नाही कां येत ? ज्ञानकालीं 'न जानामि' असें अज्ञान असेल तर परस्परविरुद्ध अशा ज्ञानाज्ञानांचें समानकालिकत्व मानल्यानें व्याघात आहेच. बरें, ज्ञानाचें ज्ञान नसेल तर अज्ञानाचें ज्ञानविरुद्धत्व भासणार नाही म्हणून अनुभवविरोध म्ह० व्याघात आलाच. (४६) ज्ञानाचें ज्ञान असल्यास आणि नसल्यास जसा व्याघात येतो तसा अज्ञानाच्या विषयाचें ज्ञान असण्यानसण्यामुळेंहि व्याघाताची आपत्ति देतां येते. निर्विषयक अज्ञानाची प्रतीति नसते. अज्ञानालाहि विषयाची अपेक्षा असते. कशाचें तरी अज्ञान असावयाचें. आतां अज्ञानाच्या विषयाचें ज्ञान असेल तरी अज्ञान. विरोध येणार आणि ज्ञान नसेल तरी त्या अज्ञातविषयाचें अज्ञान संभवत नसल्यानें विरोध येणार. (४७) मग दोघांवरहि व्याघातदोष सारखाच येतो. अर्थात् त्याचा परिहार दोघांनाहि कर्तव्य आहे. असें असतां ज्ञानाभावपक्षावर व्याघाताची आपत्ति देणें अनुचित आहे. ज्या विषयामध्यें पक्ष प्रतिपक्ष अशा दोघांवर सारखाच दोष येत असेल आणि दोषाचा परिहारहि दोघांना सारखाच करावा लागत असेल तसल्या विषयाचा विचार चालू असतां एकावरच पर्यनुयोग करावयाचा नसतो असा न्याय आहे. (४८) वादी— भावरूपाज्ञानपक्षावर व्याघात येत नाही. भावरूप अज्ञानाची निवृत्ति प्रमाणवृत्तीनें म्ह० प्रमात्मकवृत्तिज्ञानानें जरी होते तरी तें अज्ञान साक्षिवेद्य असतें. अज्ञानविरोधनिरूपक ज्ञान आणि अज्ञानविशेषाची इतर अज्ञानाहून व्यावृत्ति करणारा म्ह० भेद दाखविणारा विषय या दोघांचाहि ग्राहक साक्षीच असतो म्ह० तीं दोन्ही साक्षिवेद्यच असतात. अर्थात् ज्ञानविरुद्धत्व-—सविषयकत्वविशिष्ट अज्ञानाचा साधक साक्षी असल्यामुळें तो ज्ञानज्ञानरूप आणि विषयज्ञानरूप असला तरी अज्ञानाचा नाश करीत नाही. ज्ञानविषयक-—विषयविषयकज्ञानकालीं देखील अज्ञान असतें म्हणून आमच्या पक्षावर व्याघात अनुपपन्न आहे. (४९) आतां अज्ञानाचें ज्ञान होण्याला जर अज्ञानविषयाच्या प्रमेची अपेक्षा असती, तर मात्र व्याघात आला असता. पण तशी निराळ्या प्रमेची अपेक्षा नसते. अज्ञानाप्रमाणें अज्ञानाचा विषयहि साक्षिवेद्यच असतो. (५०) विवरणामध्यें याविषयीं म्हटलें आहे— 'प्रत्येक पदार्थ ज्ञातत्वानें किंवा अज्ञातत्वानें साक्षिचैतन्याचा विषय असतोच'. यावरून साक्षीहून निराळ्या प्रमेची अपेक्षा नाही हें सिद्ध होतें.

(५१) प्रतिवादी— भावरूपाज्ञानपक्षीं जसें विषयादिकांचें ज्ञान साक्षिरूप मानतात तसें ज्ञानाभावपक्षीं देखील ज्ञान, ज्ञानाभाव आणि विषय यांचें ज्ञान साक्षिरूपच मानावें आणि 'न जानामि' या ज्ञानाचा विषय प्रमाणवृत्तीचा अभाव मानावा. म्हणजे मग

वृत्त्यभावविषयेति न व्याहतिरिति- वाच्यम्, (५२) भावरूपाज्ञानस्य साक्षात् साक्षिवेद्यत्वेन तदवच्छेदकविषयादेस्तद्द्वारा साक्षिवेद्यत्वसंभवेऽपि (५३) अभावस्यानुपलब्धिगम्यत्वेन साक्षात् साक्षिवेद्यत्वाभावात् (५४) न तद्द्वारा तदवच्छेदकविषयादेः साक्षिवेद्यत्वमिति वैषम्यात्। (५५) यद्यपि ज्ञानं साक्षिवेद्यम्, तद्द्वारा तदवच्छेदको विषयश्च साक्षिवेद्यः, (५६) तथापि ज्ञानाभावो न साक्षिवेद्यः, तस्यानुपलब्धत्वात्। (५७) उत्पन्नं च ज्ञानं साक्षात् साक्षिवेद्यम्। (५८) तस्मिंश्चोत्पन्ने तद्विषयोऽपि स्फुरतीति कुतो ज्ञानाभावोऽपि? (५९) अज्ञानविशेषणतया तु अनुत्पन्नमपि ज्ञानं साक्षिवेद्यमिति न दोषसाम्यम्। (६०) न च-अवच्छेदकस्य विषयादेः प्रागज्ञाने कथं तद्विशिष्टाज्ञानज्ञानम्? विशेषणज्ञानाधीनत्वाद्विशिष्टज्ञानस्येति- वाच्यम्, (६१) विशेषणज्ञानस्य विशिष्टज्ञानजनकत्वे मानाभावात्, प्रतियोगित्वाभावत्वयोः पूर्वानुपस्थितयोरपि तार्किकैरभावबोधे प्रकारीभूय भानाभ्युपगमात्। (६२) तथापि विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानं विना कथं विशिष्टवैशिष्ट्यबुद्धिः? (६३) इति चेत्, न, विशिष्ट-

---

ज्ञानाभावपक्षीं देखील व्याघात येणार नाही. (५२) वादी— ज्ञानाभावाला साक्षिवेद्यत्व मानतां येत नाही. भावरूप अज्ञान साक्षात् साक्षिवेद्य असतें, आणि अज्ञानावच्छेदकविषय अज्ञानद्वारा साक्षिवेद्य असतो असें म्हणतां येतें. (५३) परंतु अभावाचें ज्ञान अनुपलब्धिप्रमाणानें होत असतें. म्हणून ज्ञानाभावाला साक्षात् साक्षिवेद्यत्व नाही. (५४) म्हणन ज्ञानाभावावच्छेदकविषयादिकालाहि ज्ञानाभावद्वारा येणारें साक्षिवेद्यत्व नाही, असें तुमच्या आमच्या पक्षामधें वैषम्य आहे. म्हणून तुमच्या वरील व्याघात टळत नाही. (५५) ज्ञान साक्षिवेद्य असतें आणि ज्ञानावच्छेदक विषय ज्ञानद्वारा साक्षिवेद्य असतो हें खरें, (५६) तथापि ज्ञानाभाव साक्षिवेद्य नाही. कारण, तो अनुपलब्ध म्ह० अनुपलब्धिप्रमाणगम्य आहे. (५७) उत्पन्न झालेलें ज्ञान म्ह० असलेलें ज्ञान साक्षात् साक्षिवेद्य असतें. (५८) आतां तें ज्ञान उत्पन्न होण्याबरोबर म्ह० अस्तित्वांत येण्याबरोबर साक्षीमुळें स्फुरणार आणि त्या ज्ञानाचा विषयहि लगेच स्फुरणार, मग त्यावेळीं ज्ञानाभाव साक्षिवेद्य कोठून असणार? (५९) अज्ञानाच्या विशेषणत्वानें उत्पन्न न झालेलें म्ह० विद्यमान नसलेलेंहि ज्ञान साक्षिवेद्य असतें म्हणून आमच्यावर दोषसाम्य नाही म्ह० आमच्यावर व्याघातदोष येत नाही. (६०) प्रतिवादी— अज्ञानावच्छेदकविषयादिकांचें जर पूर्वी ज्ञान नसेल तर अवच्छेकविषयविशिष्ट अज्ञानाचें ज्ञान कसें होणार? विशिष्टाचें ज्ञान विशेषणाच्या ज्ञानाच्या अधीन असतें. 'विशिष्टज्ञाने विशेषणज्ञानं कारणम्'. (६१) वादी— विशेषणाचें ज्ञान विशिष्टाच्या ज्ञानाचें जनक असतें याविषयीं कांही प्रमाण नाही. कारण, अभावाचें ज्ञान होण्यापूर्वी प्रतियोगित्व आणि अभावत्व यांची उपस्थिति नसली तरी देखील अभावाच्या ज्ञानामधें प्रकारतया प्रतियोगित्व, अभावत्व हीं भासतात असें तार्किकांनीं मानलेलें आहे. (६२) प्रतिवादी— तरीपण विशेषणतावच्छेकप्रकारकज्ञान असल्यावांचून विशिष्टाच्या वैशिष्ट्याचें ज्ञान कसें होणार? 'दण्डी देवदत्तः' हें विशिष्टवैशिष्ट्याचें ज्ञान आहे. त्या ज्ञानामधें दण्डत्वविशिष्ट दंडाचें देवदत्तावर वैशिष्ट्य भासतें. देवदत्ताचें विशेषण दंड आणि दंडाचें विशेषण दण्डत्व. दण्डत्व हें विशेषणतावच्छेदक. 'दण्डी' इत्यादि विशिष्टवैशिष्ट्यविषयकज्ञानाला विशेषणतावच्छेदकप्रकारक म्ह० दण्डत्वादिप्रकारक म्ह० 'दण्डः' इत्यादि ज्ञान कारण असतें असा नियम आहे. म्हणून 'दण्डः' इत्यादि ज्ञान पूर्वी नसल्यास 'दण्डी' इत्यादि विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञान होणार नाही. (६३) वादी— ही अडचण नाही. कारण, 'विशिष्टवैशिष्ट्यबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानत्वावच्छिन्नं कारणम्' असा कार्यकारणभाव मानण्याला प्रमाण नाही म्ह० प्रत्येक विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञानाचें विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञान कारण असतें असा सामान्यनियम नाही.

वैशिष्ट्यबुद्धित्वेन विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानत्वेन च कार्यकारणभावे मानाभावात्, (६४) प्रत्यक्षत्वादिरूपेण पृथक् पृथक् क्लृप्तकार्यकारणभावेनैवोपपत्तेः, विशिष्टवैशिष्ट्यबुद्धित्वस्यार्थसमाजसिद्धत्वात्, (६५) इह च सामग्रीतुल्यत्वेन 'विशेष्ये विशेषणं तत्र च विशेषणान्तरम्' इति न्यायेन विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञानसंभवात्। (६६) अन्यथा तार्किकाणामपीश्वरस्य भ्रान्तिज्ञत्वं

---

(६४) कारण, विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञानत्व हें अर्थसमाजसिद्ध आहे. म्हणून तें कार्यतावच्छेदक असूं शकत नाही. संशयत्व देखील अर्थसमाजग्रस्त असल्यानें कार्यतावच्छेदक नाही असेंच तार्किक मानतात. अर्थ म्ह० विशिष्टाचे घटक अवयव. समाज म्ह० समुदाय. विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञान हा एक अनेक पदार्थांचा समुदाय आहे, तो अखंडपदार्थ नाही, म्हणून विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञानत्व अवच्छेदक होणार नाही. आणि प्रत्यक्षत्व--इन्द्रियसंनिकर्षत्व, शाब्दत्व–पदज्ञानत्व अशा रूपानें देखील कार्यकारणभाव पृथक् पृथक् क्लृप्त म्ह० लोकसिद्ध आहे. त्यामुळें विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञानाची उपपत्ति लागेल म्ह० "'दण्डी पुरुषः' या प्रत्यक्षाला पुरुष, दण्ड आणि दण्डत्व यांच्याशीं झालेला इन्द्रियसंनिकर्ष कारण आहे" अशा प्रकारच्या कार्यकारणभावानें उपपत्ति लागेल. विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञानाचे प्रकार चार आहेत-१ विशिष्टस्य वैशिष्ट्यम्, २ विशिष्टे वैशिष्ट्यम्, ३ विशेष्ये विशेषणं तत्र विशेषणान्तरम्, आणि ४ एकत्र द्वयम्. 'दण्डिमत् भूतलम्' हें पहिल्या प्रकाराचें उदाहरण. दण्डी म्ह० दंडविशिष्ट. एवंच दण्डी हा पदार्थ विशिष्ट आहे म्ह० दण्डविशिष्ट आहे. त्या विशिष्टाचें वैशिष्ट्य भूतलावर 'दण्डिमत् भूतलम्' या ज्ञानामध्यें भासत आहे. या प्रकारामध्यें अधिकरण शुद्ध असतें पण आधेय विशिष्ट म्ह० विशेषणानें विशिष्ट असतें. 'विशिष्टे वैशिष्ट्यम्' याचें उदाहरण– 'रक्तारविन्दं सुरभि' असें धरतां येईल. या ज्ञानामध्यें रक्तत्वविशिष्ट अरविन्द हें उद्देश्य असून सुरभित्व विधेय आहे. या उदाहरणामध्यें अधिकरण विशेषणानें विशिष्ट असून विधेय शुद्ध आहे. तिसऱ्याचें उदाहरण– 'वह्निव्याप्यधूमवत्पर्वतः' असें धरावें. पर्वत या विशेष्यावर धूम हें विशेषण आहे. धूमावर व्याप्ति आणि व्याप्तीवर वह्नि विशेषण आहे. विशेष्यावर विशेषण, विशेषणावर पुनः निराळें विशेषण, त्याच्यावर तिसरें विशेषण असा हा प्रकार आहे. चौथ्या प्रकाराचें उदाहरण– 'भूतलं घटपटवत्' असें धरतां येईल. घट आणि पट हे दोन पदार्थ जोडीनें भूतलावर विधेय आहेत. या चतुर्विध विशिष्टवैशिष्ट्याचा विशेष पुरस्कार भवानंदतर्कवागीशांनीं केला आहे. (६५) ज्ञानविरोधित्वसविषयकत्वविशिष्ट अशा अज्ञानाचें ज्ञान या प्रकृत उदाहरणामध्यें किंवा विशेषणतावच्छेदकप्रकारक निश्चय जेथें संभवत नाही अशा ठिकाणीं 'विशेष्ये विशेषणं तत्र च (किंवा तत्रापि च) विशेषणान्तरम्' या न्यायानें सगळ्या विशेषणावच्छेदकांच्या वैशिष्ट्यज्ञानाची उपपत्ति लागते. विशिष्टवैशिष्ट्यज्ञानाची उपपत्ति त्या न्यायानें लागते. अज्ञानाचें विशेषण विषय आणि विरोध, विरोधाचें विशेषण ज्ञान. उलट ज्ञानविशिष्ट विरोध, विरोधविशिष्ट आणि विषयविशिष्ट अज्ञान. ज्ञान–विषयविशिष्टाज्ञानज्ञानाची उपपत्ति 'विशेष्ये विशेषणम्०' या न्यायानें लागते. कारण, 'विशिष्टस्य वैशिष्ट्यम्' आणि 'विशेष्ये विशेषणं तत्र च विशेषणान्तरम्' या दोन्ही पक्षीं ज्ञानाची इन्द्रियसंनिकर्षादि कारणसामग्री तुल्य म्ह० सारखीच असते. विशेष इतकाच असतो कीं, पहिल्या पद्धतीमध्यें विशेषणावरील विशेषण विशेषणत्वानें न धरतां विशेषणतावच्छेदकत्वानें धरावयाचें. विशेषणाच्या विशेषणावरील विशेषण केवल विशेषणत्वानें न धरतां विशेषणतावच्छेदकतावच्छेदकत्वानें धरावयाचें. आणि दुसऱ्या पद्धतीमध्यें विशेषण, विशेषणतावच्छेदक आणि विशेषणतावच्छेदकतावच्छेदक असे सगळे धर्म विशेषणत्वानेंच धरावयाचे असतात. एवंच सामग्री सारखी असल्यानें विशिष्टवैशिष्ट्याची उपपत्ति पूर्वोक्त कोणत्याहि पद्धतीनें झाली तरी अडचण नाही. जरी विशिष्टवैशिष्ट्यबुद्धित्वावच्छिन्नं प्रति विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानत्वानें कार्यकारणभाव मानला तरी देखील ज्ञानविरोधित्व–सविषयकत्वविशिष्ट–अज्ञान--ज्ञानस्थळीं 'विशेष्ये विशेषणं०' या न्यायानें उपपत्ति लागते, विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानाची आवश्यकता नाही. (६६) जर अज्ञानप्रत्यक्षामध्येंहि 'विशेष्ये विशेषणं०' असा न्याय मानला नाही तर तार्किकमतीं देखील ईश्वराला भ्रमज्ञातृत्व जमणार नाही. ईश्वराला

न स्यात् । (६७) भ्रमविषयस्य स्वातन्त्र्येण ग्रहे भ्रान्तत्वापत्त्या भ्रमावच्छेदकतयैव तद्ग्रहणं वाच्यम् । (६८) तथा च क्व प्राक्तदवच्छेदकग्रहनियमः? (६९) ग्रहणसामग्रीतुल्यत्वं च प्रकृतेऽपि समम् । (७०) ननु– श्रवणादिसाध्यमोक्षहेतुब्रह्मज्ञानप्रागभावस्य सत्त्वेन तज्ज्ञानं त्वयाऽपि वाच्यम्, तथा च तत्रापि व्याहतिस्तुल्या– (७१) इति चेत्, न, श्रवणादिसाध्यमोक्षहेतुब्रह्मज्ञानरूपस्य प्रतियोगिनो ज्ञानाज्ञानाभ्यां व्याहत्यभावात् । (७२) न हि श्रवणादिसाध्यत्वमोक्षहेतुत्वादिप्रकारकब्रह्मज्ञानज्ञानं ब्रह्मज्ञानमपि सत् श्रवणादिसाध्यं मोक्षहेतुर्वा, (७३) येन तस्मिन् सति तादृग्ज्ञानप्रागभावो व्याहन्येत । (७४) ननु– एवं 'न जानामि' इति धियो ज्ञानाभावविषयत्वेऽपि न

जसें जीवगत प्रमाज्ञान कळतें तसें जीवगत भ्रमहि कळतो असें तार्किक देखील मानतात. पण जर विशिष्टवैशिष्ट्यबुद्धित्वानें आणि विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानत्वानें कार्यकारणभाव मानला तर तें जमणार नाही. कारण, (६७) भ्रमाच्या विषयाचें म्ह० विशेष्यविशेषणांचें ज्ञान जर 'विशेष्ये विशेषणं०' या न्यायानें नसून स्वातंत्र्यानें म्ह० 'विशिष्टस्य वैशिष्ट्यम्' या न्यायानें ईश्वराला होत असेल तर ईश्वराला भ्रान्तत्व म्ह० भ्रमिष्टपणा प्रसक्त होईल म्ह० ईश्वरालाहि प्रथम भ्रम होईल आणि मग भ्रमाचें ज्ञान होईल किंवा न होईल असें मानावें लागेल. तर हा दोष न यावा म्हणून भ्रमावच्छेदकतया म्ह० भ्रमाच्या विशेषणत्वानें विशेष्यविशेषणांचें ज्ञान धरलें पाहिजे. त्यामुळें ईश्वराला भ्रान्तत्व प्रसक्त होणार नाही. (६८) अशा रितीनें विशेष्यविशेषणांचें भ्रमविशेषणतया ज्ञान मानलें असतां अज्ञानाच्या ज्ञानापूर्वी ज्ञान, विरोध, विषय यांच्या ज्ञानाचा नियम कशाला मानायला पाहिजे? (६९) तुम्हीं म्हणाल कीं ईश्वराकडे भ्रमज्ञानाची संपूर्णता 'विशेष्ये विशेषणम्' इत्यादिन्यायानें आहे, तर प्रकृत अज्ञानाच्या साक्षिज्ञानाची पण त्याच न्यायानें पूर्णता आहेच. दोहोंकडे ज्ञानाची पूर्णता सारखीच आहे. एवंच विशेषणतावच्छेदकप्रकारकज्ञानत्वानें कारणता मानतां येत नाही आणि एकूण अज्ञानज्ञानावर व्याघात येत नाही.

(७०) प्रतिवादी— मोक्षाचें कारण ब्रह्मज्ञान आहे. तें ब्रह्मज्ञान श्रवणमननांनीं साध्य आहे. अर्थात् ब्रह्मज्ञान जन्य आहे. जन्याचा प्रागभाव असतो. ब्रह्मज्ञानाचाहि प्रागभाव असणारच. या ब्रह्मज्ञानप्रागभावाचें ज्ञानहि तुम्हांला मानावयास पाहिजेच. पण येथें व्याघात येतो. ब्रह्मज्ञानप्रागभावाचें ज्ञान व्हावयाचें तर प्रतियोगिभूत ब्रह्मज्ञानाचें ज्ञान पूर्वीं व्हायला पाहिजे कीं नको? जर ब्रह्मज्ञान आधीं कळलें असेल अर्थात् पूर्वीं ब्रह्मज्ञान झालें असेल तर आतां प्रागभावच नाही म्हणून प्रागभावाच्या ज्ञानाचा व्याघात आला. बरें, ब्रह्मज्ञानाचें ज्ञान पूर्वीं नसलें तरी प्रतियोगीचें ज्ञान नसल्यानें प्रागभावाचें ज्ञान होणार नाही म्हणून व्याघात आलाच. (७१) वादी— हा व्याघात येत नाही म्ह० श्रवणमननांनीं साध्य असलेलें मोक्षाचें साधन जें ब्रह्मज्ञान तद्रूपप्रतियोगीचें ज्ञान किंवा अज्ञान यांच्यामुळें येणारा जो व्याघात तो वास्तविक येत नाही. (इति चेन्न याचेंच त्यापुढील पंक्तीनें स्पष्टीकरण केलें आहे). (७२) कारण, श्रवणादिसाध्यत्व, मोक्षहेतुत्व, प्रतियोगित्व हे धर्म ज्यामध्यें प्रकारतया भासतील असें ब्रह्मज्ञानविशेष्यक ज्ञान जरी ब्रह्मज्ञानच असलें तरी तें कांही श्रवणादिसाध्यहि नाही आणि मोक्षाचें कारण पण नाही. ब्रह्मज्ञान श्रवणादिसाध्य आणि मोक्षहेतु हे खरें, पण 'ब्रह्मज्ञानं श्रवणसाध्यं मोक्षहेतुश्च' इत्यादि आकाराचें जें ज्ञान तें श्रवणादिसाध्यहि नव्हे आणि मोक्षहेतुहि नव्हे. (७३) ज्यामुळें तें ज्ञान असल्यास तसल्या म्ह० श्रवणादिसाध्य आणि मोक्षहेतु अशा ब्रह्मज्ञानाच्या प्रागभावाचा व्याघात येईल. परंतु श्रवणादिसाध्यत्वादिप्रकारक ज्ञान मोक्षहेतु नाही. म्हणून तें असण्यानसण्यामुळें श्रवणादिसाध्य–मोक्षहेतुब्रह्मज्ञानप्रागभावाचा व्याघात येत नाही.

(७४) प्रतिवादी— तुमच्यावर व्याघात येत नाही तर आमच्यावरहि व्याघात येत नाही. 'न जानामि' या ज्ञानाचा विषय जरी ज्ञानाभाव असला तरी त्याच्या प्रतियोगीचें ज्ञान असण्यानसण्यामुळें

प्रतियोगिज्ञानादिना व्याहतिः, (७५) सामान्यतो विषयप्रतियोगिज्ञानेऽपि विशेषतस्तदभावसंभवात्, अन्यथा प्रागभावधीन स्यात्, (७६) तत्प्रतियोगिविशेषस्य सामान्यधर्मं विना विशेषतो ज्ञातुमशक्यत्वात्- (७७) इति चेत्, न, विशेषज्ञानाभावे हि विशेषज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रतियोगीति तस्य ज्ञाने स विशेषोऽपि ज्ञात एवेति विशेषज्ञानाभावव्याघातात्। (७८) यत्किंचिद्विशेषाभावश्च न सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताक इत्युक्तम्। (७९) प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकज्ञानाभावेन प्रागभावप्रतीतिरसिद्धैव। (८०) ननु- प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकज्ञानं नाभावज्ञाने कारणम्, (८१) किंत्वभावज्ञाने भासमानप्रतियोगिवृत्तिधर्मप्रकारकं ज्ञानम्। (८२) सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्त्यभ्युपगमे तु प्रतियोगिविषयत्वमपि तस्याधिकम्, (८३) इतरथा तु तदेव, इष्टवृत्तिसामान्यधर्मप्रकारकज्ञानमिवासिद्धव्यक्तिविषयेच्छाकृत्योः। (८४) न च- प्रतियोगितानवच्छेदकधर्मेण कथं

व्याघात येत नाही. (७५) कारण, अभावरूपविषयाच्या प्रतियोगीचें सामान्यरूपानें ज्ञान असलें तरी विशेषरूपानें तदभाव म्ह० ज्ञानरूपप्रतियोगीचा अभाव म्ह० ज्याची प्रतियोगिता ज्ञानत्वावच्छिन्नत्वानें आणि ज्ञानविशेषगत म्हणून भासत असेल अशा ज्ञानाचा अभाव म्ह० अभावाचें ज्ञान संभवतें. एवंच सामान्यरूपानें प्रतियोगी कळला तरी विशेषरूपानें अभाव कळायला अडचण नसते म्हणून व्याघात येत नाही. नाहीतर प्रागभावाचें ज्ञान केव्हांच होणार नाही. प्रतियोगीच्या ज्ञानावांचून प्रागभावाचें ज्ञान होणार नाही आणि प्रतियोगीचें ज्ञान झालें तरी प्रागभावाचें ज्ञान होणार नाही. (७६) प्रागभावाच्या प्रतियोगिविशेषाचें सामान्यधर्मावांचून विशेषरूपानें म्ह० तद्व्यक्तित्वानें ज्ञान होणें अशक्य आहे. प्रागभावाचो प्रतियोगी व्यक्ति अद्यापि उत्पन्नच झालेली नसल्यानें तिचें व्यक्तित्वानें ज्ञान होणें शक्य नाही. एवंच सामान्यरूपानें प्रतियोगीचें ज्ञान असलें तरी विशेषरूपानें प्रागभावाचें ज्ञान होऊं शकेल. म्हणून आमच्यावर व्याघात येत नाही. (७७) वादी— व्याघात येत नाही असें नाही. विशेषज्ञानाभावाचा प्रतियोगी विशेषज्ञानत्वावच्छिन्नच असला पाहिजे. म्हणून विशेषज्ञानत्वावच्छिन्न अशा प्रतियोगीचें ज्ञान जर झालें असेल तर तो ज्ञानगत विशेषहि कळलेला असलाच पाहिजे. अर्थात् प्रतियोगिविशेष कळल्यावर विशेषज्ञानाभावाचा व्याघात होणारच. (७८) यत्किंचिद्विशेषाभाव सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताक नसतो हें चालू प्रकरणांत पूर्वी (सूत्र २०) सांगितलेंच आहे. (७९) वस्तुतः तद्व्यक्तित्वरूप जें प्रतियोगितावच्छेदक तत्प्रकारक-ज्ञान संभवत नसल्यानें प्रागभावाची प्रतीति असिद्धच आहे म्ह० त्याची प्रतीति अशक्य आहे.

(८०) प्रतिवादी— अभावज्ञानाचें कारण प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकज्ञान नाही, (८१) किंतु अभावज्ञानामधें भासमान म्ह० ज्ञायमान असा जो प्रतियोगीवरील धर्म तत्प्रकारकज्ञान अभावज्ञानाचें कारण आहे म्ह० प्रतियोगीवरील धर्माचें प्रतियोगितावच्छेदकत्वानें ज्ञान कारणकोटीमधें धरावयाचें नाही, स्वरूपानें ज्ञानच धरावयाचें. (८२) सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति जर स्वीकारली तर मात्र कारणीभूतज्ञानाला प्रागभावप्रतियोगिविषयकत्वहि अधिक संभवतें. सामान्यप्रत्यासत्ति आश्रयाच्या ज्ञानाचें कारण असते. (८३) आणि जर सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्ति स्वीकारावयाची नसेल तर मात्र तें पूर्वी सांगितलेलें भासमानप्रतियोगिवृत्तिधर्मप्रकारकज्ञानच अभावज्ञानाचें कारण असतें, त्याला प्रागभावप्रतियोगिविषयकत्व नसतें. याला उदाहरण– जो पदार्थ व्यक्तिशः सिद्ध म्ह० ज्ञात नसतो त्याची देखील मनुष्याला इच्छा होत असते आणि तत्प्राप्तीसाठीं मनुष्य कृतिहि करतो. या इच्छाकृतींचें कारण इष्ट–वृत्ति–सामान्यधर्म–प्रकारकज्ञान असतें. त्या ज्ञानाला सामान्यलक्षणाप्रत्यासत्तिपक्षीं इष्टविषयकत्व अधिक असतें, ती प्रत्यासत्ति न मानल्यास केवळ उक्तविषयकत्व असतें. (८४) वादी— परंतु प्रतियोगितेचें ज्ञान किंचिद्धर्मावच्छिन्नत्वानेंच होत असतें. जर प्रतियोगिवृत्तिधर्म प्रतियोगितावच्छेदक नसेल तर त्या प्रतियोगितानवच्छेदकधर्मानें म्ह० त्याच्या ज्ञानानें प्रतियोगितेचें ज्ञान कसें होणार? प्रतियोगितावच्छेदकधर्मप्रकारकज्ञानपूर्वकच प्रतियोगितेचें ज्ञान होऊं शकेल.

प्रतियोगिता गृह्यतामिति- वाच्यम्, (८५) विशेषावच्छिन्नाया व्याप्तेरिव सामान्येन ग्रहणसंभवात्। (८६) तथाहि- 'इदमभिधेयवत्, प्रमेयात्' इत्यनुमाने 'यत्र प्रमेयं तत्राभिधेयम्' इति व्याप्तिग्रहण-समये वृत्तिमत्प्रमेयत्वावच्छेदेनैव सामानाधिकरण्यरूपव्याप्तिसत्त्वेऽपि तस्याः प्रमेयत्वरूपेणैव ग्रहणम्, (८७) न तु वृत्तिमत्प्रमेयत्वेन, गौरवात्, (८८) वृत्तिमत्त्वविशेषणस्य व्यभिचारावारकत्वेन वैयर्थ्याच्च, (८९) अवृत्तिषु साध्यसामानाधिकरण्यरूपव्याप्त्यभाववत् साध्याभावसामानाधि-करण्यरूपव्यभिचारस्याप्यभावात्, (९०) व्यर्थविशेषणत्वरहितत्वे सति व्यभिचारिव्यावृत्तत्व-मात्रेणैव व्याप्यतावच्छेदकत्वसंभवाच्च। (९१) तथा च यथा वृत्तिमत्प्रमेयगताऽपि व्याप्तिः प्रमेय-त्वेनैव गृह्यते, (९२) तथा तत्तन्नीलादिव्यक्तिगता प्रतियोगिता नीलत्वादिरूपेण गृह्यते इति न काचिदनुपपत्तिः। (९३) एवं च 'इहेदानीं घटो नास्ति' इति प्रतीतिरिव घटोपादानगततत्प्राग-

---

अर्थात् प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकज्ञानावर पर्यवसान होणार! (८५) प्रतिवादी— सामान्यानें विशेषाचें ज्ञान संभवतें. जसें– विशेषधर्मावच्छिन्नव्याप्तीचें सामान्यधर्मानें ग्रहण होतें. याप्रमाणें प्रतियोगितेचें ज्ञान सुद्धां विशेष अशा प्रतियोगितावच्छेदकधर्माचें ज्ञान नसलें तरी प्रतियोगि–अप्रतियोगिसाधारण अशा प्रतियोगीवरील सामान्यधर्मानें होऊं शकेल. (८६) म्हणजे असें– 'इदं अभिधेयवत्, प्रमेयात्' म्ह० 'या समोरच्या भूतलावर कांहीतरी अभिधेय असलें पाहिजे. कारण, त्याच्यावर कांहीतरी प्रमेय आहे' असें अनुमान मांडलें. आतां येथें 'जेथें प्रमेय असतें तेथें अभिधेय असतें' अशी व्याप्ति धरली पाहिजे. हे अभिधेय–प्रमेय–पदार्थ व्याप्तिग्रहणाचे वेळीं वृत्तिमान् असेच धरले पाहिजेत, अवृत्ति धरावयाचे नाहीत. कारण, सामानाधिकरण्य-रूप व्याप्ति वृत्तिमानांचीच संभवते, अवृत्तिपदार्थांची नव्हे. अर्थात् व्याप्यतावच्छेदक वृत्तिमत्प्रमेयत्व आणि व्यापकतावच्छेदक वृत्तिमदभिधेयत्व धरूनच सामानाधि-करण्यरूप व्याप्ति धरतां येईल म्ह० 'हेतुसमाना-धिकरणाभावप्रतियोगितानवच्छेदकवृत्तिमदभिधेयत्वाव-च्छिन्नसाध्येन समं वृत्तिमत्प्रमेयत्वावच्छिन्नस्य सामानाधि-करण्यम्' अशी व्याप्ति धरतां येईल. परंतु प्रमेयत्व-—अभिधेयत्व या सामान्यरूपांनीं व्याप्ति धरीत असतात, (८७) वृत्तिमत्प्रमेयत्वरूपानें आणि वृत्तिमदभिधेयत्व-रूपानें गौरव होत असल्यानें धरीत नसतात. (८८) वृत्तिमत्त्वविशेषणाला व्यभिचाराचें वारण करण्याकडे उपयोग नसल्यानें वैयर्थ्य येतें. म्हणूनहि त्या रूपानें व्याप्तिग्रहण मान्य नसतें. (८९) कारण, येथें व्यभि-चार नसतोच. व्यभिचार दाखवावयाचा तर तो आकाशादि अवृत्तिपदार्थांवर दाखवावा लागेल. परंतु आकाशादि अवृत्तिपदार्थांवर साध्यसामानाधिकरण्य-रूप म्ह० साध्याधिकरणवृत्तित्वरूप सिद्धान्तव्याप्ति जशी नाही तसा अवृत्तीवर साध्याभावसामानाधि-करण्यरूप म्ह० साध्याभावाधिकरणवृत्तित्वरूप सिद्धान्त-व्यभिचारहि नाहीच. व्यभिचारच नाही म्हणून वृत्ति-मत्त्वविशेषणाला व्यभिचारवारकत्व नाही. (९०) आणि वृत्तिमत्त्व हें व्यर्थ असलेलें विशेषण दिलें नाही तरी म्ह० व्यर्थविशेषणकत्वरहितत्व असूनहि नुसत्या प्रमेयत्वाला केवळ व्यभिचारिव्यावृत्तत्वानें म्ह० व्यभिचारिवृत्तित्व येत नसल्यानेंच व्याप्यतावच्छेदकत्व संभवतें. (९१) तथाच 'अभिधेयवत्, प्रमेयात्' या अनुमानामधील वृत्तिमत्प्रमेयगत व्याप्ति असूनहि ती प्रमेयत्व या सामान्यरूपानेंच गृहीत होत असते म्हणजे सामान्यरूपानें विशेषाचें ग्रहण असतें. (९२) त्याचप्रमाणें 'वायौ रूपं नास्ति' इ० स्थळीं त्या त्या नीलरूपादिव्यक्तीवरील प्रतियोगिता तत्तन्नीलत्वादि-विशेषरूपानें न घेतां नीलत्वपीतत्वादिसामान्य-रूपानें गृहीत होते असें म्हटल्यास अनुपपत्ति येत नाही. (९३) एवंच 'इह इदानीं घटो नास्ति' 'येथें यावेळीं घट नाही' ही प्रतीति जशी घटोपादानगत-प्रागभावविषयक म्ह० घटाच्या कपालरूप उपा-दानावर असलेल्या घटप्रागभावाला विषय करते तशी 'मयि ज्ञानं नास्ति' ही प्रतीति देखील प्रमातृगत-तत्प्रागभावविषया म्ह० प्रमात्याच्या ठिकाणीं असलेल्या ज्ञानप्रागभावाला विषय करते असें मानल्यास कांहीच अनुपपत्ति नाही. एवंच 'मयि ज्ञानं नास्ति' ही प्रतीति भावरूपाज्ञानविषयक नसून ज्ञानाभावविषयक

भावविषया 'मयि ज्ञानं नास्ति' इति प्रतीतिरपि प्रमातृगततत्प्रागभावविषयेति न काऽप्यनुपपत्तिः — (९४) इति चेत्, न, अभावज्ञाने प्रतियोग्यंशे भासमानस्य धर्मस्यैव प्रतियोगितावच्छेदकतया (९५) यत्किंचिद्विशेषाभावस्य सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वे घटवत्यपि भूतले 'निर्घटं भूतलम्' इति, घटज्ञानवत्यपि स्वस्मिन् 'मयि घटज्ञानं नास्ति' इति च प्रतीतेरापत्तेः पूर्वोक्तदोषात्। (९६) यत्किंचिद्घटज्ञानं घटाभावज्ञाने प्रतिबन्धकमिति तु ज्ञानज्ञानेऽपि तुल्यम्, (९७) उदाहृतव्याप्तिग्रहणे तु बाधकाभावात् सामान्यावच्छेदेऽपि न दोषः। (९८) अथैवं प्रागभावप्रतीतिरेव न स्यात्। (९९) न स्यादेव, 'घटो भविष्यति' इति प्रतीतेर्धात्वर्थभविष्यत्ताविषयत्वेन प्रागभावाविषयत्वात्। (१००) अन्यथा दिनान्तरोत्पत्स्यमानघटे एतद्दिनवृत्तिप्रागभावप्रतियोगित्वेन 'अद्य घटो भविष्यति' इतिधीप्रसङ्गः। (१०१) भविष्यत्त्वं च प्रतियोगितद्ध्वंसा-

---

आहे असें ठरतें. 'ननु' येथपासून 'न काऽप्यनुपपत्तिः' येथवेरीं एकच मोठी शंका मांडली आहे. (९४) वादी-- 'मयि ज्ञानं नास्ति' या प्रतीतीला ज्ञानाभावविषयकत्व सिद्ध होत नाही. प्रतियोगीवर भासणारा धर्मच अभावज्ञानामधें प्रतियोगितावच्छेदक असतो. (९५) असें असतां जर यत्किंचिद्विशेषाभावाला सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व मानलें म्ह० विशेषाभावीयप्रतियोगितेचा अवच्छेदक जर सामान्यधर्म मानला तर भूतल घटविशिष्ट असतांहि 'निर्घटं भूतलम्' इत्याकारक भूतलविशेष्यक घटाभावप्रकारक ज्ञान आणि स्वतःला घटज्ञान असतांहि 'मयि घटज्ञानं नास्ति' इत्याकारक स्वविशेष्यक ज्ञानाभावप्रकारक ज्ञान होण्याची आपत्ति हा दोष येतो. (९६) प्रतिवादी-- सामान्यघटाभावज्ञानाला यत्किंचिद्घटवत्ताज्ञान प्रतिबन्धक असतें म्हणून आपत्ति येणार नाही. वादी-- तर मग हा प्रतिबध्यप्रतिबन्धकभाव 'मयि ज्ञानं नास्ति' या ज्ञानाच्या ज्ञानाकडेहि सारखाच आहे. येथेंहि किंचिज्ज्ञान ज्ञानसामान्याभावाला प्रतिबन्धक होईल. (९७) 'यत् प्रमेयवत् तत् अभिधेयवत्' या तुम्हीं मांडलेल्या व्याप्तीचें ज्ञान होतेवेळीं जरी सामान्यधर्मानें अवच्छेद झाला तरी दोष येत नाही. वास्तविक तेथेंहि गगनादिकावर व्याप्ति नसून प्रमेयत्व आहे म्हणून तिचें अवच्छेदक केवळ प्रमेयत्व धरतांच येत नाही. वृत्तिमत्त्वावच्छेदानेंच व्याप्तिग्रहाचा संभव असल्यामुळें व्यर्थविशेषणकत्वहि येत नाही. अर्थात् वृत्तिमत्प्रमेयत्वानें व्याप्तिग्रह मानतां येतो.

(९८) प्रतिवादी-- तर मग आतां प्रतियोगितावच्छेदकविशिष्टप्रतियोगीचें ज्ञान होत असल्यामुळें प्रागभावाचें मुळीं केव्हांच ज्ञान होणार नाही. (९९) वादी-- हो ना ! नाहीच होणार. प्रतिवादी-- परंतु 'घटो भविष्यति' अशी प्रागभावाची प्रतीति येते तिची वाट काय ? वादी-- 'घटो भविष्यति' या प्रतीतीचा विषय प्रागभाव नाहीच मुळीं, तिचा विषय धात्वर्थभविष्यत्ता आहे. भूधातूचा अर्थ सत्ता. 'स्य' विकरण लागलें असल्यानें त्या धात्वर्थाची भविष्यत्ता 'घटो भविष्यति' या ज्ञानामधें भासते, घटाचा प्रागभाव भासत नाही. (१००) 'घटो भविष्यति' या प्रतीतीमधें जर घटाची भविष्यत्सत्ता न धरतां प्रागभाव धरला तर जो घट दिनान्तरीं उत्पत्स्यमान आहे म्ह० उद्यां-परवां उत्पन्न होणार आहे त्याचें 'अद्य घटो भविष्यति' इत्याकारक एतद्दिनवृत्तिप्रागभावप्रतियोगित्वानें ज्ञान व्हायला पाहिजे. परवां उत्पन्न होणाऱ्या घटाचा प्रागभाव जसा उद्यां असेल तसा आजहि आहेच. परंतु तसें ज्ञान होत नसतें. अर्थात् 'घटो भविष्यति' या ज्ञानामधें प्रागभाव भासत नसून घटाच्या भवनाची भविष्यत्ताच भासते. (१०१) प्रश्न-- भविष्यत्त्व म्हणजे काय ? वादी-- भविष्यत्त्व म्ह० प्रतियोगि-तद्ध्वंस-अनाधारकालसंबन्धित्व. अभावाचा प्रतियोगी घट आणि त्या घटाचा ध्वंस यांचा आधार नसलेल्या काळाशीं संबंध. ज्या काळीं घटहि नाही किंवा त्या घटाचा ध्वंस म्ह० नाशहि नाही अशा काळाशीं घटाचा संबन्ध म्हणजे घटाचें भविष्यत्त्व होय.

नाधारकालसंबन्धित्वम् । (१०२) ध्वंसत्वं च प्रागभावानङ्गीकर्तृमते कादाचित्काभावत्वमेव । (१०३) तदङ्गीकर्तृमतेऽपि प्रतियोग्यजनककादाचित्काभावत्वम् । (१०४) जनकत्वं च स्वरूपसंबन्धविशेषः न प्रागभावघटितः, प्रागभावस्याजनकत्वापत्तेः, अन्यथाऽऽत्माश्रयात् । (१०५) अतः प्रागभावमङ्गीकुर्वतोऽपि तत्प्रत्यक्षत्वं दुर्लभम्, (१०६) तमनङ्गीकुर्वतस्तु न काऽपि हानिः। (१०७) 'इहेदानीं घटो नास्ति' इति प्रतीतिस्तु सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकतत्कालावच्छिन्नयावद्विशेषाभावविषया, (१०८) समयविशेषस्याप्यभावावच्छेदकत्वात् । (१०९) अन्यथा 'आद्यक्षणे घटो नीरूपः' इत्यादिप्रतीतिर्न स्यात् । (११०) अथ- अस्मिन्पक्षे सामान्याभावो न सिध्येत्- (१११) इति चेत्, प्रागभावाभ्युपगमेऽपि तुल्यमेतत्, (११२) सामान्याभावप्रागभावयोः सुन्दोपसुन्दयोरिव परस्परपराहतत्वात् । (११३) तथाहि- प्रागभावसिद्धौ विशेषाभावस्यापि

---

(१०२) प्रश्न— ध्वंस म्हणजे काय? वादी-- प्रागभावानङ्गीकर्तृमत आणि प्रागभावाङ्गीकर्तृमत अशीं दोन मतें आहेत. पैकीं प्रागभावाचा अङ्गीकार न करणाऱ्यांच्या मतानें ध्वंस म्ह० कादाचित्क अभाव. केव्हांतरी असणारा अर्थात् अनित्य अभाव म्हणजे ध्वंस. कदाचित् भवः कादाचित्कः. तद्धितवृत्ति. (१०३) आणि प्रागभावाचा अङ्गीकार करणाऱ्यांच्या मतानें प्रतियोगि-अजनक कादाचित्क अभाव म्ह० ध्वंस. प्रागभावहि कादाचित्क असाच अभाव आहे, पण तो प्रतियोगीचा जनक असतो. ध्वंसहि कादाचित्कच, पण तो प्रतियोगीचा जनक नसतो. प्रागभावावर अतिव्याप्ति न यावी म्हणून अभावाला प्रतियोगि-अजनकत्व असें दुसरें विशेषण द्यावयाचें. (१०४) मात्र जनकत्व म्हणजे एकप्रकारचा स्वरूपसंबंध धरावयाचा. तो प्रागभावघटित धरावयाचा नाही. प्रागभाव म्ह० प्रतियोगिजनक कादाचित्क अभाव. आतां जनकत्व प्रागभावघटित म्ह० कार्यप्रागभाववत्कालत्वरूप जें कार्यप्राक्कालत्व त्यानें घटित धरलें तर प्रागभावाचें ज्ञान होण्याला प्रागभावाची अपेक्षा लागणार. त्यामुळें आत्माश्रय येणार आणि अर्थात् प्रागभावाला प्रतियोगिजनकत्व मानतां येणार नाही. अर्थात् जनकत्वघटक प्राक्कालत्व कार्यतद्ध्वंसानाधारकालत्वरूप प्रागभावाघटित धरावयाचें. (१०५) एकूण प्रागभाव मानणाऱ्याच्या मतानें देखील प्रागभावाचें प्रत्यक्षज्ञान दुर्लभ आहे. प्रागभाव केवळ अनुमानसिद्ध मानावा लागेल. (१०६) प्रागभाव न मानणाऱ्याच्या मतानें मात्र कांहीच दोष नाही. (१०७) प्रतिवादी— परंतु 'इह इदानीं घटो नास्ति' या प्रतीतीचा विषय प्रागभाव आहे. वादी-- नाही. ती प्रतीति प्रागभावविषयक नाही, तर घटत्वादिसामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक आणि तत्कालावच्छिन्न म्ह० 'इदानीं' या शब्दानें सांगितलेल्या कालानें अविच्छन्न असे जे सगळे घटविशेषाभाव तद्विषयक अशी ती प्रतीति आहे म्ह० त्या प्रतीतीचा विषय प्रागभाव नसून विशेषाभावकूट आहे. (१०८) समयविशेष म्ह० विशिष्टकाल देखील विशेषाभावकूटाचा अवच्छेदक असतोच. एवंच 'इह इदानीं घटो नास्ति' या प्रतीतीचा विषय अत्यन्ताभावसमुदाय आहे. (१०९) तसें न मानल्यास म्ह० कालविशेष विशेषाभावकूटावच्छेदक न मानल्यास 'आद्यक्षणे घटो नीरूपः' म्ह० 'उत्पत्तिक्षणीं घट यावद्रूपविशेषात्यन्ताभाववान् असतो' अशी प्रतीति येणार नाही, पण ती तर येत असते. म्हणून कालविशेष अभावकूटाचा अवच्छेदक मानला पाहिजे.

(११०) प्रतिवादी-- परंतु 'इह इदानीं घटो नास्ति' या प्रतीतीचा विषय विशेषाभावकूट धरावयाचें यापक्षीं सामान्याभाव सिद्ध होणार नाही. (१११) वादी— प्रागभाव मानला असतांहि हा दोष सारखाच आहे. (११२) कारण, सामान्याभाव आणि प्रागभाव सुन्दोपसुन्दांप्रमाणें परस्परांवर आघात करतात. प्रागभाव असला तर सामान्याभाव म्ह० सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक अत्यन्ताभाव नाही आणि सामान्याभाव असला तर प्रागभाव नाही. (११३) म्हणजे असें— सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वाच्या प्रतीतीवरूनच सामान्याभावाची सिद्धि होणार. पण प्रागभावाची सिद्धि गृहीत धरल्यावर तो एक विशेषाभाव असल्यामुळें यत्किंचिद्विशेषाभावाला देखील

सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वात् न तावन्मात्रप्रमाणकसामान्याभावसिद्धिः, (११४) सामान्याभावसिद्धौ च विशेषाभावस्य सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वाभावात् (११५) कादाचित्काभावस्य च सामान्याभावत्वायोगात् (११६) न सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकविशेषप्रतीतिमात्रशरणप्रागभावसिद्धिः, (११७) इति न तदुभयमपि विपश्चितां चेतसि चमत्कारमावहति। (११८) ननु- यावद्विशेषाभावनिश्चयेऽपि 'रूपं वायुवृत्ति न वा' 'वायू रूपवान्न वा' इति रूपाभावसंदेहात् (११९) निश्चिते च संशयायोगात् (१२०) यावद्विशेषाभावान्यसामान्याभावसिद्धिः। (१२१) अथ- 'एतावन्त्येव रूपाणि' इतिनिश्चयदशायामेतादृशसंशयस्याननुभूयमानत्वेन तदनिश्चयदशायामेवैतादृशः संशयो वाच्यः, (१२२) तथा च 'रूपत्वं पार्थिवाप्यतैजसरूपत्रितयातिरिक्तवृत्ति भविष्यति' इत्यधिकसंभावनया निश्चितेष्वेव संशयः, (१२३) उक्तसंभावनाविरहसहकृतनिश्चयस्यैव प्रतिबन्धकत्वात्- (१२४) इति चेत्, न,

---

सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व आल्यानें तावन्मात्रप्रमाणक अशा सामान्याभावाची सिद्धि गृहीत धरतां येणार नाही. तावन्मात्रं प्रमाणं यस्य सामान्याभावस्य सः तथा, तस्य सिद्धिः. तावन्मात्र म्ह० सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वप्रतीति. ही प्रतीति विशेषाभावानें उपपन्न होणें त्या पक्षीं शक्य आहे. (११४) आणि सामान्याभावाची सिद्धि गृहीत धरली तर विशेषाभावाला सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व धरतां येणार नाही. (११५) ध्वंस किंवा प्रागभाव या कादाचित्क अभावाला तर सामान्याभावत्व म्ह० सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक–अभावत्व मानणें अशक्यच आहे. (११६) अशा रितीनें प्रागभावाची सिद्धि होत नाही. कारण, सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक असा जो विशेष म्ह० विशेषाभाव त्याची प्रतीतिच काय ती प्रागभावाला आधार आहे. आणि सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताक असा सामान्याभाव मानल्यास विशेषाभावाला सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व धरतां येत नाही. म्हणून प्रागभाव सिद्ध होत नाही. (११७) म्हणून प्रागभाव आणि विशेषाभावकूटाहून निराळा सामान्याभाव हे दोन्ही खऱ्या विद्वानांच्या चित्तामध्यें चमत्कार उत्पन्न करीत नाहीत म्ह० त्यांना ते मान्य नाहीत. मग तार्किकांच्या आणि तुमच्या मनाला त्या अभावांचें मोठें कौतुक वाटत असेल तर वाटो बिचारें. (११८) प्रतिवादी–– (सू. ११८ ते सू. १४७ अखेर महापूर्वपक्ष) वायूच्या ठिकाणीं सगळ्या रूपविशेषांच्या अभावाचा निश्चय असला तरी 'रूपं वायुवृत्ति न वा' 'वायुः रूपवान् न वा' म्ह० 'रूप वायूवर राहतें कीं नाहीं' 'वायु रूपवान् आहे कीं नाही' असा रूपाभावाचा म्ह० रूपसामान्याभावाचा संशय येत असतो. (११९) पण निश्चय असल्यावर संशय येणें अयुक्त आहे. (१२०) म्हणून या संशयावरून यावद्विशेषाभावांहून म्ह० विशेषाभावकूटाहून सामान्याभाव भिन्न आहे असें सिद्ध होतें. (१२१) वादी–– 'रूपें तर अमुकएक इतकींच आहेत' असा निश्चय असेल त्यावेळीं उक्त संशयाचा अनुभव नाही. म्हणून ज्यावेळीं तसा रूपसंख्येचा निश्चय नसेल त्याचवेळीं तो संशय येईल असेंच म्हटलें पाहिजे. (१२२) तथाच 'रूपत्व हें पार्थिवरूप, आप्य म्ह० जलीयरूप आणि तैजसरूप या तीन रूपांहून निराळ्या रूपावर कदाचित् राहत असेल' अशी अधिकरूपाची संभावना धरून पार्थिवादिरूपांचे अभाव निश्चित असतांनाच ('अनिश्चितेष्वेव' असा पाठ असण्याचाहि संभव आहे. त्यापक्षीं विषयसप्तमी. अनिश्चित म्ह० संभाव्य रूपांविषयींच, त्यांच्या अभावांविषयींहि) 'रूपं वायुवृत्ति न वा' इत्यादि संशय संभवेल. (१२३) कारण, उक्तसंभावनाविरहसहकृतनिश्चयच संशयाचा प्रतिबन्धक आहे. उक्तसंभावना म्ह० पार्थिव, आप्य, तैजस या रूपत्रयाहून अधिक रूपाची संभावना. तिचा विरह म्ह० अभाव. त्यानें सहकृत निश्चयच म्ह० रूपाभावनिश्चयच रूपाभावसंशयाचा प्रतिबन्धक असतो. तात्पर्य, वायूवर यावद्रूपविशेषाभावनिश्चयपक्षीं अधिकरूपसंभावना नसल्यामुळें उक्तरूपाभावसंशयच संभवत नाही. (१२४) प्रतिवादी–– तसें नाही. कारण, अशी

एवं प्रतिबन्धककल्पने मानाभावात्, (१२५) उक्तसंभावनाविरहदशायामप्येतादृशसंशयदर्शनाच्च। (१२६) ननु- यथा यावद्विशेषाभावेभ्योऽतिरिक्तः सामान्याभावो रूपस्य संशयकोटिः, (१२७) तथा रूपसामान्यमपि यावद्विशेषेभ्योऽतिरिक्तं संशयकोटिर्नाभ्युपगन्तुं शक्यते। (१२८) तथा च कथं रूपस्य संशयकोटित्वम्? सर्वरूपाभावनिश्चयात्। (१२९) यदि तु नीलपीताद्यभावत्वेन निश्चयेऽपि रूपाभावत्वेनानिश्चयाद्रूपसंशय इति ब्रूषे, (१३०) तदा किं सामान्याभावेन? रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वेन संशयसंभवात्, (१३१) धर्मिकल्पनातो धर्मकल्पनाया लघुत्वेन (१३२) यावद्विशेषाभावानामेव रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वकल्पनात्। (१३३) अतो न यत्किंचिदभावमादाय 'घटो नीरूपः' इतिप्रतीतिप्रसङ्गः- (१३४) इति चेत्, न, यावद्विशेषाभावेषु यद्रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं तत् प्रत्येकं विश्रान्तम्, व्यासज्यवृत्ति वा? (१३५) आद्ये यत्किंचिदभावमादाय 'घटो नीरूपः' इति प्रतीतिप्रसङ्गः। (१३६) द्वितीये तत्तद्रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वस्याव्यासज्यवृत्तिस्वभावत्वेन (१३७) तद्व्यतिरिक्तं रूपत्वावच्छिन्न-

---

प्रतिबंधकाची कल्पना करण्याला कांही प्रमाण नाही. (१२५) उलट जेव्हां उक्तसंभावना म्ह० अधिकरूपाची संभावना नसेल त्यावेळीं देखील असला संशय म्ह० 'रूपं वायुवृत्ति न वा' इ० संशय येत असतो असें दिसतें. म्हणून विशिष्टनिश्चयाचें प्रतिबन्धकत्व अनुभवबाधित आहे. (१२६) वादी— 'वायुः रूपवान् न वा' या संशयामध्यें रूप ही एक कोटी आणि रूपाभाव दुसरी कोटी आहे. पैकीं विशेषाभावकूटाहून म्ह० यावद्विशेषाभावांहून निराळा जो रूपाचा सामान्याभाव म्ह० रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभाव हा जसा संशयामधील कोटी आहे, (१२७) तशी सगळ्या विशेषरूपांहून निराळें असें रूपसामान्य कोटी म्हणून मानणें अशक्य आहे. कारण, यावद्रूपविशेषांहून निराळें रूपसामान्य हा कांही पदार्थच नाही. (१२८) तथाच सर्व रूपांच्या अभावांचा वायूवर निश्चय असल्यामुळें आतां रूपाला संशयकोटित्व कसें जमणार? एवंच संशयच जमत नाही. (१२९) आतां जर नीलरूपाभावत्वानें, पीतरूपाभावत्वानें, रक्तरूपाभावत्वानें अशा रूपानें जरी वायूवर रूपाभावांचा निश्चय असला तरी रूपाभावत्वानें म्ह० रूपसामान्याभावत्वानें वायूवर रूपाभावाचा निश्चय नाही म्हणून रूपाचा संशय जमतो असें म्हणावयाचें असेल (१३०) तर मग रूपसामान्याभाव निराळा कशाला मानायचा? कारण, रूपाभावसंशयहि म्ह० संशयांतील रूपाभाव ही कोटीहि रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावत्वानें यावद्रूपविशेषाभाव धरून संभवेल. (१३१) धर्मविशिष्टधर्मीची कल्पना करण्यापेक्षां नुसत्या धर्माची कल्पना करण्यामध्यें लाघव आहे. म्हणून (१३२) सगळ्या रूपविशेषाभावांना मिळून रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वाची कल्पना करावी म्हणजे झालें. विशेषाभावकूटाहून निराळा सामान्याभाव मानायला नको. (१३३) एवंच एखादा रूपाभाव घेऊन 'घटो नीरूपः' या प्रतीतीचा प्रसंग येत नाही. (१३४) प्रतिवादी—आम्ही असें विचारतों कीं— यावद्विशेष-अभावांवर जें रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व मानावें असें म्हणता तें प्रत्येक अभावावर विश्रान्त म्ह० पर्याप्त असतें कीं सर्वांवर मिळून व्यासज्यवृत्ति असतें? सांगा! (१३५) पैकीं पहिला पक्ष धरला तर एखाद्या रूपाचा अभाव घेऊन देखील 'घटो नीरूपः' अशी सामान्यप्रतीति येऊं लागेल. पण तें तर अनुभवविरुद्ध आहे. (१३६) आतां दुसरा पक्ष धरला तर तत्तद्रूपत्वावच्छिन्न-(शुक्लरूपत्वावच्छिन्न, नीलरूपत्वावच्छिन्न-)-प्रतियोगिताकत्वाचा स्वभाव व्यासज्यवृत्तित्वाचा नाही. तें स्वभावतः प्रत्येकीं पर्याप्तिसंबंधानें राहतें. पर्याप्तीनें राहणें म्ह० पूर्णपणें राहणें. प्रत्येक घटावर घटत्व पूर्णपणें राहतें. प्रत्येक गोव्यक्तीवर गोत्व पूर्णपणें राहतें. तसें तद्रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व तद्रूपाभावावर पूर्णपणें राहतें इ०. (१३७) तर मग आतां तत्तद्रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वाहून निराळेंच व्यासज्यवृत्ति असें रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व म्ह० रूपत्वसामान्यावच्छिन्न-

प्रतियोगिताकत्वं व्यासज्यवृत्ति कल्पनीयम्। (१३८) तद्वरं रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक एक एवाभावः कल्प्यते। (१३९) ममैकोऽभावः रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं चेति वस्तुद्वयं कल्प्यम्, (१४०) तव तु रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वम्, तस्य च व्यासज्यवृत्तित्वेन बहुष्वभावेषु प्रत्येकं संबन्धा इति बहु कल्प्यम्। (१४१) 'धर्मिकल्पनातो धर्मकल्पनाया लघुत्वम्' इति न्यायस्तु कल्पनीयाधिक्यापेक्षः। (१४२) किंच, घटद्वये यावद्विशेषाभावसत्त्वेऽपि रूपसामान्याभावबुद्ध्यनुदयात् ऐकाधिकरण्यावच्छेदेनाप्यभावा विशेषणीयाः, तथा चातिगौरवम्। (१४३) अपि च व्यासज्यवृत्तिधर्मग्रहे यावदाश्रयग्रहस्तद्भेदग्रहश्च हेतुः, (१४४) अगृहीतेषु भिन्नतया वाऽगृहीतेषु वस्त्रादिषु द्वित्वादिबुद्ध्यनुदयात्। (१४५) तथा च यावदभावतद्भेदाग्रहे प्रथमत एव नीरूप इति

प्रतियोगिताकत्व कल्पिलें पाहिजे. (१३८) त्यापेक्षां विशेषाभावकूटाहून पृथक् असा रूपत्वसामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताक एकच अभाव मानावा. अशा एका स्वतंत्र अभावाची कल्पना करणें बरें. (१३९) शंका— विशेषाभावकूट मानून त्याच्यावर व्यासज्यवृत्ति असें रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व मानलें काय, आणि स्वतंत्र एकच अभाव मानून त्याला अव्यासज्यवृत्ति किंवा पर्याप्त असें रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व मानलें काय, दोन्ही पक्षीं कल्पनेला ताण द्यावाच लागतो. मग तुमचेंच कां मानावें ? विनिगमनाविरह आहे. प्रतिवादी— विनिगमनाविरह नाही. तुम्हांला कल्पना फार ताणावी लागते, आम्हांला तितकी ताणावी लागत नाही. तुमच्यावर गौरव येतें, आम्हांला त्या मानानें लाघव साधतें. आम्हांला एक स्वतंत्र अभाव आणि रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व असे दोन पदार्थ कल्पिले म्हणजे पुरतें. (१४०) पण तुमच्या मतीं एक रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व आणि अगणित असलेल्या विशेषाभावांपैकीं प्रत्येकाशीं त्या रूपत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वाचा संबंध म्हणजे अगणित संबंध असे अगणित पदार्थ मानावे लागतात. उक्तप्रतियोगिताकत्व पर्याप्तीनें प्रत्येकीं राहणारें नसून सर्वांवर मिळून व्यासज्यवृत्ति असें आहे. म्हणून जितके अभाव तितके संबंध मानावयास पाहिजेत. तुमचें थोडक्यांत भागत नाही. (१४१) वादी— परंतु 'धर्मिकल्पनातो धर्मकल्पनायाः लघुत्वम्' या न्यायाची वाट काय ? तो आम्हांला अनुकूल आहे आणि तुम्हांला प्रतिकूल आहे. प्रतिवादी— त्या न्यायाचा भावार्थ तुमच्या लक्षांत आला नाही असें वाटतें. तो न्याय आम्हांलाच अनुकूल आहे, तुम्हांला नाही. तो न्याय कल्पनीयपदार्थांच्या आधिक्याच्या अपेक्षेनें आहे. 'कल्पनेला थोडा ताण देऊन भागेल तर जास्त ताण देऊं नये' असा त्या न्यायांतील मुद्दा आहे. धर्माची कल्पना करावयाची म्हणजे एकट्याच धर्माची कल्पना करावयाची. पण धर्मीची कल्पना करावयाची म्हणजे धर्म आणि त्याचा आश्रय या दोघांची कल्पना करावयाची. एकाची कल्पना करण्यामध्यें १ ताण, धर्मीची कल्पना करण्यामध्यें दुप्पट ताण. म्हणून धर्मिकल्पनेपेक्षां धर्मकल्पना लघु आहे. (१४२) किंच, घटद्वयावर म्ह० घटांच्या एका जोडीवर जोडीपैकीं एकेका घटावरील रूपाचा अभाव असून इतरहि सगळ्या रूपांचे अभाव आहेत म्हणून घटद्वयावर यावत्-रूपविशेषाभाव असतात, तथापि घटद्वयविषयक रूपसामान्याभावविषयक 'घटद्वये रूपं नास्ति' 'घटद्वयं रूपसामान्याभाववत्' असें ज्ञान उत्पन्न होत नसतें. म्हणून यावद्विशेषाभावांना ऐकाधिकरण्यावच्छिन्न म्ह० एकाधिकरणवृत्तित्वविशिष्ट असें विशेषण दिलें पाहिजे. अर्थात् फारच गौरव झालें. इतकें करण्यापेक्षां सामान्याभाव स्वतंत्र मानणें बरें. (१४३) किंच, व्यासज्यवृत्ति असलेल्या धर्माचें ज्ञान होण्याला त्या धर्माच्या सगळ्या आश्रयांचें ज्ञान आणि त्या आश्रयांच्या परस्परभेदांचें ज्ञान असावयास पाहिजे. हीं दोन्ही ज्ञानें व्यासज्यवृत्तिधर्मज्ञानाचें कारण आहेत. (१४४) कारण कीं— सगळे आश्रय कळले नसतील आणि कळले असले तरी भिन्नत्वानें कळले नसतील तर वस्त्रादिकांच्या ठिकाणीं द्वित्वाचें किंवा त्रित्वादिकाचें ज्ञान उत्पन्न होत नाही. (१४५) तथा च व्यासज्यवृत्तिधर्माचे आश्रय असलेले यावद्विशेषाभाव आणि त्यांचे भेद जर कळले नसतील तर ते कळण्यापूर्वीच

धीर्न स्यात्, (१४६) व्यासज्यवृत्तिसामान्यप्रतियोगिताकत्वस्याग्रहणात्। (१४७) अतः सामान्याभावस्य प्रामाणिकत्वात् कथं तत्पराहतिः ? – (१४८) इति चेत्, अत्र ब्रूमः– एवं तर्हि सामान्यप्रकारेण विशेषाभावाप्रतीतेर्ज्ञानविशेषप्रागभावः 'न जानामि' इति धियो ज्ञानत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताको न विषय इति सिद्धं नः समीहितम्। (१४९) न हि प्रागभावोऽपि कश्चित्सामान्याभावोऽस्ति, येन तत्प्रतियोगिता सामान्यधर्मेणावच्छिद्येत। (१५०) विशेषाभावप्रतियोगिता तु तत्तद्घटत्वादिना विशेषेणावच्छिद्यते। (१५१) न च तेन तेन रूपेण भविष्यद्घटादि ज्ञातुं शक्यम्। (१५२) तज्जन्मानन्तरं तु तत्तद्रूपेण तज्ज्ञानसंभवेऽपि न प्रागभावधीः प्रत्यक्षा स्यात्, (१५३) तदानीं प्रागभावासत्त्वात्, प्रत्यक्षस्य विषयजन्यत्वात्। (१५४) सामान्यप्रकारकज्ञानं च न विशेषाभावज्ञाने हेतुरित्युक्तम्, (१५५) प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकप्रतियोगिज्ञानस्याभावत्वप्रकारकाभावज्ञाने हेतुत्वात्, (१५६) तस्यानुमानगम्यत्वेऽपि 'न जानामि' इति धियः अपरोक्षायास्तद्विषयत्वायोगात्। (१५७) अव्यभिचारिलिङ्गाद्यभावात्तदनुमानमपि दूरनिरस्तमेव। (१५८) ननु 'इदं मा भूत्' इतीच्छाविषयतया तत्सिद्धिः, (१५९) न, प्रागभावस्य स्वरूपतोऽसाध्यत्वेन

'घटः नीरूपः' असें ज्ञान होणें शक्य नाही. (१४६) आणि म्हणून व्यासज्यवृत्ति अशा सामान्यप्रतियोगिताकत्वाचें म्ह० सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वाचें ग्रहण म्ह० ज्ञान होणार नाही. (१४७) एवंच यावद्विशेषाभावांवर व्यासज्यवृत्ति असें सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व मानतां येत नाही. सामान्याभाव स्वतंत्रच मानला पाहिजे. म्हणून अशा रितीनें सामान्याभाव प्रमाणसिद्ध असतां त्याचें निराकरण कसें करतां येईल ? (सू. ११८ पासून सुरूं झालेला महापूर्वपक्ष येथें संपला). (१४८) वादी— या आक्षेपावर आम्हांला असें म्हणावयाचें कीं— जर सामान्याकारानें विशेषाभावांची प्रतीति येत नाही तर ज्ञानत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक असा ज्ञानविशेषाचा प्रागभाव 'न जानामि' या प्रतीतीचा विषय नाही असें ठरणार. त्यामुळें आमचें समीहित म्ह० इष्ट सिद्ध झालें. त्यावरून भावरूप अज्ञान सिद्ध होणार. (१४९) कारण, प्रागभाव देखील कांही एखादा सामान्याभाव नाही, कीं ज्या सामान्याभावत्वामुळें प्रागभावाची प्रतियोगिता सामान्यधर्मानें अवच्छिन्न असेल. एवंच प्रागभाव हा सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक नाही. (१५०) विशेषाभावाची प्रतियोगिता मात्र घटत्वादिसामान्यधर्मानें अवच्छिन्न नसून तत्तद्घटत्व इत्यादि विशेषधर्मानेंच अवच्छिन्न असते. (१५१) परंतु तत्तद्घटत्व इ० त्या त्या धर्मानें भविष्यत् म्ह० पुढें होणारा म्ह० ज्याचा यावेळीं प्रागभाव आहे असा घट ज्ञात होणें शक्य नाही. (१५२) त्या घटाचें जन्म झाल्यानंतर तद्घटत्वानें त्या घटाचें ज्ञान संभवतें. पण त्यामुळें त्यावेळीं त्याच्या प्रागभावाचें प्रत्यक्षज्ञान होणार नाही. (१५३) कारण, घट उत्पन्न झाल्यावर जेव्हां तो तद्घटत्व या विशेषरूपानें ज्ञात होतो त्यावेळीं घटाचा प्रागभावच नसतो. आणि प्रत्यक्ष तर विद्यमानविषयजन्य असतें. (१५४) सामान्यप्रकारकज्ञान विशेषाभावाच्या ज्ञानाचें कारण नसतें हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. (१५५) कारण, प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारक प्रतियोगिविशेष्यक ज्ञान इदंत्वप्रकारक अभावविशेष्यक ज्ञानाचा हेतु नसेल, पण अभावत्वप्रकारक अभावविशेष्यक प्रत्यक्षज्ञानाचा हेतु असतें. तात्पर्य, प्रागभाव प्रत्यक्षगम्य नसतो. (१५६) आतां प्रागभावाला अनुमानगम्यत्व मानलें तरी तो 'न जानामि' या अपरोक्षज्ञानाचा विषय होऊं शकत नाही. नित्यानुमेय पदार्थ प्रत्यक्ष होणार नाही. (१५७) वास्तविक व्यभिचारदोषरहित असा प्रागभावसाधक हेतु नसल्यामुळें प्रागभावाचें अनुमानहि धरतां येत नाहीच. अनुमान दूरनिरस्त आहे.

(१५८) प्रतिवादी— 'इदं मा भूत्' म्ह० 'हें उत्पन्न होऊं नये' इत्याकारक इच्छेच्या विषयत्वानें प्रागभावाची सिद्धि होते. त्या इच्छेचा विषय प्रागभावावांचून अन्य संभवत नाही. (१५९) वादी— छे! उक्त–इच्छाविषयत्वानेंहि प्रागभाव मानण्याची आवश्यकता नाही. त्याची अत्यन्ताभावानें अन्यथासिद्धि

प्रतियोगिजनकविघटनेन तत्संबन्धस्येवात्यन्ताभावसंबन्धस्यापि साध्यत्वात्तेनैवान्यथासिद्धेः । (१६०) अथ– उत्पन्नस्य द्वितीयक्षणे पुनरुत्पत्त्यभावात्तत्पूर्वक्षणे सामग्र्यभावो वाच्यः, स च प्रागभावाभावादेव, अन्यहेतूनां सत्त्वात्– (१६१) इति चेत्, न, सामयिकात्यन्ताभावेनैवान्यथासिद्धेः, (१६२) उत्पन्नस्यैव स्वोत्पत्तिविरोधित्वाच्च । (१६३) अपि च सामग्री कार्यसत्त्वे प्रयोजिका, न तु तस्याद्यकालसंबन्धरूपोत्पत्तावपि । (१६४) आद्यकालसंबन्धो हि

आहे. अत्यन्ताभावानें 'इदं मा भूत्' या इच्छेचें भागेल. म्हणजे असें– प्रागभाव अनादि असल्यानें तो स्वरूपतः साध्यच नाही, तर संबन्धद्वारा त्याला साध्यत्व मानावें लागेल म्ह० त्याच्या संबन्धाला साध्यत्व मानावें लागेल. प्रतियोगिजनकविघटनानें प्रागभावाच्या संबन्धाचें साध्यत्व मानतां येईल म्ह० प्रतियोगिजनकविघटन प्रागभावाचा कालसंबन्ध कायम ठेवतें, संबंधाचा नाश होऊं देत नाही म्ह० प्रतियोगिजनकविघटन प्रागभावाचा क्षेम म्ह० रक्षण करतें, मरूं देत नाही. एकूण प्रतियोगिजनकविघटन प्रागभावसंबन्धपरिपालन किंवा प्रागभावपरिपालन करतें. प्रागभावाच्या प्रतियोगीचें (घटप्रागभावाच्या प्रतियोगी घटाचें) जें जनक (कपालादि) त्याचें विघटन म्ह० कारणांना अलग करणें किंवा एखाद्याचा नाश करणें. वादी–– प्रागभावसंबन्धाला जसें क्षेमसाधारण साध्यत्व आहे तसें अत्यन्ताभावाच्या संबन्धालाहि क्षेमसाधारण साध्यत्व आहे. म्हणून त्या अत्यन्ताभावानेंच प्रागभावाची अन्यथासिद्धि होते. 'इदं मा भूत्' या इच्छेचा विषय अत्यन्ताभाव आहे असें म्हणतां येतें. त्या इच्छेवरून प्रागभावच सिद्ध होतो असें नाही.

(१६०) प्रतिवादी–– उत्पन्न झालेल्या घटादिपदार्थाची उत्पत्तिक्षणाच्या द्वितीयक्षणीं पुन्हां उत्पत्ति होत नसते. त्याची उपपत्ति होण्याकरितां द्वितीयक्षणाच्या पूर्वक्षणीं म्ह० घटोत्पत्तिक्षणीं पुन्हां उत्पन्न होणाऱ्या घटाची सामग्री नसते म्ह० कारणसमुदाय नसतो असें म्हटलें पाहिजे. परंतु एक प्रागभाव सोडून कपालादि इतर कारणें असतात, पण प्रागभाव नसतो. तो नसतो म्हणूनच घट पुन्हां द्वितीयक्षणीं उत्पन्न होत नाही. प्रथमक्षणीय उत्पत्तीच्या पूर्वक्षणीं प्रागभाव होता म्हणून घट उत्पन्न झाला. घटोत्पत्तिकालीं घटप्रागभाव कैलासवासी होतो. आतां तो मृत्युग्रस्त झाल्यानें द्वितीयक्षणीं पुन्हां घटोत्पत्ति होत नाही असें म्हटलें पाहिजे. अर्थात् पुन्हां घटोत्पत्तीच्या सामग्रीचा अभाव प्रागभाव नसल्यामुळेंच असतो. एवंच पुनरुत्पत्त्यभावावरून प्रागभावाची सिद्धि होते. (१६१) वादी–– पुनरुत्पत्त्यभावावरूनहि प्रागभावाची सिद्धि होत नाही. सामयिक अत्यन्ताभावानें म्ह० तो सामग्रीघटक आहे असें मानल्यानें पुनरुत्पत्त्यभावाची अन्यथासिद्धि होते. अन्यथा म्ह० प्रागभावावांचून. सामयिक म्ह० समयविशेषावच्छिन्न. भूतलावर घट आणला, दुसरीकडे नेला, पुन्हां आणला, पुन्हां दुसरीकडे नेला अशा स्थितीमध्यें जो अत्यन्ताभाव भासतो तो सामयिकाभाव होय. तो न्यायमतामध्यें स्वरूपतः नित्य असला तरी कालविशेषविशिष्ट असा तो घटोत्पत्तिक्षणीं नाही. म्हणून सामग्र्यभाव झाला आणि पुनरुत्पत्ति झाली नाही असें म्हणतां येतें. (१६२) वस्तुतः सामयिकाभावहि नको आणि प्रागभावहि नको. उत्पन्न झालेला घटच पुन्हां स्वोत्पत्तीशीं विरोधी असतो. उत्पन्न झालेल्याची पुन्हां उत्पत्ति नकोच आहे. स्व स्वोत्पत्तीचा प्रतिबन्धक आहे. (१६३) किंच, सामग्रीचा विचार केल्यास द्वितीयक्षणीं सामग्री असली तरी पुनरुत्पत्तीची आपत्ति सिद्ध होत नाही. सामग्री काय करते हें पहावयाचें. सामग्री कार्याच्या सत्त्वाची म्ह० अस्तित्वाची प्रयोजक आहे, ती कार्याच्या उत्पत्तीची प्रयोजक नाही. उत्पत्ति म्ह० आद्यकालसंबंध. घटाचा प्रथमतः कालाशीं संबंध येणें म्हणजे घटाची उत्पत्ति. (१६४) उत्पत्ति म्ह० आद्यकालसंबन्ध आणि आद्यकालसंबन्ध म्ह० स्वसमानकालीनपदार्थध्वंसानाधारकालाधारत्व. स्व म्ह० कार्य घट. स्वसमानकालीन म्ह० घटसमानकालीन पदार्थ पटादि. पदार्थध्वंसानाधारकाल म्ह० पटादिकांच्या ध्वंसाचा आधार नसलेला काल. प्रत्येक क्षणीं कांही पदार्थ उत्पन्न होत असतात आणि कांही नष्ट होत असतात. म्हणून घटसमानकालीन अशा पटादिकांच्या ध्वंसाचा आधारभूत काल दुसऱ्या क्षणापासून पुढचा. घटोत्पत्तिक्षण मात्र घटसमानकालीनपटादिध्वंसानधिकरणकाल आहे. तादृशकालाधारकत्व. तात्पर्य,

स्वसमानकालीनपदार्थध्वंसानाधारकालाधारत्वम् । (१६५) तत्र सामग्री कार्यस्य कालाधारत्वांशमात्रे प्रयोजिका, न तु विशेषणांशेऽपि, (१६६) तस्य तादृक्पदार्थध्वंससामग्रीविरहादेव सिद्धेः । (१६७) पाकजरूपादिभेदोऽप्यग्निसंयोगभेदात् पूर्वरूपादिध्वंसभेदाद्वा, न तु प्रागभावभेदात्, (१६८) प्रतियोगिभेदं विना प्रागभावभेदायोगाच्च । (१६९) नाप्युपादानत्वव्यवस्था तत्र मानम्, तन्तुत्वादिनैव तत्सिद्धेः । (१७०) अन्यथा प्रागभावस्य संबन्धिविशेषोऽपि कुतः सिध्येत्?

घटाचा जो संबंध पहिल्या प्रथम कालाशीं येतो तोच घटाचा आद्यक्षणसंबन्ध आणि तीच घटाची उत्पत्ति. (१६५) या आद्यकालसंबन्धरूप उत्पत्तीच्या स्वरूपलक्षणामध्यें कालाधारत्व हा विशेष्यांश असून स्वसमानकालीनपदार्थध्वंसानाधारत्व हा विशेषणांश आहे. पैकीं सामग्री कार्याच्या कालाधारत्व या अंशाची मात्र प्रयोजक आहे, परंतु उक्त विशेषणांशाची नाही. (१६६) कारण, त्या विशेषणांशाची सिद्धि तादृक्पदार्थध्वंसाच्या सामग्रीच्या विरहानें म्ह० अभावानेंच होणार आहे. तादृक्पदार्थ म्ह० स्वसमानकालीन म्ह० घटसमानकालीन पदार्थ पटादि. पटादिकांच्या ध्वंसाची सामग्री घटोत्पत्तिक्षणीं नसेल तर त्या ध्वंससामग्रीविरहामुळेंच द्वितीयादिक्षणीं पटादिध्वंस होणार नाही. त्या कामामध्यें घटसामग्रीची अपेक्षा नाही. सामग्री घटोत्पत्तीची किंवा उत्पत्तीमधील विशेषणांशाची प्रयोजक नसल्यामुळें सामग्रीच्या अभावाचा प्रश्न येत नाही आणि त्यावरून प्रागभावाची पण सिद्धि होत नाही. म्हणून पुनरुत्पत्त्यभावावरून प्रागभावाची सिद्धि होत नाही.

(१६७) प्रतिवादी— पाकजरूपरसादिकांच्या भेदावरून प्रागभाव अर्थात् रूपरसादिकांचा प्रागभाव सिद्ध होतो. जलतेजांवरील रूपरसादिक पाकज नसतात, परंतु पृथ्वीवरील रूप, रस इत्यादि गुण पाकजहि असतात. पाक म्ह० अग्नि किंवा ऊब इ० तेजःसामान्य. या पाकजन्यरूपरसादिकांची सर्वांची पाकादिरूप सामग्री कांहींच्या मतानें सारखीच असते. पाकादिभेद नसल्यानें पाकजन्यरूपरसादिकांचा भेद सिद्ध होत नाही. रूपरसगंधस्पर्शांचे प्रागभाव भिन्न भिन्न असतील तर रूपादिकांच्या भेदाची उपपत्ति लागेल. म्हणून रूपादिभेदान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्तीनें रूपादिकांच्या प्रागभावांची सिद्धि होते. वादी— पाकजरूपादिभेदान्यथानुपपत्तीवरूनहि प्रागभाव सिद्ध होत नाही. पाकजरूपादिस्थळीं अग्निसंयोगादि पाकाचाच भेद असतो. कांही नैयायिक पाकाचा भेद मानतातच. पाकभेदामुळें पाकजन्यरूपरसगन्धादिकांचा भेद सिद्ध होतो, प्रागभाव नको. आतां पाकभेद मानावयाचा नसला तरी पूर्वरूपादिकांचा भिन्नभिन्न ध्वंस असतोच आणि पूर्वरूपादिध्वंसभेद असल्यामुळें रूपादिकांच्या भेदाची उपपत्ति होते. पूर्वरूपध्वंसामुळें उत्तररूप उत्पन्न होतें, रस उत्पन्न होत नाही. पूर्वरसध्वंसामुळें उत्तर रस उत्पन्न होतो, रूप, गंध उत्पन्न होत नाही इ०. रूपरसगन्धस्पर्शांच्या भेदावरून प्रागभाव मानावा लागत नाही. (१६८) वस्तुतः रूपरसादिकांच्या प्रागभावांच्या भेदामुळें रूपरसादिकांचा भेद सिद्ध करणें म्हणजे 'आधीं कळस मग पाया रे'. प्रतियोगींचा भेद कळल्यावांचून प्रागभावांचा भेद कळणें अशक्य आहे. 'अभावज्ञाने प्रतियोगिज्ञानं कारणम्'.

(१६९) प्रतिवादी— उपादानत्वाची व्यवस्था प्रागभावाला प्रमाण आहे. ज्या कार्याचा प्रागभाव ज्याच्या आश्रयानें राहतो तें त्या कार्याचें उपादान असतें. 'कार्यप्रागभावाधिकरणत्वं कार्योपादानत्वम्'. उपादानत्वाची व्याख्या याहून निराळी संभवत नाही. प्रागभाव मानल्यावांचून उपादानत्वाची व्यवस्था लागत नाही. म्हणून उपादानत्वान्यथानुपपत्तीनें प्रागभावाची सिद्धि होते. वादी— उपादानत्वाची सिद्धि तन्तुत्व, कपालत्व इत्यादिकांनीं होईल. 'पटं प्रति तन्तुत्वावच्छिन्नं उपादानम्, घटं प्रति कपालत्वावच्छिन्नं उपादानम्'. (१७०) तन्तुत्वादिकानें उपादानत्वाची व्यवस्था लावली नाही तर प्रागभावांचे संबन्धिविशेष कसे सिद्ध होतील म्ह० पटप्रागभावाचा संबन्धी तन्तुच, घटप्रागभावाचा संबन्धी कपालच ही व्यवस्था कशी सिद्ध होईल ? संबन्धिव्यवस्था तन्तुत्व–कपालत्वादिधर्मांनीं मानावयाची असेल तर लाघवामुळें उपादानत्वाचीच व्यवस्था त्या धर्मांनीं मानणें योग्य.

(१७१) न च तदत्यन्ताभाववतः कथं तदुपादानत्वम् ? (१७२) संबन्धान्तरेण त्वयाऽप्यभ्युपगमात् (१७३) समयावच्छेदतदनवच्छेदाभ्यां वैलक्षण्याभ्युपगमाच्च, इत्यलमतिविस्तरेण। (१७४) एवं सामान्याभावोऽपि गौरवपराहत एव। (१७५) तथाहि- सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं अभावः तस्य च तत्तदधिकरणसंबन्धा इति त्रयं वा कल्प्यताम् ? (१७६) कॢप्ततत्तदधिकरणसंबन्धानामेकाधिकरणवृत्तित्वावच्छेदेन सिद्धानामभावानां सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वम्, तस्य च व्यासज्यवृत्तित्वमिति द्वयं वा कल्प्यताम् ? (१७७) तत्रोत्तरः पक्ष एव प्रेक्षावद्भ्यो रोचते, 'आद्यक्षणे घटो नीरूपः' इति प्रतीतेः सर्वसिद्धत्वात्, (१७८) यावदाश्रयतद्भेदग्रहस्य द्वित्वादिग्रहे हेतुत्वेऽपि उक्तप्रतियोगिताग्रहे हेतुत्वानभ्युपगमात्; (१७९) कार्योन्नेयधर्माणां यथाकार्यमुन्नयनात्। (१८०) न च- एवं अतिलाघवात् कॢप्तानामधिकरणानामेवाभावधीहेतुत्वमस्तु, किं विशेषाभावैरपीति-

---

(१७१) प्रतिवादी— जो तदत्यन्ताभाववान् असतो तो त्याचें उपादान कसें होईल ? घटाचा अत्यन्ताभाव तन्तूंवर असतो, पण तन्तु घटाचें उपादान नसतात. (१७२) वादी— निरनिराळ्या संबन्धानें तदत्यन्ताभावाधिकरणत्व आणि तदुपादानत्व तुम्हीं देखील मानलेंच आहे. कपाल घटात्यन्ताभावाचें दैशिकविशेषणतेनें अधिकरण असतें आणि समवायसंबन्धानें घटाचें उपादान असतें. जसें भूतल समवायसंबन्धावच्छिन्नघटाभावाचें विशेषणतासंबन्धानें अधिकरण असतें पण संयोगानें घटाचें अधिकरण असतें, त्याप्रमाणें. (१७३) आणि समयावच्छेदानें म्ह० कालविशेषावच्छेदानें म्ह० कालविशेषावच्छिन्नत्व आणि समयानवच्छेदानें म्ह० कालविशेषानवच्छिन्नत्व असें अत्यन्ताभावामध्यें वैलक्षण्य आम्ही मानतों. त्यामुळें समयानवच्छिन्न अत्यन्ताभाव उपादानाचे ठिकाणीं राहत नसला तरी 'इह इदानीं घटो नास्ति' इत्यादि समयावच्छिन्न अत्यन्ताभाव उपादानामध्येंहि राहतो. एवंच संबन्धभेदानें आणि समयावच्छेदानें घटोपादानत्व आणि घटात्यन्ताभावाधिकरणत्व दोन्ही जमतात म्हणून तदत्यन्ताभाववानाला तदुपादानत्व जमतें. प्रागभावखण्डनाचा इतका विस्तर पुरे. एवढ्यावरूनहि प्रागभाव सिद्ध होत नाही हें लक्षांत येईल.

(१७४) प्रागभावाप्रमाणें सामान्याभावहि गौरवानें पराहत म्ह० बाधित होतो. (१७५) तें असें- येथें प्रश्न असा कीं, सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व, अभाव आणि अभावाचे त्या त्या अधिकरणाशीं भिन्नभिन्न संबंध हा एक पदार्थ अशा तीन पदार्थांची कल्पना करावी ? (१७६) किंवा, ज्यांचे त्या त्या अधिकरणांशीं संबंध क्लृप्त म्ह० पूर्वसिद्ध आहेत आणि जे एकाधिकरणवृत्तित्वावच्छेदानें सिद्ध आहेत म्ह० जे एका अधिकरणावर एकावेळीं राहूं शकतात अशा सगळ्या अभावांचें सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व हा एक पदार्थ, आणि त्या सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वाचें व्यासज्यवृत्तित्व हा दुसरा पदार्थ अशा दोनच पदार्थांची कल्पना करावी ? (१७७) या दोन पक्षांपैकीं दुसरा पक्षच प्रेक्षावानांना आवडतो. 'आद्यक्षणीं म्ह० उत्पत्तिक्षणीं घट नीरूप म्ह० रूपाभाववान् असतो' ही प्रतीति सर्वांनाच मान्य आहे. तिची उपपत्ति लावावयाची आहे. दुसऱ्या पक्षानें ती गौरव न येतां लागते. म्हणून दुसरा पक्षच विचारकांना आवडतो. (१७८) व्यासज्यवृत्ति असलेल्या द्वित्वत्रित्वादिकांचे सगळे आश्रय आणि आश्रयांचा परस्परभेद यांचें ज्ञान द्वित्वादिकांचें कारण असलें तरी तें उक्तप्रतियोगितेच्या म्ह० प्रतियोगितानिरूपकत्वाच्या म्ह० सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वाच्या ज्ञानाचें कारण असतें असें आम्हीं मानीत नाही. (१७९) जे धर्म कार्योन्नेय असतात म्ह० ज्या धर्मांची कल्पना कार्यावरून करावयाची असते त्यांची ती कल्पना अर्थात् कार्यानुसारानेंच केली पाहिजे. द्वित्वज्ञानरूपकार्यावरून द्वित्वाश्रय दोन्ही व्यक्ति आणि त्यांचा परस्परभेद यांचें ज्ञान कारण मानतां येतें पण सामान्यावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वाच्या ज्ञानाला तादृशप्रतियोगिताकत्वाश्रय आणि तादृश आश्रयांचा भेद यांचें ज्ञान कारण मानण्याला प्रमाण नाही. (१८०) प्रतिवादी— तिघांच्या कल्पनेपेक्षां दोघांची कल्पना

वाच्यम्, (१८१) अस्माकमिष्टापत्तेः, (१८२) 'घटाभावो न' इत्यादावतिरिक्ताभावस्य त्वयाऽप्यनभ्युपगमेन भावस्याप्यभावत्वप्रकारकप्रमाहेतुत्वस्योभयवादिसिद्धत्वात्। (१८३) यदपि कश्चिदाह– प्रतियोगितावच्छेदकभेदस्याभावभेदनियामकत्वाद्विशेषाभावान्यसामान्याभावसिद्धिः, अन्यथा अभावभेदासिद्धेः, (१८४) प्रतियोगिभेदस्याभावभेदकत्वे एकघटप्रतियोगिकस्य प्रागभावादिचतुष्टयस्याभेदप्रसङ्गात्। (१८५) अवच्छेदकभेदात्तु तद्भेदे न कोऽपि दोषः, (१८६) क्वचित्तादात्म्यस्य क्वचित्संसर्गस्य क्वचित् पूर्वापरकालीनतद्घटत्वादेश्च भेदात्– इति, (१८७) तन्न, संसर्गप्रतियोगिविशेषणसाधारणस्यैकस्यावच्छेदकत्वस्य दुर्वचत्वात्, (१८८) तादात्म्यादेश्च

लघु आहे म्हणूनच जर विशेषाभावसमुदायाहून सामान्याभाव निराळा मानावयाचा नसेल तर त्याहिपेक्षां अत्यन्त लाघव साधण्यासारखें असल्यानें त्या त्या अधिकरणाहून निराळे असे विशेषाभाव मुळींच मानूं नयेत. आतां 'अयं घटो नास्ति, स घटो नास्ति' इत्यादि प्रतीतींचा विषय कोण ? तर त्या अभावांची जी अधिकरणें क्लृप्त आहेत तींच त्या प्रतीतींचा विषय मानावीं ! अधिकरणांनाच अभावधीहेतुत्व मानावें ! विशेषाभाव अधिकरणांहून निराळे कशाला मानता ? (१८१) वादी— ठीक आहे. अधिकरणांहून विशेषाभाव निराळे न मानणें आम्हांला इष्टच आहे. (१८२) 'घटाभावो नास्ति' 'पटाभावो नास्ति' इत्यादिस्थळीं शब्दावरून जो घटाभावाचा अभाव भासतो तो तुम्हीं देखील घटपटांहून निराळा मानलेला नाही. घटाभावाभाव हा घटरूप असतो, पटाच्या अभावाचा अभाव हा पटरूप असतो असेंच तुम्हीं मानलें आहे. एवंच घटादिरूप भावपदार्थहि अभावत्वप्रकारकप्रमेचा हेतु असतो हें तुम्हां आम्हां दोघांच्याहि मतीं सिद्ध आहे. त्याचप्रमाणें विशेषाभाव अधिकरणातिरिक्त नाही मानले तरी चालेल. 'घटाभावो नास्ति' ही प्रमा असून ती अभावत्वप्रकारक आहे. पण त्या प्रमेचें विशेष्य स्वतंत्र अभाव नसून घटरूप भावपदार्थच असतो हें उभयसंमत आहे.

(१८३) कोणाचें म्हणणें असें आहे कीं– अभावभेदाचा नियामक प्रतियोगितावच्छेदकांचा भेद आहे. प्रतियोगितांचे अवच्छेदक धर्म भिन्न असल्यामुळें अभावांचा भेद सिद्ध होतो. म्हणून विशेषाभावांहून निराळा सामान्याभाव सिद्ध होतो. अवच्छेदकभेदावांचून अभावभेद सिद्ध होणार नाही. विशेषाभावांचे प्रतियोगितावच्छेदकधर्म भिन्न असतात म्हणून विशेषाभाव भिन्न भिन्न आहेत. पण सामान्यधर्म एकच असल्यानें तदवच्छिन्नप्रतियोगिताक परस्परभिन्न विशेषाभाव मानतां येणार नाहीत. म्हणून सामान्यधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक सामान्याभाव स्वतंत्र असा एकच असतो असें मानावें लागतें. (१८४) प्रतियोगितावच्छेदकाचा भेद अभावाचा भेदक न मानतां प्रतियोगीचा भेद जर अभावाचा भेदक मानला तर घटप्रागभाव, घटध्वंस, घटात्यन्ताभाव आणि घटान्योन्याभाव या प्रागभावादि चारी अभावांचा अभेद मानावा लागेल. कारण, चारी अभावांचा प्रतियोगी एकच घट आहे. (१८५) परंतु अवच्छेदकांच्या भेदामुळें जर अभावभेद मानला तर अभावभेदाची असिद्धि किंवा प्रागभावादिअभावचतुष्टयाचा अभेद असा कोणताच दोष येत नाही. (१८६) क्वचित् म्ह० अन्योन्याभावाच्या प्रतियोगितेचा अवच्छेदक तादात्म्यसंबंध असतो, क्वचित् म्ह० अत्यन्ताभावाच्या प्रतियोगितेचा अवच्छेदक तादात्म्यभिन्न संयोगादि संसर्ग असतो, ध्वंसाच्या प्रतियोगितेचें अवच्छेदक पूर्वकालीन म्ह० ध्वंसपूर्वकालीन तद्घटत्व म्ह० तद्व्यक्तित्व असतें आणि प्रागभावाच्या प्रतियोगितेचें अवच्छेदक अपरकालीन म्ह० प्रागभावोत्तरकालीन तद्घटत्व म्ह० तद्व्यक्तित्व असतें. तात्पर्य, प्रतियोगितावच्छेदकभेदानेंच अभावभेद मानणें योग्य आहे. म्हणून सामान्याभाव पृथक् सिद्ध होतो. (१८७) वादी— यदपि कश्चिदाह तन्न. कारण, अनुगम बसत नाही. संसर्ग आणि प्रतियोगिविशेषण या दोघांवर सामान्यतः राहणारें असें एक अवच्छेदकत्व दुर्वचनीय आहे. त्याचें निर्वचन करतां येणार नाही. कारण, न्यूनातिरिक्तवृत्ति विशेषणावर अवच्छेदकत्व राहत नाही, परंतु तशा प्रकारच्या संसर्गावर अवच्छेदकत्व राहतें म्हणून विशेषण आणि संसर्ग यांच्यामधें वैलक्षण्य आहे. (१८८) आणि तादात्म्यादिकांना प्रतियोगितेचें अवच्छेदकत्व मानण्याला प्रमाण नाही म्ह० भेदाचें

प्रतियोगितावच्छेदकत्वे मानाभावात् । (१८९) भेदसिद्धिस्तु भाववदभावस्यापि विरुद्धधर्माध्यासादेव । (१९०) अवच्छेदकभेदस्याभावभेदनियामकत्वं लिङ्गविधया तज्ज्ञापकत्वमेव वाच्यम्, न तु तज्जनकत्वम् । (१९१) तच्च न, विपक्षबाधकतर्काभावेन सामानाधिकरण्याभावेन च व्याप्तेरेवासिद्धेः । (१९२) अत एव- तदितरधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं तदवच्छिन्नप्रतियोगिताकान्यत्वव्याप्यम्- इत्यपि निरस्तरम् । (१९३) एवं चावृत्तीनां गगनादीनां समनियतानां वाऽन्येषां धर्मा-

---

प्रतियोगितावच्छेदक तादात्म्य नाही, ध्वंसाचें किंवा प्रागभावाचें प्रतियोगितावच्छेदक तत्तद्व्यक्तित्व नाही. (१८९) भावपदार्थांचा भेद जसा विरुद्धधर्माच्या अध्यासानें सिद्ध होईल तसा अभावांचा भेदहि विरुद्ध धर्मांच्या अध्यासानें सिद्ध होईल. त्याकरितां प्रतियोगितावच्छेदकाच्या भेदापर्यंत धांव घेण्याची आवश्यकता नाही. (१९०) अभावभेदाचा नियामक प्रतियोगितावच्छेदकभेद मानावयाचा असेल तर तो लिङ्गविधया म्ह० अनुमानातील हेतूच्या पद्धतीनेंच धरावा लागेल म्ह० त्याचें नियामकत्व ज्ञापकत्वरूप धरावें लागेल. 'पर्वतो वह्निमान्, धूमात्' येथें धूमाला वह्नीचें ज्ञापकत्व असतें. ज्ञापक म्ह० ज्ञानजनकज्ञानविषय. वह्निज्ञानाचें जनक धूमज्ञान असतें म्हणून धूम वह्निज्ञानजनकज्ञानविषय असतो. तसा अवच्छेदकभेद अभावभेदाचा ज्ञापक मानला पाहिजे. अभावभेदज्ञानजनकज्ञानविषय अवच्छेदकभेद मानला पाहिजे. प्रतियोगितावच्छेदकाला अभावभेदाचें नियामकत्व ज्ञापकत्वरूप मानिलें पाहिजे, जनकत्वरूप नव्हे. धूम वह्नीचा ज्ञापक असतो, जनक नसतो, तसा प्रतियोगितावच्छेदकभेद अभावभेदाचा ज्ञापक असेल, पण जनक नाही. कारण, प्रागभाव, अत्यंताभाव आणि अन्योन्याभाव हे जन्य नसतात. (१९१) परंतु हें ज्ञापकत्वरूप नियामकत्व जमत नाही. 'यत्र यत्र प्रतियोगितावच्छेदकभेदः तत्र तत्र अभावभेदः' अशी व्याप्ति धरावी लागेल, पण ती सिद्ध होत नाही. एक तर विपक्षबाधक तर्क नाही. अवच्छेदकभेद असला तरी अभावभेद नसतो हा येथें विपक्ष. 'यत्र यत्र धूमः तत्र वह्निः' या व्याप्तीचा विपक्ष 'धूमोऽस्तु, वह्निर्माऽस्तु' हा असतो. पण त्याला 'धूमाचें वह्निकारणकत्व' हा बाधक तर्क असतो. तसा 'अवच्छेदकभेदः अस्तु, अभावभेदः माऽस्तु' या विपक्षाला बाधक तर्क नाही. शिवाय, अभावावरच त्या व्याप्तीचा व्यभिचार येतो. अभावावर अवच्छेदकभेद राहतो पण अभावभेद राहत नाही. आतां जर 'यत्र यत्र एक-अवच्छेदक-भिन्न-अपर-अवच्छेदकत्वं तत्र एक-अभाव-भिन्न-अपर-अभावत्वम्' अशी व्याप्ति धरली तर हेतुसाध्यांचें सामानाधिकरण्य येत नाही. अवच्छेदकत्व राहणार अवच्छेदकावर आणि अभावत्व राहणार अभावावर. एवंच अभावभेदाचें ज्ञापकत्व प्रतियोगितावच्छेदकभेदाला सिद्ध करण्याकरितां जी व्याप्ति सिद्ध असायला पाहिजे ती सिद्ध होत नाही. म्हणून कश्चित्पक्षाचा निरास झाला. (१९२) याच कारणास्तव 'तदितरधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वं तदवच्छिन्नप्रतियोगिताकान्यत्वव्याप्यम्– अशा रितीनें व्याप्ति धरावी' या शंकेचाहि निरास होतो. तदितरधर्म घटत्वेतरधर्म पटत्वादिक. तदितरधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व पटाभावाला आहे. तदवच्छिन्न म्ह० घटत्वावच्छिन्न- तदवच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व घटाभावाला आहे. तदन्यत्व पटाभावाला आहे. 'जेथें तदितरधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व असतें तेथें तदवच्छिन्नप्रतियोगिताकान्यत्व असतें' अशी व्याप्ति. या व्याप्तीमध्यें हेतुसाध्यांचें सामानाधिकरण्य संभवत असलें तरी 'विपक्षबाधकतर्काभाव' या पूर्वोक्तहेतूनें या व्याप्तीचाच निरास होतो.

(१९३) एवंच आतां असें म्हणतां येईल कीं– आकाश, काल, दिक्, आत्मा या अवृत्तिपदार्थांचे अत्यन्ताभाव आणि समनियत असणाऱ्या इतरधर्मांचे अत्यन्ताभाव हे सगळे अभाव निरनिराळे मानावयास नकोत, तर तो एकच अत्यन्ताभाव आहे. गगनप्रतियोगिकत्व, कालप्रतियोगिकत्व किंवा गगननिरूपितत्व, कालनिरूपितत्व इत्यादि विरुद्धधर्मांच्या अध्यासानें त्या एकाच अत्यन्ताभावाचे व्यवहार भिन्न होतील. समनियतत्वं = व्याप्यत्वे सति व्यापकत्वम्; व्याप्यत्वं = तदत्यन्ताभाववदवृत्तित्वम्. व्यापकत्वं = तदधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगिताऽनवच्छेदकधर्म-

णामेक एवात्यन्ताभावः, (१९४) युगपद्विनष्टानामुत्पन्नानां वा समानदेशानामसति बाधके एक एव ध्वंसः प्रागभावो वा, (१९५) व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकोऽपि चेदभावः प्रामाणिकः (१९६) तदा तस्यैकस्यैव प्रतियोगिताः सर्वैरेव व्यधिकरणैः सर्वैश्च समानाधिकरणैः संबन्धैरेवावच्छिद्यन्ताम्, (१९७) आकाशाभाव एव वा तथाऽऽस्ताम्, (१९८) एकेनैवोपपत्ताभावभेदकल्पने मानाभावात्। (१९९) न च– एवमेक एव जगतीतले भवत्वभावः, स एव तत्तदवच्छेदकदेशकालादिभेदेन तत्तद्व्यवहारभेदं जनयिष्यतीति किमधिककल्पनयेति– वाच्यम्, (२००) उपपद्यते

वस्वम्. एका धर्माचीं जितकीं अधिकरणें तितकींच नेमकीं दुसऱ्या धर्माचीं असतील तर ते दोन धर्म समनियत म्हणावे. गुणत्व आणि द्रव्यकर्मभिन्नत्वविशिष्टसत्ता हे दोन धर्म समनियत आहेत. म्हणून त्यांचे अत्यन्ताभाव दोन न मानतां एकच मानावयाचा. (१९४) तसेंच समानदेशावर राहणाऱ्या ज्या पदार्थांचा नाश एकाच क्षणीं होत असेल त्यांचे ध्वंस निरनिराळे न मानतां एकच मानावयाचा, समानदेशस्थ असून जे युगपत् म्ह० एकाच क्षणीं उत्पन्न होत असतील त्यांचे प्रागभाव अनेक न मानतां एकच मानावयाचा, परंतु बाधक नसल्यास. बाधक असेल तर मात्र भेद मानावा. जसें– वृक्षमूलावच्छिन्न ध्वंस आणि वृक्षाग्रावच्छिन्न ध्वंस हे भिन्न मानले पाहिजेत. मूलाग्रावच्छिन्न प्रागभावांचाहि भेद मानला पाहिजे. कारण, येथें मूल–अग्ररूप अवच्छेदक भिन्न असल्यानें त्यांचें ज्ञान ध्वंसप्रागभावांच्या ऐक्याच्या ज्ञानाचा बाध करतें. (१९५) तसेंच 'पटत्वेन घटाभावः' म्ह० पटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकघटाभाव, घटत्वेन पटाभाव इत्यादि व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव देखील जर प्रामाणिक म्ह० अनुभवसिद्ध आहे असें मानावयाचें असेल (१९६) तर पटत्वेन घटाभाव, कुडयत्वेन घटाभाव, घटत्वेन पटाभाव असे अनेक अभाव न मानतां जगद्वृत्तित्वामुळें ते समनियत असल्यानें त्यांचा अभेद मानावा म्ह० तो एकच मानावा. त्याच्या प्रतियोगिता मात्र भिन्न मानाव्या. आणि त्या प्रतियोगितेशीं समानाधिकरण असलेल्या आणि प्रतियोगितेशीं व्यधिकरण असलेल्या सगळ्या संबन्धांनीं अवच्छिन्न मानाव्या म्हणजे झालें. व्यधिकरणधर्म म्ह० प्रतियोगितेशीं व्यधिकरण असा धर्म. पटत्वेन घटाभावाची प्रतियोगिता घटावर राहते पण तिचा अवच्छेदक असलेला पटत्वधर्म घटावर राहत नाही. किंवा पटत्व पटावर राहतें पण तेथें पटत्वेनघटाभावीयप्रतियोगिता राहत नाही. व्यधिकरणत्व म्ह० तदधिकरणावृत्तित्व किंवा तदनधिकरणवृत्तित्व. संयोगेन घटाभाव, समवायेन घटाभाव, कालिकविशेषणतासंबंधेन घटाभाव यांच्या प्रतियोगितांचे संबन्ध प्रतियोगितासमानाधिकरण आहेत. संयोगेनरूपाभावीयप्रतियोगितेचा अवच्छेदकसंबन्ध प्रतियोगितेशीं व्यधिकरण आहे. कारण, गुण संयोगानें राहत नाही. (१९७) किंवा व्यधिकरणधर्मावच्छिन्न आणि व्यधिकरणसंबन्धावच्छिन्न असे अभाव निरनिराळे न मानतां आकाशाभाव आहे तोच एक धरावा. (१९८) एकच अभाव मानून विरुद्धधर्माध्यासानें अभावभेदज्ञानाची उपपत्ति लागत असल्यानें अभावभेदाची कल्पना करण्याला कांही प्रमाण नाही. (१९९) प्रतिवादी— तर मग सगळ्या जगामध्यें अर्थात् अभावाच्या जगतामध्यें मुळीं एकच अभाव मानावा. प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव, अन्योन्याभाव, समानाधिकरण, व्यधिकरण, घट सारे अभाव एकाच अभावामध्यें अन्तर्भूत करावे. अभाव एकच मानावा. त्या त्या अभावांचा व्यवहारामध्यें जो भेद आहे म्ह० त्यांचें जें भेदज्ञान आहे त्याची उपपत्ति प्रतियोगितावच्छेदक अशा निरनिराळ्या देशकालसंबंधांच्या प्रसिद्ध असलेल्या भेदानेंच लागेल. अवच्छेदकभेदानें भेदव्यवहाराची उपपत्ति लागेल. त्याकरितां अभावभेद मानावयासच नको! मग अधिकाची कल्पना कशाला करावयाची? (२००) वादी— इष्टापत्ति. अभावाच्या एकत्वानें व्यवहारभेदाची उपपत्ति

चेदस्तु । (२०१) प्रकृते तु न बाधकं किंचित् । (२०२) अत एव वैशेषिकाणां स्वाभ्युपगतकालपदार्थस्यैव सर्वव्यवहारहेतुत्वोपपत्तौ न पदार्थान्तरसिद्धिरित्यद्वैतवादिनो वदन्ति । (२०३) तदेवं 'अहमज्ञः' इति ज्ञानस्याभावज्ञानसामग्रीविलक्षणसामग्रीजन्यत्वादभावविलक्षणविषयत्वं सिद्धम् । (२०४) एवं 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इति प्रत्यक्षस्यापि । (२०५) ननु- 'साक्षात्त्वदुक्तार्थविषयं प्रमाणज्ञानं मयि नास्ति' इत्येतद्विषयकमुदाहृतज्ञानम् , (२०६) तच्च न साक्षादर्थविषयम् , प्रमाणज्ञानावच्छेदकतयाऽर्थस्य भानात् , अतो न व्याघातः- (२०७) इति चेत् , न । साक्षात्त्वदुक्तार्थमवेत्य हि तदभावो ग्राह्यः । (२०८) तज्ज्ञानं च न साक्षिणा, स्वस्मिंस्तादृक्प्रमाणज्ञानाभावात् । (२०९) अन्यनिष्ठं तु शब्दादिना ग्राह्यम् । (२१०) शब्दादिश्च त्वदुक्तार्थं बोधयन्नेव तद्विषयत्वं ज्ञाने

लागत असेल तर अभावैक्यच मानावें. (२०१) प्रकृताला त्याचा कांही बाध नाही. 'अहमज्ञः' 'न जानामि' या प्रतीतीचा विषय ज्ञानाभाव नसून भावरूपाज्ञान आहे या प्रकृत विषयाला अभावैक्य मानलें तरी कांही अडचण येत नाही. एवंच अभावाद्वैत प्रथमतः निराळें मानावें. (२०२) म्हणूनच अद्वैतवादी असेंहि म्हणत असतात कीं, 'वैशेषिकांच्या मतानें द्रव्य, गुण इत्यादि पदार्थांच्या सर्वप्रकारच्या भेदव्यवहाराचा हेतु, स्वाभ्युपगत म्ह० वैशेषिकांनीं स्वीकारलेला कालरूप पदार्थच आहे असें मानून उपपत्ति लागत असल्यानें द्रव्य, गुण, कर्म इत्यादि निरनिराळे पदार्थ सिद्ध होत नाहीत'. सर्वभेदज्ञानाची उपपत्ति कालामुळें होईल, कालाद्वैत मानावें.

(२०३) प्रसक्त, अनुप्रसक्त सोडून आतां मुळावर येऊं. तर आतां असें ठरलें कीं- 'अहं अज्ञः' इत्याकारक ज्ञान अभावज्ञानाच्या सामग्रीहून भिन्न अशा सामग्रीनें जन्य आहे म्हणून त्याचा विषयहि अभावाहून विलक्षण असा भावरूप अज्ञान असला पाहिजे. 'भूतले घटो नास्ति' या प्रतीतीचा विषय अभाव असेल पण 'अहमज्ञः' या प्रतीतीचा विषय भावरूप अज्ञान आहे.

(२०४) 'अहमज्ञः' या प्रतीतीप्रमाणें 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' या प्रत्यक्षज्ञानाचाहि विषय भावरूप अज्ञानच आहे, ज्ञानाभाव नव्हे. (२०५) प्रतिवादी— 'त्वदुक्तं अर्थं न जानामि' या उदाहृतज्ञानाचा विषय भावरूप अज्ञान नाही, तर त्वदुक्त-~अर्थ-विषयकप्रमाण-ज्ञान-अभाव म्ह० एकूण ज्ञानाभाव आहे. 'त्वदुक्तं अर्थं न जानामि' या वाक्याचा अर्थ 'साक्षात् त्वदुक्तार्थविषयक प्रमाणज्ञान म्ह० प्रमात्मकज्ञान माझ्या ठिकाणीं नाही' म्ह० तूं सांगितलेल्या गोष्टीविषयीं प्रमाणज्ञान मला नाही असा आहे. (२०६) मात्र तें ज्ञानाभावविषयक ज्ञान साक्षात् अर्थविषयक नाही म्ह० त्वदुक्त अर्थ त्या ज्ञानाचा साक्षात्संबन्धानें विषय नाही. त्या ज्ञानामधें अर्थ भासतोच पण तो प्रमाणज्ञानावच्छेदकतया भासतो म्ह० परंपरासंबन्धानें भासतो. त्या ज्ञानामधें साक्षात् अभाव भासतो. अभाव कशाचा? तर प्रमाणज्ञानाचा. पण प्रमाणज्ञान कोणाविषयीं ? तर त्वदुक्त अर्थाविषयीं. अभावावच्छेदक ज्ञान आणि ज्ञानावच्छेदक त्वदुक्त अर्थ. थोडक्यामधें प्रमाणज्ञानावच्छेदकतया अर्थ भासतो असें म्हणावयाचें. आतां यामुळें अर्थाचें ज्ञान असतांना त्या ज्ञानाचा अभाव मानल्यानें येणारा व्याघात प्रसक्त होत नाही. कारण, या ज्ञानामधें अर्थाचें साक्षात् ज्ञान नाही, मग व्याघात कोठून येईल ? (२०७) वादी—— परंतु 'अभावज्ञाने प्रतियोगितावच्छेदकविशिष्टज्ञानं कारणम्' या न्यायानें साक्षात् त्वदुक्तार्थाचें ज्ञान झालें तर मग साक्षात् त्वदुक्तार्थज्ञानाभावाचें ज्ञान व्हावयाचें. (२०८) परंतु तें प्रमाणज्ञानाचें ज्ञान कशामुळें होणार हें पाहिलें पाहिजे. तें प्रमाणज्ञानाचें ज्ञान साक्षीनें तर होणार नाहीच. कारण, स्वतः अहंच्या ठिकाणीं त्वदुक्तार्थविषयकप्रमाणज्ञान नाही. अर्थात् नसलेल्या ज्ञानाचें साक्षिप्रत्यक्ष कसें होणार ? (२०९) आतां तें ज्ञान अन्यसाक्षीला असेल, पण तें अहंला त्या अन्याच्या शब्दादिकावरून कळणार. (२१०) पण 'त्वदुक्तार्थज्ञानवान् अयम्' इत्यादि शब्द तर अर्थाचा म्ह० त्वदुक्त अर्थाचा बोध करूनच ज्ञानाच्या तद्विषयत्वाचें म्ह०

बोधयेत् । (२११) तथा च प्रथमतस्त्वदुक्तार्थविषयकं साक्षादेव ज्ञानमागतमिति तन्निषेधे न कुतो व्याघातः ? (२१२) अत एव– विशेषस्य स्वरूपतो ज्ञानेऽपि विशेषप्रकारकज्ञानाभावो न व्याहतः– इत्यपास्तम् । (२१३) करतलामलकज्ञाने स्वविषयव्यावर्तकधर्मविषयत्वं प्रसिद्धमिह निषिध्यते (२१४) इत्यपि न, त्वदुक्तत्वस्यापि मदुक्ताद्यावर्तकत्वेन सामान्यतो व्यावर्तकधर्मविषयत्वस्य निषेद्धुमशक्यत्वात् । (२१५) ननु– अवच्छेदकतया विशेषज्ञाने जातेऽपि न व्याहतिः । (२१६) तथाहि– न हि विशेषज्ञानाभावस्त्वदुक्तार्थविषयकज्ञानाभावो वाऽत्र प्रतीयते, (२१७) किंतु त्वदुक्तार्थविशेष्यकविशेषप्रकारकज्ञानाभावः, (२१८) तत्र च त्वदुक्तार्थविशेष्यकविशेषप्रकारकज्ञानत्वेन प्रतियोगिज्ञानेऽपि तादृक्प्रकारकतद्विशेष्यकज्ञानाभावसंभवः, (२१९) अस्य ज्ञानस्य ज्ञाने विशेष्ये विशेषप्रकारकत्वप्रकारकत्वात् । (२२०) यत्रापि 'त्वदुक्तविशेषं न जानामि' इत्यभिलापः, तत्राप्येवमेव व्याहत्यभावः कथंचिदुन्नेयः । (२२१) न च– यत्रोक्तप्रतियोग्यप्रसिद्धिः, तत्र कथमभावप्रतीति-

---

त्वदुक्तार्थविषयकत्वाचें ज्ञान करून देणार. (२११) तयाच पहिल्या प्रथम त्वदुक्तार्थविषयक ज्ञान अहंच्या ठिकाणीं साक्षात् आलेंच. आणि आतां जर 'न' म्हणून त्या ज्ञानाचा निषेध करावयाचा आहे तर ज्ञान असतां ज्ञानाभाव असा व्याघात नाही कां आला ? (२१२) प्रतिवादी–– विशेषाचें जरी स्वरूपतः ज्ञान असलें तरी विशेषप्रकारकज्ञानाचा अभाव मानल्यास व्याघात येत नाही. वादी–– इति अत एव निरस्तम्. विशेषप्रकारकज्ञानाभाव ज्ञेय असतांना विशेषप्रकारकज्ञान पूर्वीं असणें आवश्यक आहे. एवंच विशेषप्रकारकज्ञान असून विशेषप्रकारकज्ञानाचा अभाव धरल्यास व्याघात येतोच. (२१३) प्रतिवादी–– 'त्वदुक्तं अर्थं न जानामि' या ज्ञानानें हातांतील आंवळ्याच्या ज्ञानाच्या ठिकाणीं प्रसिद्ध असलेल्या स्वविषयव्यावर्तकधर्मविषयकत्वाचा निषेध केलेला आहे. म्हणून व्याघात येत नाही. स्व म्ह० त्वदुक्तार्थविषयक ज्ञान. स्वविषय त्वदुक्तार्थ. स्वविषयव्यावर्तकधर्म घटत्वपटत्वादि यथासंभव. तद्विषयकत्वाचा निषेध त्वदुक्तार्थविषयकज्ञानाच्या ठिकाणीं करावयाचा. आतां ज्ञानाचा अभाव न धरतां ज्ञानाच्या ठिकाणीं स्वविषयव्यावर्तकधर्मविषयकत्वाचा अभाव असें धरल्यानें व्याघात येत नाही. (२१४) वादी–– असेंहि म्हणतां येणार नाही. सामान्यतः व्यावर्तकधर्मविषयकत्वाचा निषेध करणें अशक्य आहे. कारण, त्वदुक्तत्व हें मदुक्ताहून त्वदुक्ताचें व्यावर्तक प्रकृतज्ञानाचा विषय आहे. (२१५) प्रतिवादी–– विशेषाचें ज्ञान जरी अवच्छेदकत्वानें झालें तरी विशेषविषयकज्ञानाच्या अभावाचें ज्ञान होण्यामधें व्याघात येत नाही. (२१६) म्हणजे असें– 'त्वदुक्तं अर्थं न जानामि' या ज्ञानाभावज्ञानामधें विशेषज्ञानाचा अभाव किंवा त्वदुक्तार्थविषयकज्ञानाचा अभाव प्रतीत होत नाही, (२१७) किंतु त्वदुक्तार्थविशेष्यक आणि विशेषप्रकारक अशा ज्ञानाचा अभाव भासतो म्ह० त्वदुक्त अर्थ ज्या ज्ञानामधें विशेष्यतया भासेल आणि त्या अर्थाचें विशेषरूप प्रकारतया भासेल अशा ज्ञानाचा अभाव भासतो. (२१८) असें असल्यानें अभावाच्या प्रतियोगीचें (ज्ञानाचें) ज्ञान त्वदुक्तार्थविशेष्यक–विशेषप्रकारक-ज्ञानत्वरूपानें जरी असलें तरी तादृक्प्रकारक म्ह० विशेषप्रकारक आणि तद्विशेष्यक म्ह० त्वदुक्तार्थविशेष्यक अशा ज्ञानाचा अभाव संभवतो. (२१९) कारण, या ज्ञानाच्या ज्ञानामधें ज्ञानरूपविशेष्यावर विशेषप्रकारकत्व हें प्रकारतया भासतें. (२२०) आतां जेथें 'त्वदुक्तविशेषं न जानामि' असाच अभिलाप असेल म्ह० तशीच भाषा उच्चारली असेल तेथें देखील अशाच रितीनें व्याघात नाही असें कसें ना कसें तरी जुळवून घ्यावें म्ह० या ज्ञानाचा विषय विशेषनिष्ठ-अनवच्छिन्नविषयताकज्ञानाचा अभाव धरावा म्ह० विशेषावरील ज्ञाननिरूपितविषयता अनवच्छिन्न अशी धरावी आणि प्रतियोगीचें ज्ञान विशेषत्वानें विशेषविषयक धरावें म्ह० प्रतियोगिभूतज्ञानाच्या ज्ञानामधें जो विशेष भासतो तो विशेषत्वावच्छिन्न धरावा. एवंच प्रतियोगिज्ञानामधें विशेष विशेषत्वानें भासतो परंतु अभावज्ञानामधें विशेषनिष्ठ विषयता अनवच्छिन्न असल्यामुळें विशेष विशेषत्वानें भासत नाही. म्हणून व्याघात येणार नाही. (२२१) शंका–– परंतु जेथें

रिति- वाच्यम् ; (२२२) 'समवेतवाच्यत्वं नास्ति' इत्यत्रेव विशेष्ये विशेषणाभावविषयत्वेन व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावविषयत्वेन वोपपत्तेः- (२२३) इति चेत्, न, अनुभवविरोधात् (२२४) विशेषज्ञानाभावस्य त्वदुक्तार्थज्ञानाभावस्य वाऽनभ्युपगमे तद्विषयज्ञानसत्त्वेन तद्व्यवहारापत्तेश्च । (२२५) न चैवं दृश्यते । (२२६) स्वतःप्रामाण्यमते तु तत्प्रकारकत्वे तद्विशेष्यकत्वे च गृह्यमाणे तद्वत्त्वग्रहणस्याऽऽवश्यकतया (२२७) तदंशे तत्प्रकारकतद्विशेष्यकत्वस्य तादृशप्रतियोगिज्ञाने संभवात् स्पष्ट एव व्याघातः । (२२८) भावरूपाज्ञानपक्षे तु सर्वस्यापि साक्षि-

---

उक्तप्रतियोगीची म्ह० त्वदुक्तार्थविशेष्यकविशेषप्रकारकज्ञानाची प्रसिद्धि नसेल म्ह० ज्ञानाचें ज्ञान झालें नसेल तेथें अभावाची प्रतीति कशी होणार ? (२२२) प्रतिवादी-- 'समवेतवाच्यत्वं नास्ति' या प्रतीतीची जशी उपपत्ति लागते तशी तेथेंहि लागेल. वाच्यत्व म्ह० वाग्विषयता. विषयता हा धर्म स्वरूपसंबंधानें राहतो, समवायानें नव्हे. अर्थात् समवेत असें वाच्यत्व नसतेंच. समवेतवाच्यत्वाच्या अभावाचा प्रतियोगी समवेतवाच्यत्व असणार. पण तें अप्रसिद्ध आहे. असें असल्यानें 'समवेतवाच्यत्वं नास्ति' याचा अर्थ 'वाच्यत्वे समवेतत्वं नास्ति' असा धरून त्या प्रतीतीची उपपत्ति लागते. किंवा 'समवेतत्वेन वाच्यत्वस्य अभावः' असा व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव धरून उपपत्ति लागेल. तसेंच 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' या प्रकृतस्थळीं विशेष्यावरील म्ह० त्वदुक्तार्थविशेष्यकज्ञानावरील विशेषणाचा अभाव म्ह० विशेषप्रकारकत्वाचा अभाव विषय आहे असें धरावें. किंवा व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव म्ह० विशेषप्रकारकत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक त्वदुक्तार्थविशेष्यकज्ञानाभाव धरावा. म्हणजे त्या प्रतीतीचा प्रतियोगी अप्रसिद्ध होणार नाही आणि उपपत्ति लागेल. तात्पर्य, व्याघात नाही. 'ननु' पासून 'उपपत्तेः' पर्यंत एक शंका आहे. (२२३) वादी— यावर एक तर अनुभवाशीं विरोध हा दोष आहे. त्वदुक्तार्थविशेषविशेषितज्ञानविरोधित्वानें ज्ञानाभावाचा अनुभव असतो. त्वदुक्त जो अर्थविशेष म्ह० विशिष्ट अर्थ तद्विशेषित म्ह० तद्विषयकत्वविशिष्ट असें जें ज्ञान त्याच्याशीं तादृशज्ञानाभावानुभवाचा विरोध असतो, (२२४) आणि विशेषज्ञानाचा अभाव किंवा त्वदुक्तार्थज्ञानाचा अभाव 'त्वदुक्तं अर्थं न जानामि' असें ज्ञान असतांना जर मानला नाही तर अर्थात् तद्विषयक ज्ञान म्ह० विशेषविषयक किंवा त्वदुक्तार्थविषयक ज्ञान असणार. म्हणून मग 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' या ज्ञानाच्या वेळीं 'त्वदुक्तमर्थं जानामि' असा व्यवहार होण्याचा प्रसंग आला. (२२५) पण असें तर दिसत नाही म्ह० तसा अनुभव तर येत नाही असा दुसरा दोष येतो. तात्पर्य, व्याघात येतो. (२२६) आतां ज्ञप्तितः स्वतःप्रामाण्य हा पक्ष धरल्यास प्रतियोगिरूपज्ञानानें तत्प्रकारकत्व म्ह० विशेषप्रकारकत्व आणि तद्विशेष्यकत्व म्ह० त्वदुक्तार्थविशेष्यकत्व हीं गृहीत असतांना तदंशीं तद्वत्त्वग्रहण म्ह० त्वदुक्तार्थाचे ठिकाणीं विशेषवत्त्वाचें ग्रहण व्हायलाच पाहिजे. कारण, विशेषवत्त्वदुक्तार्थनिष्ठविशेष्यतानिरूपितविशेषनिष्ठप्रकारताकत्व हें प्रामाण्याचें स्वरूप आहे आणि तें ज्ञानज्ञानाच्या सामग्रीनेंच गृहीत होत असतें. (२२७) त्या तद्वत्त्वांशीं तत्प्रकारकतद्विशेष्यकत्व म्ह० विशेषप्रकारतानिरूपितत्वदुक्तार्थविशेष्यताकत्व तादृशप्रतियोगीच्या ज्ञानाला म्ह० विशेषप्रकारतानिरूपितत्वदुक्तार्थविशेष्यताकज्ञानाच्या ज्ञानाला संभवतें. म्हणून त्वदुक्तार्थज्ञानकालीं त्वदुक्तार्थज्ञानाभाव असा व्याघात येतो. ज्ञप्तितः परतःप्रामाण्यपक्षीं क्वचित् येणाऱ्या प्रामाण्यसंशयाची उपपत्ति लागण्याकरितां पूर्वीच्या अनुव्यवसायाची सामग्री प्रामाण्यज्ञानाला प्रतिबंधक आहे असें मानतां येईल. त्यामुळें ज्ञानकालीं ज्ञानाभाव मानावा लागणार नाही. म्हणून व्याघात नाही असें म्हणतां येईल. परंतु स्वतःप्रामाण्यपक्षीं व्याघात येतोच. (२२८) परंतु जर भावरूप अज्ञानपक्ष धरला तर अज्ञान, अज्ञानविरोधनिरूपकज्ञान आणि त्या ज्ञानामधील सर्व विषय हे सर्वच पदार्थ साक्षिवेद्य असल्यामुळें 'त्वदुक्तं अर्थं जानामि' इत्याकारकज्ञानकालीं देखील 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' असें ज्ञान धरतां येतें पण व्याघात येत

वेद्यतया न व्याघात इत्युक्तम् । (२२९) तदेवं 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इति प्रत्यक्षं भावरूपाज्ञानविषयमिति सिद्धम् । (२३०) एवं 'एतावन्तं कालं न किंचिदवेदिषम्' इतिपरामर्शसिद्धं सौषुप्तं प्रत्यक्षमपि भावरूपाज्ञानविषयमेव । (२३१) ननु- परामर्शः किमनुमानम्, किंवा स्मरणम्? (२३२) आद्ये ज्ञानाभाव एवानुमीयताम्, किं भावरूपाज्ञानेन? (२३३) तथाहि- संप्रतिपन्नोदयास्तमयकालवद्विवादपदयोरप्युदयास्तमययोरन्तरालकालमनुमाय (२३४) 'तत्कालमहं ज्ञानाभाववान्, अवस्थाविशेषवत्त्वात्, ज्ञानसामग्रीविरहवत्त्वात्, तुल्ययोगक्षेम आत्मादौ स्मर्यमाणेऽपि

नाही हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. (२२९) तर याप्रमाणें पाहतां 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' या प्रत्यक्षज्ञानाचा विषय ज्ञानाभाव नसून भावरूप अज्ञानच आहे असें सिद्ध झालें.

(२३०) 'अहमज्ञः, त्वदुक्तमर्थं न जानामि' या प्रत्यक्षाप्रमाणें 'एतावन्तं कालं न किंचिदवेदिषम्' म्ह० 'इतकावेळ मला कांही कळलें नाही' या परामर्शावरून सिद्ध होणारें सुषुप्तीच्या वेळचें जें प्रत्यक्षज्ञान त्याचा विषयहि भावरूप अज्ञानच आहे म्हणजे त्या प्रत्यक्षावरूनहि भावरूप अज्ञान सिद्ध होतें. (२३१) प्रतिवादी-- हा तुमचा परामर्श अनुमानात्मक आहे कीं स्मरणात्मक आहे ? (२३२) अनुमानात्मक धरावयाचा असेल तर ज्ञानाभावाचेंच अनुमान करावें, भावरूप अज्ञानाचें अनुमान कशाला ? भावरूप अज्ञानावांचून काय अडलें आहे ? (२३३) ज्ञानाभावाच्या अनुमानाचा प्रयोग असा संभवतो-- प्रथमतः संप्रतिपन्न म्ह० उभयमान्य असलेल्या उदयास्तमयांच्या अन्तरालकालाप्रमाणें म्ह० अन्तरालकालवत्त्वानें मान्य असलेल्या सूर्यास्तमय आणि सूर्योदय यांच्या दृष्टान्तानें विवादपद म्ह० विप्रतिपत्तिविषय म्ह० अनुमानामधें पक्षभूत असलेल्या उदयास्तमयांच्या अन्तरालकालाचें म्ह० मधल्या काळाचें अनुमान 'अस्तमयोदयौ अन्तरालकालवन्तौ, क्रियान्तरव्यवहितत्वात्, संप्रतिपन्नास्तमयोदयवत्' असें करतां येईल. तें केल्यावर (२३४) तो काळ विशेषणतया गृहीत धरून मुख्य अनुमानांत 'तत्कालं अहम्' म्ह० 'त्यावेळचा मी' असा पक्ष मांडावा. ज्ञानाभाव हें साध्य ठेवावें म्ह० 'उदयास्तमयान्तरालकालीनोऽहं ज्ञानाभाववान्' अशी प्रतिज्ञा झाली. अवस्थाविशेषवत्त्व हा हेतु. मी विशिष्ट-अवस्थावान् होतों म्ह० विशिष्टअवस्थेमधील होतों म्हणून मी त्यावेळीं ज्ञानाभाववान् होतों. किंवा ज्ञानसामग्रीविरहवत्त्व हा हेतु धरावा. त्यावेळीं ज्ञानाची इंद्रियादि कोणतीच सामग्री मला अनुकूल नव्हती, म्हणून मी ज्ञानाभाववान् होतों. किंवा तद्वत्तया नियमेन अस्मर्यमाणत्व हा हेतु धरावा. तद्वत्तया म्ह० ज्ञानवत्तया. नियमेन म्ह० सर्वदा. 'मी त्यावेळीं ज्ञानवान् होतों' असें स्मरण मला केव्हांहि नाही. म्हणून मी त्यावेळीं ज्ञानाभाववान् होतों. 'जो जो मनुष्य यत्कालिकज्ञानवत्त्वानें केव्हांहि स्मर्यमाण नसतो तो तो तत्कालिकज्ञानाभाववान् असतो' अशी व्याप्ति. या व्याप्तीला अनुकूल-तर्क देण्याकरितां 'तुल्ययोगक्षेमे आत्मादौ स्मर्यमाणेऽपि' असें म्हटलें आहे. तुल्ययोगक्षेम अशा आत्म्याचें स्मरण होत असतांना. आत्मा ज्ञानाशीं तुल्ययोगक्षेम. योगक्षेम हा शब्द येथें लाक्षणिक अर्थाचा आहे. आत्म्याचे योगक्षेम ज्ञानासारखेच असतात म्ह० ज्ञानाच्या ज्ञानाची जी सामग्री त्याच सामग्रीनें आत्म्याचेंहि ज्ञान होत असतें. कारण, 'जानामि, स्मरामि' इत्यादि अनुव्यवसाय आत्म्याला सोडून कधीं संभवत नाहीत, त्यांमधें 'अहम्' अशा रूपानें आत्मा विषय असतोच. ज्ञानासारखाच आत्मा आहे असें तात्पर्य. 'वह्निमान्, धूमात्, या ठिकाणीं 'यदि वह्निर्न स्यात् तर्हि धूमोऽपि न स्यात्' असा व्याप्तीला अनुकूलतर्क देतात तसा येथें 'जर मी अन्तरालकालीं ज्ञानवान् असतों तर माझें ज्ञानवत्तया स्मरण झालें असतें' असा तर्क. पण तसें स्मरण नसतें म्हणून त्यावेळीं मी ज्ञानाभाववान् असलों पाहिजे असें त्या तर्काचें निगमन. आत्म्याला ज्ञान झालें तर 'मी ज्ञानवान् आहे' असें कळतें आणि नंतर 'मी ज्ञानवान् होतों' असें स्मरणहि होत असतें. पण तसें स्मरण नाही म्हणून अन्तरालकालीं ज्ञानाभाव. एवंच परामर्श अनुमानरूप असेल तर भावरूप अज्ञान सिद्ध न करतां ज्ञानाभाव सिद्ध करणें शक्य आहे.

तद्वत्तया नियमेनास्मर्यमाणत्वाद्वा ' इतिप्रयोगसंभवात् । (२३५) द्वितीये तु नास्त्युपपत्तिः, संस्कारासंभवात् । (२३६) विनश्यदेव हि ज्ञानं संस्कारं जनयति, (२३७) विना व्यापारं व्यवहितकार्यजननाक्षमत्वात् । (२३८) अविनश्यता तु तेन स्वयमेव तत्कार्यस्य जनयितुं शक्यत्वात् किमिति संस्कारो जन्येत ? (२३९) न हि संस्कारोऽपि प्रत्यक्षः, येन कार्यान्यथानुपपत्तिमन्तरेणापि अभ्युपेयते । (२४०) सौषुप्तं चानाद्यज्ञानोपरक्तं साक्षिचैतन्यरूपं ज्ञानं स्वतो वा उपाधितो वा न विनश्यतीति संस्कारं कथं जनयेत् ? (२४१) तदभावात् कथं स्मर्येत ? (२४२) अस्मर्यमाणं

---

(२३५) आतां परामर्श स्मरणात्मक धरावा या दुसऱ्या पक्षीं त्या स्मरणरूप परामर्शाची उपपत्ति लागणार नाही म्ह० परामर्श होणार नाही. (२३६) कारण कीं, ज्ञान नष्ट होत असतांनाच तें संस्काराला उत्पन्न करीत असतें. ज्ञान जिवंत असतां त्याच्यापासून संस्कार उत्पन्न होत नसतो. त्यावेळीं त्याची गरजच नाही. त्याचा नाश होत असेल तरच संस्कार उत्पन्न होणें आवश्यक आहे. (२३७) कारण, व्यापारावांचून कालतः व्यवहित अशा कार्याचें जनन म्ह० उत्पत्ति करून देण्याला ज्ञान समर्थ असणार नाही. संस्कार हा ज्ञानाचा व्यापार. ज्ञान संस्कारद्वारा स्मरणाला उत्पन्न करतें. अनुभवाचा काळ आणि स्मरणाचा काळ यामध्यें कांही काळाचें व्यवधान असतें म्ह० अंतर असतें. (२३८) जर ज्ञान अविनश्यत् असेल म्ह० जिवंत असेल तर त्याला स्वतःलाच स्मरणादि कार्य उत्पन्न करणें शक्य आहे. मग तें संस्कार कशाला उत्पन्न करील ? परंतु व्यवहित कार्य स्वतः उत्पन्न करणें शक्य नसल्यानें मध्यें व्यापार धरावा लागतो. (२३९) संस्कार हा कांही प्रत्यक्षसिद्ध पदार्थ नाही. तो प्रत्यक्ष असता तर कार्यान्यथानुपपत्तीवांचूनहि मानतां आला असता. पण संस्कार हा प्रत्यक्ष नसल्यानें कार्यान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्तीवरूनच तो मानावा लागतो. अनुभवाचें कार्य स्मरण. अन्यथा म्ह० संस्काररूप व्यापार न मानल्यास अनुभवापासून स्मरण होण्याची उपपत्ति लागत नाही म्हणून संस्काररूप अर्थाची सिद्धि होते. संस्कार प्रत्यक्ष असता तर तो अनुभवज्ञान अविनश्यत् असतें या पक्षीं त्याची गरज नसतांना सुद्धां मानावा लागला असता. (२४०) पण हें सर्व ज्ञानाभावपक्षीं जमतें, भावरूप-अज्ञानपक्षीं जमत नाही. अनादि अशा अज्ञानरूप उपाधीनें उपरक्त असें जें सुषुप्तीच्या वेळचें साक्षिचैतन्यरूप ज्ञान तें स्वतः किंवा उपाधिद्वाराहि नष्ट होत नसतें. मग तें संस्काराला कसें उत्पन्न करणार ? (२४१) आणि जर संस्कारच नाही तर अज्ञानाचें स्मरण कसें होणार ? (२४२) आणि जर स्मरणच नाही तर स्मरलें न जाणारें तें भावरूप अज्ञान प्रमाण आहे म्ह० प्रमाणवत् आहे म्ह० स्मरणान्यथानुपपत्तिसिद्ध सौषुप्तप्रत्यक्ष त्याला प्रमाण आहे असें कसें म्हणतां येईल ? अथवा ' अज्ञान जर अस्मर्यमाण आहे तर त्याला सौषुप्तप्रत्यक्ष प्रमाण म्हणून कसें देतां येईल ? ' असा वाक्यार्थ करावा. दोनहि वाक्यार्थांत अन्वयभेद असला तरी तात्पर्यार्थ एकच आहे.

येथें यथाश्रुत वाक्यार्थ अनुपपन्न आहे. यथाश्रुत वाक्यार्थ असा– ' अस्मर्यमाण अज्ञान प्रमाण म्हणून कसें देतां येईल ? '. प्रस्तुत प्रकरणांत अज्ञान प्रमेय असून त्याला प्रत्यक्षरूप प्रमाण द्यावयाचें आहे, अज्ञानच प्रमाण नव्हे. त्यामुळें यथाश्रुत अर्थ उपपन्न नाही. म्हणून जमेल तशा उपपत्तीची कल्पना केली पाहिजे. ती दोन प्रकारें करतां येईल– १ प्रमाणशब्द अर्शआद्यजन्त मानून ' प्रमाणं अस्य अस्तीति प्रमाणम् ' अशा व्युत्पत्तीनें अस्मर्यमाण अज्ञानाचें विशेषण मानावा. २ अथवा ' यदि अस्मर्यमाणं वा भवति कथं तत्र सौषुप्तप्रत्यक्षं प्रमाणत्वेनोदाह्रियेत ? ' असा अध्याहारानें अर्थ करावा. याच दोन पद्धतींना अनुसरून आम्ही वर दोन अर्थ केले आहेत. गुरुचन्द्रिकेनें आणि लघुचन्द्रिकेनें सुद्धां याची दखल घेतली नाही हें आश्चर्य आहे.

तात्पर्य, ज्ञान हें स्वनाशानें संस्काराला उत्पन्न करीत असतें आणि साक्षिज्ञानाचा तर नाशच नसतो. म्हणून

था कथं प्रमाणत्वेनोदाह्रियेत ? - (२४३) इति चेत् , न । न तावदनुमानं तत्र संभवति, हेतोः पक्षविशेषणस्य चाज्ञानात् । (२४४) न हि ज्ञानाभावमन्तरेणावस्थायां विशेषो वक्तुं शक्यः । (२४५) ज्ञानसामग्रीविरहश्च ज्ञानाभावानुमेयत्वेनान्योन्याश्रयग्रस्तः । (२४६) न चेदानींतनेने-न्द्रियप्रसादेन पूर्वकालीनं तदुपरममनुमाय सामग्रीविरहानुमानम्, (२४७) इन्द्रियप्रसादस्य सुखानुभवहेतुकस्य तदुपरमहेतुकत्वासिद्धेः । (२४८) नियमेनास्मर्यमाणत्वं च यथाश्रुतं वा सुषुप्ति-कालावच्छेदेनेति वा ? (२४९) आद्ये असिद्धिः । (२५०) द्वितीये तूपेक्षणीयज्ञानाभावो न सिध्येत्,

---

परामर्श स्मरणरूप धरतां येत नाही. (२४३) वादी— हा आक्षेप फोल आहे. स्मरणरूप परामर्श मानतां येतो. ज्ञानाभावाचें अनुमान तर मुळींच संभवत नाही. कारण , अवस्थाविशेषवत्त्व इत्यादिक हेतु आणि 'अहं' या पक्षाचें 'तत्कालीन' हें विशेषण यांचें ज्ञान नाही. एवंच पक्षतावच्छेदक नाही आणि हेतुहि नाही. मग अनुमान कसें होणार ? (२४४) सुषुप्ति–अवस्थेमधें ज्ञानाभावाशिवाय दुसरा विशेष तर कांही सांगतां येणें शक्य नाही. (२४५) ज्ञानसामग्रीचा अभाव या दुसऱ्या हेतूचें ज्ञानहि संभवत नाही. कारण, ज्ञाना-भावावरूनच ज्ञानसामग्रीच्या अभावाचें अनुमानानें ज्ञान होणार. आणि तुम्हीं तर ज्ञानसामग्रीच्या अभावावरून ज्ञानाभाव मानणार ! एवंच ज्ञानाभाव आणि ज्ञानसामग्रीविरह यांच्यामधें अन्योन्याश्रय आला. ज्ञानसामग्रीविरह अन्योन्याश्रयानें ग्रस्त आहे. (२४६) प्रतिवादी— ज्ञानसामग्रीच्या अभावाचें अनुमान ज्ञानाभावावरून करावयाचें नाही, तर इदानींतन म्ह० जागें झाल्यावर जी इन्द्रियांचीं प्रसन्नता झालेली दिसते त्यावरून पूर्वकालीन म्ह० जागें होण्यापूर्वींच्या इंद्रियांच्या उपरमाचें अनुमान करून त्या इंद्रियो-परमावरून ज्ञानसामग्रीविरहाचें अनुमान करतां येईल. 'सुषुप्तिकालः इंद्रियोपरमवान् , इन्द्रियप्रसादकाला-व्यवहितपूर्वत्वात् ' या अनुमानानें इन्द्रियोपरम सिद्ध करावा आणि 'सुषुप्तिकालीनः अहं ज्ञानसामग्रीविरह-वान् , इन्द्रियोपरमवत्त्वात् ' या अनुमानानें ज्ञानसामग्री-विरहाची सिद्धि करावी. एवंच ज्ञानाभावाशीं ज्ञान-सामग्रीविरहाचा अन्योन्याश्रय येणार नाही. (२४७) वादी— सुषुप्तिकाळीं स्वरूपसुखाचा अनुभव असतो तो इन्द्रियांच्या प्रसन्नतेचें कारण आहे. पूर्वींच्या जागृती-मधें कार्य करून इन्द्रियें थकतात, अप्रसन्न होतात. सुषुप्तीमधें स्वरूपसुखाचा अनुभव आल्यानें पुढील जागृतीमधें इन्द्रियें पुन्हां प्रसन्न म्ह० ताजीतवानीं होतात. इन्द्रियप्रसाद सुखानुभवामुळें होतो, तो उपरमा-मुळें नव्हे. इन्द्रियप्रसाद सुखानुभवहेतुक असतो, इन्द्रियोपरमहेतुक नसतो. तदुपरमः हेतुः यस्य असा इन्द्रियप्रसाद असतो असें सिद्ध होत नाही. तात्पर्य, इन्द्रियप्रसादावरून ज्ञानसामग्रीविरह सिद्ध होत नाही. अन्योन्याश्रयाचें निवारण होत नाही. एवंच ज्ञाना-भावाचे दोन्ही हेतु असिद्ध ठरले. (२४८) आतां ज्ञानवत्तया नियमेन अस्मर्यमाणत्व या हेतूचें पाहावयाचें. नियमानें अस्मर्यमाणत्व हा हेतु यथाश्रुत म्ह० ज्यामधें ज्ञानाला 'सुषुप्तिकालावच्छिन्न' असें विशेषण नाही असा धरावयाचा कीं सुषुप्तिकालावच्छेदानें नियमेन अस्मर्यमाणत्व म्ह० सुषुप्तिकालावच्छिन्नज्ञानवत्तया अस्मर्यमाणत्व म्ह० सुषुप्तिकाळीं माझ्या ठिकाणीं ज्ञान होतें असें नियमानें स्मरण नसतें असा विशिष्ट हेतु धरावयाचा ? (२४९) यथाश्रुत हेतु धरला तर स्वरूपासिद्धि येते. कारण, अहमर्थाचें ज्ञानवत्त्वानें स्मरण सर्वमान्य आहे. नियमानें अस्मर्यमाणत्व सिद्ध होत नाही. शंका— 'सुषुप्तिकालीनः अहम् ' असा पक्ष आहे. अर्थात् सुषुप्तिकालीन अहमर्थाचें ज्ञानवत्त्वानें स्मरण असेल तरच असिद्धि येईल. तें तर नसतें. उत्तर— सुषुप्तिकालीन अहमर्थाचेंहि ज्ञानवत्त्वानें स्मरण भ्रान्तीनें संभवतें. त्यामुळें असिद्धि येतेच. (२५०) आतां 'सुषुप्तिकालावच्छिन्नज्ञान-वत्त्वानें अस्मर्यमाणत्व' हा दुसरा पक्ष धरला तर असिद्धि येणार नाही. कारण, ज्ञानविशेषणांतील सुषुप्ति कोणाचीहि धरली तर विशेषण व्यर्थ होत असल्यामुळें पक्षीभूत अहमर्थाचीच सुषुप्ति धरली पाहिजे, आणि तशी धरली कीं मग पक्षीभूत अहमर्थाचा तदीयसुषुप्ति-कालीनज्ञानवत्त्वानें अनुभव नसल्यामुळें त्याचें त्या रूपानें स्मरणहि संभवत नाही. तथापि या दुसऱ्या पक्षीं

(२५१) तत्रैव व्यभिचारश्च । (२५२) न च- तर्हि प्रातरनुभूतचत्वरे गजज्ञानाभावज्ञानं कथमिति- वाच्यम् , (२५३) ज्ञानानुपलब्ध्यैवेत्यवेहि । (२५४) अनुपलब्धिज्ञानं च भावरूपाज्ञानेन लिङ्गेन । (२५५) तथाहि- ' पूर्वकालेऽहं गजज्ञानाभाववान् , गजाज्ञानवत्त्वात् , यन्नैवं तन्नैवम् , यथा गजज्ञानवानहम् ' इति । (२५६) एवं सर्वत्राज्ञानस्य ज्ञानाभावव्याप्यत्वेन तदनुमापकत्वम् । (२५७) न च- सुषुप्तिकाले ज्ञानाभावानुमानार्थं भावरूपाज्ञानमिव रागाभावानुमानार्थं द्वेषोऽपि स्वीकरणीयः , (२५८) तद्विरोधिपदार्थानुभवं विना तदभावानुमानायोगादिति- वाच्यम् , (२५९) भावरूपाज्ञानेन ज्ञानाभावेन वा रागाभावानुमानसंभवात् , तस्यापि तद्विरोधित्वात् । (२६०) अथा-

---

उपेक्षणीयज्ञानाभाव सिद्ध होणार नाही. तें असें— कांही ज्ञानें अपेक्षणीय असतात, त्यांच्यापासून संस्कारद्वारा स्मरण उत्पन्न होतें. कांही ज्ञानें उपेक्षणीय असतात, त्यांच्यापासून संस्कार आणि स्मरण उत्पन्न होत नाही. येथें व्याप्ति ' यो यत्कालीनयद्विषयकज्ञानवत्त्वेन न स्मर्यते स तत्कालीनतद्विषयकज्ञानाभाववान् ' अशी सामान्यरूपानें गृहीत धरली पाहिजे. काल, विषय आणि ज्ञान यांचा व्यक्तिरूपानें निवेश केल्यास दृष्टान्त मिळणार नाही. त्या व्याप्तीमधील ज्ञान अपेक्षणीयच अभिप्रेत असेल तर उपेक्षणीयज्ञान व्याप्तिघटक न झाल्यामुळें उपेक्षणीयज्ञानाभाव सिद्ध होणार नाही. तात्पर्य, ज्ञानसामान्याभाव सिद्ध होत नसल्यामुळें तुमच्या अनुमानाचा आमच्या भावरूपाज्ञानसिद्धीशीं विरोध नाही. (२५१) आतां वरील व्याप्तीमधें अपेक्षणीय आणि उपेक्षणीय असें ज्ञानसामान्य अभिप्रेत असेल तर क्वचित् स्थलीं यत्कालीनयद्विषयकज्ञानवत्त्वानें अस्मर्यमाणत्व हें व्याप्य अहमर्थाच्या ठिकाणीं असून सुद्धां तत्कालीनतद्विषयकज्ञानाभाववत्त्व या व्यापकाचा अभाव म्ह० तत्कालीनतद्विषयकज्ञानवत्त्व अहमर्थाच्या ठिकाणीं असूं शकतें म्हणून व्यभिचारदोष आला. कारण, उपेक्षणीयज्ञानवत्त्वानें स्मरण नसलें तरी उपेक्षणीयज्ञानवत्त्व असूं शकतें. (२५२) प्रतिवादी— जर वरील अनुमानानें ज्ञानाभावाचें ज्ञान होत नसेल तर सकाळीं ज्याचें अनुभवज्ञान झालें होतें अशा आंगणामधें दुपारीं हत्तीच्या ज्ञानाच्या अभावाचें ज्ञान कसें होणार ? वास्तविक तें होत असतें. (२५३) वादी— गजज्ञानाभावाचें ज्ञान ज्ञानानुपलब्धीनें होईल असें समजा. अभावाचें ज्ञान अनुपलब्धीनें होत असतें. अर्थात् ज्ञानाभावाचें ज्ञान ज्ञानानुपलब्धीनें होणार. (२५४) ज्ञानानुपलब्धीचें ज्ञान मात्र भावरूप-अज्ञानलिंगानें होईल. (२५५) म्हणजे असें— ' पूर्वकाले अहम् ' म्ह० ' पूर्वींचा मी ' हा पक्ष. गजज्ञानाभाव साध्य. गजाज्ञानवत्त्व हा हेतु. ' यत् न एवं तत् न एवम् ' म्ह० ' जें गजज्ञानाभाववान् नसेल तें गजाज्ञानवानहि नसेल ' अशी व्यतिरेकव्याप्ति मांडावयाची. 'गजज्ञानवान् अहम्' हा दृष्टान्त. गजज्ञानवान् मी गजज्ञानाभाववान् नाही आणि गजाज्ञानवान्हि नाही. परंतु जर मी गजाज्ञानवान् आहे तर मी गजज्ञानाभाववान् आहें. या अनुमानानें अज्ञानावरून ज्ञानाभाव सिद्ध होतो. (२५६) याप्रमाणें सर्व ठिकाणींच भावरूप अज्ञान ज्ञानाभावाचें व्याप्य असल्यानें तें अज्ञान ज्ञानाभावाचें अनुमापक म्ह० अनुमितिजनक असतें. अज्ञानावरून ज्ञानाभावाचें अनुमान होतें. (२५७) प्रतिवादी— सुषुप्तीमधें ज्ञानाभावाचें अनुमान करण्याकरितां जसें भावरूप अज्ञान तुम्हीं स्वीकारता तसें रागाभावाचें अनुमान करण्याकरितां द्वेषहि तुम्हांला स्वीकारला पाहिजे. (२५८) कारण, वरील न्यायानें रागाशीं विरुद्ध असणाऱ्या पदार्थाचा अनुभव असल्यावांचून रागाच्या अभावाचें अनुमान होणें अयुक्त आहे. (२५९) वादी— रागाभावानुमानाकरितां द्वेष मानण्याची आवश्यकता नाही. भावरूप अज्ञानावरून किंवा तत्साध्य ज्ञानाभावावरून रागाभावाचें अनुमान संभवतें. कारण, रागाचें अज्ञान किंवा रागज्ञानाभाव देखील रागाशीं विरोधीच आहे. ' अयं रागाभाववान् , रागाज्ञानवत्त्वात्, यो रागाज्ञानवान् स रागाभाववान् , यथा देवदत्तः ' असें अनुमान होईल. (२६०) प्रतिवादी— घट अपरोक्षतः ज्ञात झाल्यास म्ह० घटाचें अपरोक्षज्ञान झालें असतां घटाचें अज्ञान नसणार. मग घटाच्या परोक्षज्ञानाच्या अभावाचें अनुमान करावयाचें असल्यास कसें जमणार ?

परोक्षतो ज्ञातेऽज्ञानाभावात् कथं परोक्षज्ञानाभावानुमानम् ? (२६१) सामग्रीविरहादिनेति गृहाण। (२६२) न चात्राप्यन्योन्याश्रयः, शब्दादीनां योग्यानां योग्यानुपलब्ध्या अभावनिश्चयेन परोक्षज्ञानविरहज्ञानं विनैव सामग्रीविरहनिश्चयात्, (२६३) सुषुप्तिकाले चेन्द्रियादिघटितसामग्रीविरहस्य फलाभावं विना ज्ञातुमशक्यत्वेनान्योन्याश्रयोक्तेः। (२६४) न च स्मरणपक्षे संस्कारानुपपत्तिः, (२६५) अज्ञानस्याज्ञानवृत्तिप्रतिबिम्बितसाक्षिभास्यत्वेन वृत्तिनाशादेव संस्कारोपपत्तेः, (२६६) अज्ञानवृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यस्यैव साक्षिपदार्थत्वात् । (२६७) न च- जागरेऽप्यज्ञानस्य वृत्तिवेद्यत्वे वृत्त्यभावदशायां संशयाद्यापत्तिरिति- वाच्यम्, (२६८) अज्ञानविषयाज्ञानाभावेन तदयोगात्, (२६९) संशयादेस्तत्कारणीभूताज्ञानसमानविषयत्वनियमात्। (२७०) भावत्वादिना

अपरोक्षज्ञान असलें तर अर्थातच परोक्षज्ञानाचा अभाव असला पाहिजे. पण घटाचें अज्ञान तर नाही. अज्ञानावरूनच तर ज्ञानाभावाचें अनुमान व्हावयाचें. तेव्हां हें कसें काय जमणार ? (२६१) वादी— यांत अडचण कांहीच नाही. सामग्रीविरहानें परोक्षज्ञानाभाव सिद्ध होईल. 'अयं परोक्षज्ञानाभाववान्, परोक्षज्ञानसामग्रीविरहात्' असा अनुमानप्रयोग. (२६२) प्रतिवादी— पण ज्ञानाभावज्ञान आणि ज्ञानसामग्रीविरहज्ञान यांच्यामधें जसा तुम्हीं आमच्यावर अन्योन्याश्रय दिला तसा परोक्षज्ञानाभावज्ञान आणि परोक्षज्ञानसामग्रीविरहज्ञान यांच्यामधेंहि अन्योन्याश्रय येईल. वादी— अन्योन्याश्रय आमच्यावर येत नाही. परोक्षज्ञानाची सामग्री असलेले शब्द, अनुमितिसाधन इत्यादिक जे पदार्थ योग्य म्ह० इन्द्रियजन्यज्ञानविषय होण्यासारखे आहेत त्यांच्या योग्यानुपलब्धीवरून म्ह० शब्द असता तर त्याचें श्रवण झालें असतें, श्रवण नाही म्हणून तो यावेळीं येथें नाही, अशा रितीनें त्यांच्या अभावाचा निश्चय होतो. म्हणून परोक्षज्ञानाच्या अभावाचें ज्ञान नसतांहि परोक्षज्ञानाच्या सामग्रीच्या अभावाचा निश्चय होतो. म्हणून अन्योन्याश्रय नाही. (२६३) परंतु आम्हीं जो तुमच्यावर अन्योन्याश्रय दिला तो सुषुप्तिकालीं प्रकाश, इन्द्रियें इत्यादिकांनीं घटित अशा सामग्रीचा अभाव त्याच्या फलाभावावांचून म्ह० ज्ञानाभावरूपहेतूवांचून कळणें अशक्य असल्यामुळें म्ह० 'सुषुप्तिकालीनोऽहं ज्ञानसामग्रीविरहवान्, ज्ञानाभावात्' या अनुमानानेंच ज्ञानसामग्रीविरहाचें ज्ञान संभवत असल्यामुळें आहे. म्हणून त्याचा निरास मात्र तुम्हांला करतां येत नाही.

(२६४) 'न किंचिदवेदिषम्' हा परामर्श स्मरणात्मक मानावा यापक्षीं संस्काराची अनुपपत्ति तुम्हीं पूर्वी दिली आहे, पण तो दोष येत नाही. (२६५) जशी अन्तःकरणाची वृत्ति असते तशी अज्ञानाचीहि वृत्ति असते. त्या अज्ञानवृत्तीमधें चैतन्याचें प्रतिबिंब असतें. अज्ञानवृत्तिप्रतिबिंबितचैतन्यरूप साक्षी भासक असून अज्ञान भास्य आहे. म्हणून अज्ञानवृत्तीच्या नाशामुळें संस्काराच्या उत्पत्तीची उपपत्ति लागते. साक्षी स्वरूपतः अविनाशी असला तरी अज्ञानवृत्तिरूप उपाधीच्या नाशामुळें उपाधितः विनाशी आहे. म्हणून संस्कार उत्पन्न होण्याला अडचण नाही. (२६६) कारण, साक्षी या शब्दाचा अर्थ अज्ञानाच्या वृत्तीमधें प्रतिबिम्बित झालेलें चैतन्य असाच आहे. तात्पर्य, संस्कारोत्पत्तीला अडचण नाही. (२६७) प्रतिवादी— जागृतीमधें घटादिकांप्रमाणें अज्ञानहि म्ह० अज्ञान जर वृत्तिवेद्य असेल म्ह० वृत्तीचा विषय असेल तर जेव्हां वृत्ति नसेल तेव्हां घटाचा निश्चय नसेल तर जसा संशय येऊं शकतो तसा अज्ञानाचा संशय देखील येईल. (२६८) वादी— अज्ञानविषयक अज्ञान नसतें म्ह० अज्ञानाला विषय करणारें दुसरें अज्ञान नाही. म्हणून संशयादिकाची आपत्ति येणार नाही. (२६९) कारण, 'संशय स्वकारणीभूत-अज्ञानसमानविषयक असतो' असा नियम आहे. संशयाचें कारण अज्ञान आहे. त्यांचा कार्यकारणभाव समानविषयकत्वानें असतो म्ह० अज्ञानाचा जो विषय असेल तोच संशयाचाहि विषय असावयाचा. आतां जर अज्ञानविषयक संशय मानला तर त्या संशयाचें कारण अज्ञानविषयक अज्ञानच असावयास पाहिजे. पण अज्ञानविषयक अज्ञान नसतेंच. अर्थात् अज्ञानविषयकसंशय असूं शकत नाही. (२७०) आतां भावत्वानें किंवा अभावत्वानें अज्ञानाचा संशय मानावयाचा असेल तर ती आम्हांला इष्टापत्तिच आहे. अज्ञानविशेष्यक भावत्वाभावत्वप्रकारक संशय

संशये त्विष्टापत्तिरेव, (२७१) भावत्वादेः साक्षिवेद्यत्वाभावेनाज्ञानविषयत्वात्, (२७२) अज्ञानस्य स्वरूपेणैव साक्षिवेद्यत्वात्। (२७३) ननु- तदा ज्ञानाभावोऽपि स्वरूपेणैव भासताम्, (२७४) सप्रतियोगिकत्वेनाभावज्ञान एव प्रतियोगिज्ञानस्य हेतुत्वात्, (२७५) अन्यथा 'प्रमेयम्' इति ज्ञानेऽप्यभावो न भासेत- (२७६) इति चेत्, न। साक्षिणा तावन्न स्वरूपेणाभावावगाहनम्, (२७७) तस्य साक्षात्साक्ष्यवेद्यत्वात्। (२७८) नापि शब्दादिना, तदानीं तेषामभावात्। (२७९) नाप्यनुपलब्ध्या, तस्याः प्रतियोगिज्ञाननिरपेक्षाया अजनकत्वात्। (२८०) न च- दृष्टाभावान्तरविलक्षणस्वभाव एवायमभाव इति स्वरूपेण साक्षिवेद्योऽस्त्विति- वाच्यम्, (२८१) निर्विकल्पकबुद्धिवेद्यत्वे भावत्वस्यैवौचित्यात्, अन्यथा परिभाषामात्रापत्तेः। (२८२) ननु- ज्ञानविरोधित्वादेस्तदाऽननुभवेन 'नावेदिषम्' इति तेनाऽऽकारेण कथं परामर्शः? (२८३) न, द्रष्टुर्ह्यन्तःकरणतादात्म्येनाहमुल्लेखस्येव ज्ञानविरोधित्वादेरपि तदैवानुभूयमानत्वेन तदंशे

आम्ही मानतों. (२७१) भावत्व, अभावत्व साक्षिवेद्य नसतात, तीं मनोवेद्य आहेत. म्हणून तीं अज्ञानाचा विषय होऊं शकतात. म्हणून भावत्वादिरूपानें संशय येण्यास अडचण नाही. (२७२) अज्ञान स्वरूपानें साक्षिवेद्य असतें म्हणून त्याचा स्वरूपानें म्ह० अज्ञानत्वानें संशय येणार नाही. (२७३) प्रतिवादी— सुषुप्तीमधें अज्ञान जसें स्वरूपानें साक्षीला भासतें तसा ज्ञानाभाव देखील स्वरूपानें भासेल ! प्रतियोगिज्ञानाची गरज नाही. (२७४) कारण, सप्रतियोगिकत्वानें म्ह० सप्रतियोगिकत्वप्रकारक अशा अभावज्ञानाचेंच प्रति- योगिज्ञानाला हेतुत्व असतें, स्वरूपानें अभावज्ञानाचें नव्हे. (२७५) अन्यथा म्ह० स्वरूपतः अभावाच्या ज्ञानालाहि जर प्रतियोगिज्ञानाची अपेक्षा मानली तर 'प्रमेयम्' इत्याकारकज्ञानामधें अभाव भासणार नाही. 'प्रमेयम्' इत्याकारकज्ञानामधें सर्व विश्वच प्रमेयत्वानें भासतें, त्यामधें अभावहि भासणारच. परंतु 'प्रमेयम्' या ज्ञानाला अभावांशीं प्रतियोगिज्ञानाची अपेक्षा नसते. कारण, तेथें अभावाचें सप्रतियोगिकत्व अपेक्षित नसतें, केवळ स्वरूपच अपेक्षित असतें. तसेंच सुषुप्तीमधील ज्ञानाभावाचें समजावें. (२७६) वादी— सुषुप्तीमधें अभावाचें स्वरूपानें ज्ञान कशानें होणार हें पाहिलें पाहिजे. साक्षी तर कांही अभावाचें स्वरूपानें अवगाहन करणार नाही. (२७७) कारण, अभाव साक्षात् साक्षीनें वेद्य नसतोच. (२७८) शब्द इत्यादि इतर प्रमाणांनीं पण अभावाचें ज्ञान होणार नाही. कारण, सुषुप्तीमधें इन्द्रियें, शब्द, अर्थापत्ति इ० प्रमाणें नसता- तच. (२७९) अनुपलब्धीनें पण अभावाचें ज्ञान सुषुप्तीमधें होणार नाही. कारण, प्रतियोगीच्या ज्ञानाची तिला अपेक्षा असते. प्रतियोगिज्ञाननिरपेक्ष अशी अनुपलब्धि अभावज्ञानाची जनक नसते. आणि सुषुप्तीमधें तर ज्ञानाभावाच्या प्रतियोगीचें ज्ञान नसतें. (२८०) प्रतिवादी— सुषुप्तीमधील ज्ञानाभाव आप- ल्याला जे इतर अभाव ठाऊक आहेत त्यांच्याहून अगदी निराळचाच स्वभावाचा आहे. म्हणून इतर अभाव जरी स्वरूपानें साक्षिवेद्य नसले तरी हा अभाव स्वरूपानें साक्षिवेद्य मानावा म्हणजे झालें. (२८१) वादी— अभावाला साक्षिवेद्यत्व मानावयाचें म्हणजे निर्विकल्पकज्ञानवेद्यता आली म्हणजे या अभावाचें ज्ञान निर्विकल्पकच मानलें पाहिजे. मग त्याचें भावत्व हें रूप मानणेंच उचित. नाही तर तो ज्ञानाभाव केवळ पारिभाषिक ठरेल. आम्ही त्याला भावरूप अज्ञान म्हणतों आणि तुम्ही त्याला इतरविलक्षण ज्ञानाभाव म्हणणार. नुसता भाषेंत फरक, स्वरूपामधें कांहीच फरक उरला नाही.

(२८२) प्रतिवादी— 'नावेदिषम्' हा परामर्श ज्ञानविरोधित्वानें भासतो. पण सुषुप्तीमधें ज्ञानविरोधि- त्वानें किंवा सविषयकत्वानें अज्ञानाचा अनुभव नसतो. मग 'नावेदिषम्' हा परामर्श त्या आकारानें म्ह० ज्ञानविरोधित्व, सविषयकत्व अशा रूपानें कसा होणार ? (२८३) वादी— अज्ञानाच्या स्वरूपांशींच मात्र परामर्श असतो, ज्ञानविरोधित्व किंवा सविषयकत्व या अंशीं परामर्श नसतो म्ह० अज्ञान स्वरूपतः परामर्शविषय असतें, पण ज्ञानविरोधित्व, सविषयकत्व हे अज्ञाननिष्ठ अंश परामर्शविषय नसतात. कारण, ते अंश त्यावेळीं

परामर्शत्वानभ्युपगमात् , सुषुप्तिकालीनस्य द्रष्टुरेव परामृष्टत्वात् । (२८४) ननु- अज्ञानवृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यरूपस्याज्ञानानुभवस्य जाग्रत्यपि विद्यमानत्वात् कथमज्ञानस्मरणम्? (२८५) न हि धारावाहिकेषु अनुभवेषु तुल्यसामग्रीकेषु स्मरणव्यवहारः । (२८६) तथा च धारावाहिकोऽज्ञानानुभव इति वक्तव्यम् , न तु परामर्श इति । (२८७) सत्यम् , सुषुप्त्याख्यायास्तामस्या अज्ञानवृत्तेर्नाशे जाग्रति तद्विशिष्टाज्ञानस्य साक्षिणाऽनुभूयमानत्वाभावेन संस्कारजन्याविद्यावृत्त्यैव सुषुप्तिविशिष्टाज्ञानभानात् परामर्शत्वोपपत्तेः । (२८८) केवलाज्ञानांशे तु तुल्यसामग्रीकत्वाद्धारावाहिकत्वमेव । (२८९) अत एव कार्योपाधिविनाशसंस्कृतमज्ञानमात्रमेव प्रलयोपमं सुषुप्तिरित्यभिप्रेत्य वार्तिककार-

---

म्ह० सुषुप्तीच्या अव्यवहित उत्तरकालींच अनुभवाला येत असतात, सुषुप्तिकालीं नसतात. जसा अहंचा उल्लेख परामर्शाबरोबर असतो, सुषुप्तिकालीं नसतो. कारण, अहं–उल्लेख द्रष्टयाचा अन्तःकरणाशीं तादात्म्याध्यास झाल्यामुळें असतो आणि तो तादात्म्याध्यास सुषुप्तीमध्यें नसून जागृतीच्या आरंभींच असतो. तसेंच ज्ञानविरोधित्वादिकाचें समजावें. एवंच परामर्शाबरोबर अहंत्व, ज्ञानविरोधित्व, सविषयकत्व हे भासले तरी त्यांना परामर्शविषयता आम्ही मानीत नाही. कारण, सुषुप्तिकालीन द्रष्टयालाच परामृष्टृत्व म्ह० स्मर्तृत्व असतें. जो अनुभविता तोच स्मर्ता आणि जो अनुभवविषय तोच स्मरणविषय असला पाहिजे असा नियम आहे. सुषुप्तीकालीन द्रष्टयाच्या ठिकाणीं अहंत्व नसतें आणि ज्ञानविरोधित्वादिक अज्ञानधर्म त्याच्या अनुभवाचे विषयहि नसतात. म्हणून अहंत्वविशिष्टाला स्मर्तृत्व आणि ज्ञानविरोधित्वादिकांना स्मरणविषयत्व संभवत नाही. (सर्व मुद्रितपुस्तकांत ‘परामृष्टत्वात्’ असा पाठ आहे. परंतु तो अनुपपन्न असल्यामुळें आणि लघु-गुरुचन्द्रिकांतील ‘स्मर्तृत्वात्’ या व्याख्यानाशीं विरुद्ध असल्यामुळें तो पाठ न स्वीकारतां चन्द्रिकाव्याख्यानानुसारी ‘परामृष्टृत्वात्’ हा पाठ आम्हीं स्वीकारला आहे.)

(२८४) प्रतिवादी— सुषुप्तीमध्यें अनुभविलेल्या अज्ञानाचें जागृतीच्या आरंभीं स्मरण होतें हें तुमचें म्हणणें कसें जमणार ? कारण, अज्ञानवृत्तिप्रतिबिंबितचैतन्यरूप अज्ञानानुभव सुषुप्तीमध्यें असतो आणि तसलाच अनुभव जागृतीच्या आरंभींहि असतो. मग त्या अनुभवालाच स्मरण कसें म्हणता ? (२८५) ‘घटः घटः घटः’ इत्यादिप्रकारचे जे धारावाहिक अनुभव असतात, आणि ज्यांची कारणसामग्री एकच असते त्यांच्यापैकीं द्वितीय, तृतीय इ० अनुभवाला कोणी स्मरण म्हणत नाहीत. तेहि धारेंतील प्रथमानुभवाप्रमाणें अनुभवच असतात. (२८६) तथाच आतां काय झालें ? तर हें जें अज्ञानाचें ज्ञान जागृतीच्या आरंभीं असतें तो धारावाहिक अनुभव असतो असें म्हटलें पाहिजे. अर्थात् त्याला परामर्श म्ह० स्मरण म्हणतां येणार नाही. (२८७) वादी— बरोबर ! पण हें तुमचें म्हणणें अंशतः बरोबर आहे. ‘नाहमवेदिषम्’ याला अंशतः धारावाहिकत्व आणि अंशतः परामर्शत्व मानलें पाहिजे. सुषुप्ति म्हणजे अज्ञानाची एक तमोगुणप्रधान वृत्ति आहे. तिचा नाश होणें म्हणजेच सुषुप्ति-अवस्था संपणें. आतां या अज्ञानवृत्तीनें विशिष्ट असें जें अज्ञान त्याचा अनुभव साक्षीला सुषुप्तीमध्यें असतो. पण सुषुप्तिवृत्तिरूप विशेषण जागृतीमध्यें नसल्यानें ‘विशेषणाभावात् विशिष्टाभावः’ या न्यायानें जागृतीमध्यें विशिष्ट अज्ञानाचा अनुभव साक्षीला नसतो. तेव्हां जागृतीमध्यें सुषुप्तिवृत्तिविशिष्ट अज्ञानाचें भान व्हावयाचें तर तें संस्कारजन्य-अविद्यावृत्तीमुळेंच होणार. सुषुप्तीच्या वेळीं विशिष्ट अज्ञानाचा अनुभव होता. त्यामुळें संस्कार उत्पन्न झाला. आणि त्या संस्कारामुळें विशिष्ट-अज्ञानांशीं ‘नाहमवेदिषम्’ असा परामर्श झाला. अशा रितीनें जागृतीच्या आरंभीं होणाऱ्या अज्ञानाच्या ज्ञानाला विशिष्टाज्ञानांशीं परामर्शत्वाची म्ह० स्मृतित्वाची उपपत्ति होते. (२८८) केवळ अज्ञानांशीं मात्र अज्ञानाच्या ज्ञानाला धारावाहिकत्वच मानावयाचें. कारण, सामग्री एकच आहे. साक्षी हाच मुख्य सामग्री. तो एकच आहे. (२८९) अत एव म्ह० केवलाज्ञानांशीं धारावाहिकत्वच असतें, स्मरणत्व नसतें, म्हणूनच वार्तिककारांनीं सुषुप्तिकालच्या अज्ञानाच्या स्मरणाचें खंडन केलें आहे.

पादैः सौषुप्ताज्ञानस्मरणमपाकृतम् । (२९०) तथा चोक्तम्– 'न सुषुप्तिगविज्ञानं नाज्ञासिषमिति स्मृतिः । कालाद्यव्यवधानत्वान्न ह्यात्मस्थमतीतभाक् ॥ (२९१) न भूतकालस्पृक्प्रत्यङ् न चाऽऽगामिस्पृगीक्ष्यते । स्वार्थदेशः परार्थोऽर्थो विकल्पस्तेन स स्मृतः ॥' (बृ. वा. १।४।२००–२०१) (२९२) इत्याद्यव्याकृतप्रक्रियायाम् । (२९३) विवरणकारैस्तु 'अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा' (यो. सू. १।१०) इति योगसूत्रानुसारेण तमोगुणात्मककारणमात्रालम्बना काचिद्वृत्तिः सुषुप्तिरित्यभिप्रेत्य (२९४) तदुपरक्तचैतन्यस्य तन्नाशेनैव नाशात्तत्कालीनाज्ञानानुभवजनितसंस्कारवशेन

म्हणजे असें– अन्तःकरणादिकार्यरूप उपाधींचा सुषुप्तीच्या आरंभीं विनाश होत असतो. त्या विनाशानें संस्कृत म्ह० कार्योपाधीच्या सूक्ष्मावस्थेनें युक्त असें नुसतें अज्ञान सुषुप्तिकाळीं असतें, वृत्ति नसते. हें अज्ञान प्रलयावस्थेसारखें असतें. यालाच सुषुप्ति असें म्हणतात. पूज्य वार्तिककारांचा अभिप्राय असा आहे. असा अभिप्राय धरूनच वार्तिककारचरणांनीं सौषुप्त–अज्ञानाच्या स्मरणाचें निराकरण केलें आहे. त्या निराकरणामध्यें मुख्य मुद्दा अज्ञानस्वरूप हा सुषुप्तिशब्दार्थ आहे हा आहे. (२९०) त्यांनीं असें म्हटलें आहे– 'न अज्ञासिषम्' इत्याकारक सुषुप्तीमधील अज्ञानाचें ज्ञान स्मरणरूप नाहीं. कारण, अज्ञानाश्रय असलेला आत्मा देशकालातीत असल्यामुळें आत्माश्रित अज्ञानालाहि देशकालांचें व्यवधान नाहीं म्ह० सुषुप्ति आणि जागृति यांच्यामध्यें संस्कारकाळाचें व्यवधान नाहीं म्ह० संस्कार नाहीं. कारण कीं, आत्म्याला अतीतत्त्व नसल्यानें आत्मगत अज्ञानालाहि अतीतत्व येऊं शकत नाहीं. एवंच संस्कार नाहीं. (२९१) प्रत्यङ्म्ह० अज्ञानोपहितचैतन्य भूतकाळाला स्पर्श करीत नाहीं म्ह० त्याला अतीतत्व येत नाहीं. तसेंच आगामिस्पृक् म्ह० भविष्यकाळाला स्पर्श करणारा तो आहे असेंहि दिसत नाहीं. एवंच आत्मा कालातीत आहे म्हणून अज्ञानहि कालातीत आहे. म्हणून 'नाज्ञासिषम्' या ज्ञानाचा अर्थ म्ह० विषय स्वार्थदेश असा परार्थ आहे. स्व म्ह० 'नाज्ञासिषम्' हें ज्ञान, त्याचा अर्थ म्ह० विषय अज्ञान. तें ज्याचा देश म्ह० आश्रय आहे असा परार्थ म्ह० अज्ञानस्वरूपाहून भिन्न पदार्थ अतीतत्व, ज्ञानविरोधित्व इत्यादि. म्हणून 'नाज्ञासिषम्' हें ज्ञान विकल्पात्मक आहे म्ह० अतीतत्वादिविशिष्ट अज्ञान असा कांहीं पदार्थच नसल्यामुळें ती अर्थशून्य केवळ शाब्दिक कल्पना आहे. 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' असें योगसूत्र आहे. शशशृंग या शब्दावरून कांहीं एक कल्पना येते. पण त्या कल्पनेची विषयभूत वस्तु म्ह० शशाचें शिंग म्हणून कांहींएक पदार्थ नसतोच. शब्दज्ञानानुपाती पण वस्तुशून्य अशी जी वृत्ति तिला विकल्प म्हणावें असें योगशास्त्र म्हणतें. अथवा विकल्प म्ह० भ्रम. शुक्तीमध्यें नसलेलें रजतत्व 'इदं रजतम्' या ज्ञानांत भासतें म्हणून तो जसा भ्रम त्याप्रमाणेंच अज्ञानामध्यें नसलेलें अतीतत्वादि धर्म 'नाज्ञासिषम्' या ज्ञानांत भासतात म्हणून तो भ्रम आहे. (२९२) अव्याकृतप्रकरणामध्यें म्ह० 'तद्धेदं तर्ह्यव्याकृतमासीत्' या बृहदारण्यकश्रुतीच्या भाष्याचें विवरण करतेवेळीं श्रीवार्तिककारांनीं हें सांगितलें आहे. (२९३) परंतु विवरणकारांनीं 'न किंचिदवेदिषम्' हें संस्कारद्वारा स्मरणच मानलें आहे. 'अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा' असें योगसूत्र आहे. या योगसूत्राच्या अनुरोधानें तमोगुणात्मक जें कारण म्ह० प्रमाणादिवृत्त्यन्तरांच्या अभावाचें कारण तेंच केवळ जिचें आलंबन म्ह० विषय आहे अशा एका अज्ञानवृत्तीला सुषुप्ति म्हणतात असा विवरणकारांचा अभिप्राय. (२९४) या सुषुप्तिवृत्तीचा नाश झाला म्हणजे सुषुप्तिवृत्तीनें उपरक्त चैतन्याचाहि 'विशेषणनाशे विशिष्टनाशः' या न्यायानें नाश होतो. त्यामुळें सुषुप्तिकालीन अज्ञानाच्या अनुभवापासून संस्कार उत्पन्न होतो आणि त्या संस्कारामुळें 'न किंचिदवेदिषम्' असें जागृत झालेल्या मनुष्याला स्मरण होतें असें विवरणकारांनीं मानलें आहे. तात्पर्य., वार्तिक आणि विवरण यांच्यामध्यें सुषुप्तिस्वरूपाच्या बाबतींत प्रस्थानभेद असल्यामुळें त्यांच्यामध्यें विरोध नाहीं आणि आमच्या विवरणानुसारी स्मृतित्वप्रतिपादनाचाहि वार्तिकाशीं

'न किंचिदवेदिषम्' इति स्मरणमभ्युपेतमिति वार्तिकविवरणयोरप्यविरोधः। (२९५) अत एवोक्तं वार्तिककारैरुषस्तिब्राह्मणे- 'न चेदनुभवव्याप्तिः सुषुप्तस्याभ्युपेयते । नावेदिषं सुषुप्तेऽहमिति धीः किंबलाद्भवेत् ॥' (बृ. वा. ३।४।१०२) इत्यादि। (२९६) अभिप्रायस्तु वर्णितः। (२९७) एवं च साक्ष्यज्ञानसुखाकारास्तिस्रोऽविद्यावृत्तयः सुषुप्त्याख्यैकैव वा वृत्तिरित्यन्यदेतत्। (२९८) निर्विकल्पकस्यापि स्मरणजनकत्वम्, (२९९) अहंकारोपरागकालीनत्वाभावेन तत्तानुल्लेखः (३००) इत्यादि सर्वमुपपादितमस्माभिः सिद्धान्तबिन्दौ। (३०१) तस्मात् सौषुप्तानुभवोऽपि भावरूपाज्ञान-विषय इति सिद्धम्।

इति अविद्यावादे प्रत्यक्षप्रमाणोपपत्तिः।

प्र० ४६- अविद्यावादे अनुमानप्रमाणोपपत्तिः

(१) अनुमानमपि तत्र विवरणोक्तं प्रमाणम् (२) 'विवादपदं प्रमाणज्ञानं स्वप्रागभाव-

---

विरोध नाही. (२९५) म्हणूनच बृहदारण्यकांतील उषस्तिब्राह्मणभाष्याचें विवरण करीत असतां वार्तिक-कारांनीं म्हटलें आहे कीं- सुषुप्तीला अनुभवात्मक आत्म्यानें व्यापिलें आहे असें मानलें नाही तर 'सुषुप्ते अहं न अवेदिषम्- झोपेमध्यें मला कांही कळलें नाही' असें जें सुषुप्तीमधील अज्ञानाचें स्मरण होत असतें तें कशाच्या बळावर होणार? अर्थात् तें स्मरण अनुभव-बलानेंच होतें. (२९६) विवरणकारांचा जो अभिप्राय आतांच सांगितला तोच या वार्तिकाचाहि अभिप्राय आहे. तात्पर्य, हें वार्तिक 'तामसाज्ञानवृत्यात्मक सुषुप्ति' या प्रस्थानाच्या अनुरोधानें आहे आणि मागील वार्तिकें 'अज्ञानस्वरूपात्मक सुषुप्ति' या प्रस्था-नाच्या अनुरोधानें आहेत. म्हणून मागील वार्तिकांचा या वार्तिकाशीं, विवरणाशीं आणि आमच्या प्रतिपाद-नाशीं विरोध नाही. (२९७) आतां सुषुप्तिकाळीं साक्ष्याकार, अज्ञानाकार आणि स्वरूपसुखाकार अशा तीन अविद्यावृत्ति मानावयाच्या कीं सुषुप्ति नांवाची एकच अविद्यावृत्ति मानावयाची ही गोष्ट निराळी. कसेंहि मानलें तरीं अडचण नाही. (२९८) सुषुप्ती-मधील अज्ञानाचें ज्ञान निर्विकल्पक असतें हें खरें, पण निर्विकल्पक ज्ञान देखील स्मरणजनक असतें. म्हणून 'न किंचिदवेदिषम्' या स्मरणाची उपपत्ति लागते. (२९९) परंतु 'न किंचिदवेदिषम्' या परामर्शामध्यें 'सोऽयम्' इत्यादिकाप्रमाणें 'तत्ता' या अंशाचा उल्लेख नसतो. त्याचें कारण सुषुप्तीमध्यें अहंकाराचा उपराग म्ह० संबंध नसतो हें आहे. अज्ञानानुभव अहंकारोपरागकालीन नसतो म्हणून तत्तांशाचा उल्लेख परामर्शामध्यें नसतो. (३००) हे सर्व मुद्दे आम्हीं सिद्धान्तबिंदूमध्यें प्रतिपादिले आहेत. तेथें पहावे. (३०१) या सर्वाचा विचार करतां 'न किंचिदवेदिषम्' या परामर्शावरून सिद्ध होणाऱ्या सुषुप्तीमधील अनुभवाचा विषय भावरूप अज्ञानच आहे, ज्ञानाभाव नव्हे हें सिद्ध झालें.

प्र. ४६

(१) विवरणकारांनीं सांगितलेलें अनुमान देखील अज्ञानाविषयीं प्रमाण आहे. (२) तें अनुमान असें- (अनन्तकृष्ण पृ. १००) विवादपद म्ह० विप्रति-पत्तीचा विषय असलेलें प्रमाणज्ञान हा पक्ष. स्वप्राग-भावव्यतिरिक्त-स्वविषयावरण-स्वनिवर्त्य-स्वदेशगत-वस्त्वन्तरपूर्वकत्व हें साध्य. अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व हा हेतु. अंधकारामध्यें प्रथमतः उत्पन्न झालेली प्रदीपाची प्रभा हा दृष्टान्त. विवादपदं म्ह० ज्याच्या विषयीं वाद आहे असें. प्रमाणज्ञान म्ह० प्रमा. एवंच विवादविषय असलेली प्रमा असा पक्ष आहे. वस्त्वन्तरपूर्वकत्व हें साध्यामधील विशेष्यदल आहे. ज्यापूर्वी वस्त्वन्तर म्ह० विरुद्ध असा पदार्थ आहे अर्थात् अज्ञान आहे असा त्याचा अर्थ आहे. वस्त्वन्तराला चार विशेषणें दिलीं आहेत. पहिलें- स्वप्रागभावव्यतिरिक्त. स्व म्ह० पक्षभूत प्रमा. स्वप्रागभावव्यतिरिक्त म्ह० प्रमाप्रागभावभिन्न. विवाद्य-प्रमेपूर्वीं तिचा प्रागभाव असतो, पण वस्त्वन्तरशब्दानें तो घ्यावयाचा नाही. स्वप्रागभावभिन्न असें वस्त्वन्तर

व्यतिरिक्तस्वविषयावरणस्वानिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वकम् , अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात् , अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत्' इति । (३) अत्र प्रमाणपदं प्रमाणवृत्तेरेव पक्षत्वेन सुखादिप्रमायां साक्षिचैतन्यरूपायामज्ञानानिवर्तिकायां बाधवारणाय । (४) धर्म्यंशप्रमाणवृत्तेरिदमित्याकाराया अज्ञानानिवर्तिकायाः पक्षबहिर्भावाय विवादपदमिति विशेषणम् । (५) विशेषाकारप्रमाणवृत्तिरिति फलितोऽर्थः । (६) परोक्षप्रमाया अप्यसत्त्वावरणरूपप्रमातृगताज्ञाननिवर्तकत्वात् न तदंशेऽपि बाधः । (७) ननु- 'इदम्' इति प्रमाणवृत्तेरज्ञानानिवर्तकत्वे अज्ञातज्ञापकत्वरूपप्रमात्वेन व्यवहारो

घ्यावयाचें. स्वविषयावरण हें दुसरें विशेषण. स्वच्या म्ह० प्रमेच्या विषयाचें आवरण करणारें असें तें वस्त्वन्तर पाहिजे. स्वनिवर्त्य हें तिसरें विशेषण. स्वनें म्ह० प्रमेनें ज्याची निवृत्ति होईल असें तें वस्त्वन्तर असावें. स्वदेशगत हें चौथें विशेषण आहे. स्वचा म्ह० प्रमेचा जो देश म्ह० आश्रय अर्थात् प्रमाता, त्या स्वदेशाच्या ठिकाणीं असणारें वस्त्वन्तर घ्यावयाचें. असें वस्त्वन्तर भावरूप अज्ञानच संभवतें. 'अयं घटः' इत्याकारक एक प्रमा धरली. तर या प्रमेपूर्वी घटविषय अज्ञान असतें. हें अज्ञानरूप वस्तु घटप्रमेहून भिन्न आहे म्ह० तें वस्त्वन्तर आहे. हें अज्ञान प्रमेचा प्रागभाव नव्हे म्हणून तें स्वप्रागभावव्यतिरिक्त आहे. तें अज्ञान प्रमेचा विषय असलेल्या घटाचें आवरण करतें म्हणून तें स्वविषयावरण म्ह० प्रमाविषयघटावरण आहे. तें अज्ञान स्वनिवर्त्य म्ह० घटप्रमानिवर्त्य आहे आणि तें स्वदेशगत म्ह० घटप्रमासमानाधिकरण आहे. म्हणून घटप्रमेवर साध्यसमन्वय झाला. अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व हा हेतु. घट हा 'अयं घटः' या प्रमेपूर्वी अप्रकाशित म्ह० अज्ञात होता. त्या अप्रकाशितघटाची प्रकाशक घटप्रमा आहे म्हणून घटप्रमेवर हेतुसमन्वय झाला. अंधकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभा म्ह० दिव्याचा पहिला प्रकाश हा दृष्टान्त. या प्रकाशापूर्वी अंधकार असतो. अंधकार हें वस्त्वन्तर. अंधकार हा प्रकाशाचा प्रागभाव नव्हे. तो अंधकार प्रकाशविषय घटाचें आवरण करतो. अंधकार प्रकाशानें निवर्त्य आहे. आणि प्रकाशाचा देश जो घट त्याच्या ठिकाणीं अंधकार असतो. म्हणून दृष्टान्तावर साध्य आहे. प्रथमप्रदीपप्रभा अप्रकाशितघटाचा प्रकाश करते म्हणून दृष्टान्तावर हेतुहि आहे. म्हणून दृष्टान्त जुळला. पक्ष-साध्यादिकांतील सर्व पदांचा उपयोग पुढें सांगावयाचाच आहे. (३) या अनुमानामधें प्रमाणज्ञान हा पक्ष आहे. सुखविषयक किंवा दुःखविषयक साक्षिचैतन्यरूप ज्ञानहि प्रमाणज्ञान म्ह० प्रमाज्ञान असतें, पण तें अज्ञानाचें निवर्तक नसतें. सुखप्रमा पक्षापैकीं आहे, पण अज्ञाननिवर्तक नसल्यानें तिच्यावर 'विशिष्टवस्त्वन्तरपूर्वकत्व' या साध्याचा अभाव येतो म्हणून बाध येईल. तो येऊं नये म्हणून पक्षबोधकपदांतील प्रमाणपदानें अन्तःकरणवृत्तिरूप प्रमा विवक्षित धरली आहे. सुखप्रमा साक्षिचैतन्यात्मक असल्यानें अन्तःकरणवृत्तिरूप नाही, म्हणून पक्षामधें ती अन्तर्भूत होत नाही. म्हणून बाधप्रसंग नाही. (४) 'इदं कुडयम्' या ज्ञानांतील 'इदम्' इत्याकारकवृत्ति धर्मी-अंशीं प्रमाणभूत वृत्ति आहे, पण ती अज्ञाननिवर्तक नाही. म्हणून तिच्यावर पक्षेसाध्याभावरूप बाध येईल म्हणून 'विवादपदम्' हें पक्षाला विशेषण दिलें आहे. धर्म्यंशीं प्रमाणभूत असलेल्या इदमाकारवृत्तीविषयीं कोणाचा वाद नाही म्हणून ती विवादपद नाही. त्यामुळें ती पक्षाबाहेरची आहे असें ठरतें म्ह० तिचा पक्षामधें अंतर्भाव नाही म्हणून बाध नाही. विवादपद म्ह० विवादविषय. (५) एवंच 'विवादपदं प्रमाणज्ञानम्' याचा 'विशेषाकारप्रमाणवृत्ति' असा फलित अर्थ झाला. विशेषाकार म्ह० इदमाकार नव्हे अशी म्ह० इदमाकारभिन्न प्रमावृत्ति. (६) इदमाकारभिन्न विवादविषय प्रमावृत्ति अपरोक्ष असेल तशी ती परोक्षहि असेल. पण परोक्षप्रमा देखील असत्त्वावरणात्मक असें जें प्रमातृगत अज्ञान त्याची निवृत्ति करते म्ह० परोक्षप्रमेवर साध्य राहतें. म्हणून स्वनिवर्त्यत्व या अंशीं परोक्षप्रमेवर बाध येत नाही. (७) प्रतिवादी— इदमाकारवृत्ति पक्षामधें अन्तर्भूत करावयाची नाही असें तुम्ही म्हणता, पण इदं ही प्रमावृत्ति अज्ञाननिवर्तक आहे असें म्हटलें पाहिजे. जर ती अज्ञाननिवर्तक नसेल तर प्रमात्वानें

न स्यात्, (८) न, इदमाकारभ्रमसंशयादर्शनेन तद्गोचराज्ञानकल्पने मानाभावेन तत्र सुखादिज्ञानवद्यथार्थत्वमात्रेण प्रमात्वव्यवहारोपपत्तेः। (९) यदाहुः– 'धर्म्यंशे सर्वमभ्रान्तं प्रकारे तु विपर्ययः' इति। (१०) यदि तु भ्रमसंशयाजनकमपि तदाकारमज्ञानमनुभवबलादास्थीयेत, तर्हि साऽपि पक्षेऽन्तर्भवतु, प्रमाणवृत्तित्वावच्छेदेनैवाज्ञाननिवर्तकत्वानपायात्। (११) तदा च विवादपदमिति विशेषणमनादेयम्। (१२) एतस्मिन् पक्षे भ्रमोपादानत्वयोग्यत्वमविद्यालक्षणं द्रष्टव्यम्, (१३) भ्रमोपादानत्वस्य धर्म्यंशज्ञाननिवर्त्याज्ञानेऽव्याप्तेरित्यवधेयम्। (१४) धारावाहिकबुद्धीनां च तत्तत्कालावच्छिन्नार्थविषयत्वेनाज्ञातज्ञापकत्वमस्त्येव, कालस्य सर्वप्रमाणवेद्यत्वाभ्युपगमात्।

तिचा व्यवहार होणार नाही. कारण, प्रमात्व म्ह० अज्ञातज्ञापकत्व. अज्ञातविषयाचें ज्ञान करून देणारी जी वृत्ति तिला प्रमा म्हणतात. अज्ञात म्ह० अज्ञानावृत. त्याचें ज्ञापकत्व अज्ञाननिवृत्तीवांचून संभवत नाही. म्हणून इदमाकारज्ञान अज्ञाननिवर्तक नसल्यास त्याला प्रमा म्हणतां येणार नाही. (८) वादी— ही अडचण येत नाही. इदंविषयीं भ्रम किंवा संशय झालेला दिसत नाही. 'इदं अनिदम्' असा भ्रम किंवा 'इदं न वा' असा संशय संभवत नाही. 'इदं रजतं न वा' या संशयामध्यें किंवा 'इदं रजतम्' या भ्रमामधेंहि इदमंशीं प्रमाच असते. इदंविषयीं भ्रम किंवा संशय येत नसल्यामुळें इदंविषयक अज्ञानाची कल्पना करण्याला कांहीं मान म्ह० प्रमाण नाही. कार्यावरून कारणाची कल्पना करावयाची. इदंविषयीं भ्रमादि कार्य नसल्यानें अज्ञानरूप कारणाची कल्पना होत नाही. तर मग इदमाकारवृत्तीला प्रमात्व कसें? तर त्या वृत्तीवर व्यवहारकालाबाध्यत्व हें यथार्थत्वाचें म्ह० प्रमात्वाचें लक्षण असतें म्हणून तिचा प्रमात्वानें व्यवहार उपपन्न होतो. सुखदुःखांचें ज्ञानहि व्यवहारकालाबाध्य असल्यानें जसा त्याचा प्रमात्वानें व्यवहार होतो तसाच इदमाकारज्ञानाचाहि अज्ञातज्ञापकत्व नसलें तरी नुसत्या यथार्थत्वामुळें प्रमात्वानें व्यवहार उपपन्न होतो. (९) म्हणूनच म्हटलें आहे कीं, कोणतेंहि ज्ञान म्ह० भ्रम देखील 'धर्मी' या अंशीं म्ह० इदंत्वांशीं भ्रान्त म्ह० भ्रमात्मक नसतें. प्रकारांशीं विपर्यय असतो म्ह० इदंत्वातिरिक्तांशीं भ्रम असतो. (१०) आतां जर इदं या अंशीं भ्रमाचें किंवा संशयाचें जनक नसलें तरी अनुभवबलानें अज्ञान मानावयाचेंच असेल तर या पक्षीं इदमाकारवृत्तीचाहि पक्षामध्यें अन्तर्भाव झाला म्हणून कांहीं बिघडत नाही. कारण, आतां प्रमाणवृत्तित्वावच्छेदानें म्ह० सर्व प्रमाणवृत्तींना अज्ञाननिवर्तकत्व जमेल, अज्ञाननिवर्तकत्वाचा अपाय म्ह० अभाव नाही. या पक्षीं अज्ञाननिवर्तकत्वानेंहि इदमाकारवृत्तीला प्रमात्व जमतें. (११) अर्थात् त्या पक्षीं 'विवादपदम्' हें पक्षाला विशेषण देऊं नये. (१२) आतां या पक्षीं अविद्येचें लक्षण 'भ्रमोपादानत्वम्' असें यथाश्रुत न धरतां 'भ्रमोपादानत्वयोग्यत्वम्' असें योग्यताघटित धरावें. भ्रमोपादानत्वयोग्यत्व म्ह० भ्रमोपादानकारणतावच्छेदकधर्माक्रान्तत्व. (१३) जर यथाश्रुत 'भ्रमोपादानत्वम्' असें लक्षण धरलें म्ह० भ्रमरूपफलोपधानरूपानें लक्षण धरलें तर धर्म्यंशाच्या ज्ञानानें म्ह० इदमंशाच्या ज्ञानानें ज्याची निवृत्ति होते अशा अज्ञानावर अव्याप्ति येईल. कारण, तें अज्ञान भ्रमाचें फलोपधायकरूप उपादान नाही. म्हणून अज्ञानाचें लक्षण 'भ्रमोपादानत्वयोग्यत्वम्' असें करावें. (१४) आतां धारावाहिकबुद्धींपैकीं द्वितीयादिबुद्धींनाहि अज्ञातज्ञापकत्वरूप प्रमात्व असतें म्हणून त्यांच्यावर बाध येणार नाही. द्वितीयादिबुद्धि प्रथमबुद्धीच्या घटादिविषयाचेंच ज्ञापन करीत असल्या तरी तत्तत्कालावच्छिन्नघटादिविषयकत्व त्यांना असल्यामुळें अज्ञातज्ञापकत्व असतेंच. घट, घटत्व हा अंश अज्ञात नाही, पण द्वितीयक्षण, तृतीयक्षण हा घटाचा अवच्छेदक असलेला तत्तत्काल अज्ञातच असतो आणि तदवच्छिन्नघटाचें म्ह० तत्तत्क्षणविशिष्टघटाचें ज्ञापन द्वितीयादिबुद्धि करते. म्हणून विशिष्टविषयाला अज्ञातत्व असल्यामुळें धारेपैकीं द्वितीयादिबुद्धीलाहि अज्ञातज्ञापकत्वरूप प्रमात्व जमतें. कालाला प्रत्यक्षवेद्यत्व कोणी मानीत नसतील, पण कालाला सर्वप्रमाणवेद्यत्व मानणें योग्य असल्यानें आम्ही तें मानतों. हा मुद्दा परिच्छिन्न-

(१५) अनात्माकारप्रमाणवृत्तीनां च तत्तदवच्छिन्नचैतन्यविषयत्वेन स्वविषयावरणनिवर्तकत्वमस्त्येव, चित्त्वेनैव प्रकाशप्रसक्तेः ; (१६) न त्वनवच्छिन्नचित्त्वेन , गौरवात् , (१७) 'एतावन्तं कालं मया न ज्ञातोऽयमिदानीं ज्ञातः' इत्यनुभवाच्च । (१८) रूपादिहीनस्यापि तत्तदवच्छिन्नचैतन्यस्य प्रत्यक्षादिविषयत्वमुक्तं प्राक् । (१९) प्रतिकर्मव्यवस्थामभ्युपगम्य चेदमनुमानम् , न तु दृष्टिसृष्टिपक्षे इति ध्येयम् । (२०) साध्ये चाऽऽद्यं विशेषणं प्रतियोग्यतिरिक्ता प्रागभावनिवृत्तिरिति मते प्रागभावेनार्थान्तरवारणाय । (२१) तदुदीच्यध्वंसादिकमादाय नार्थान्तरप्रसक्तिः , किंतु पूर्ववृत्त्यभावमादायेति

स्वहेतूमध्यें प्रतिपादिलाच आहे. (१५) घटादि–अनात्माकार– प्रमावृत्तींवर देखील स्वविषयावरणनिवर्तकत्वाभावमूलक बाध येत नाही. कारण, त्या प्रमावृत्ति घटपटाद्यवच्छिन्नचैतन्यविषयक असतात. घटपटादि अनात्मपदार्थ जड असल्यामुळें अज्ञानावृत नसतात, स्वयंप्रकाश चैतन्यच केवळ अज्ञानावृत असतें. जर 'अयं घटः' इत्यादि प्रमावृत्तींना केवलघटादिविषयकत्व असतें तर त्यांना स्वविषयावरणनिवर्तकत्व न संभवल्यामुळें बाध आला असता. परंतु त्या प्रमावृत्तींना घटाद्यवच्छिन्नचैतन्यविषयकत्व असल्यामुळें आणि तें चैतन्य अज्ञानावृत असल्यामुळें अनात्माकारप्रमाणवृत्तींना स्वविषयावरणनिवर्तकत्व आहेच. कारण, अवच्छिन्नचैतन्य आणि अनवच्छिन्नचैतन्य या उभयांना साधारण असलेल्या 'चित्त्व' या धर्मानेंच विषयभूतचैतन्याचा आणि तत्संबन्धानें घटादिकांचा प्रकाश प्रयुक्त असल्यामुळें तो स्वतःच प्रसक्त आहे, त्यासाठीं वृत्तीची गरज नाही. अर्थात् आवरणभंग एवढेंच वृत्तीचें कार्य शिल्लक राहतें. (१६) अनवच्छिन्नचित्त्व हा धर्म प्रकाशप्रयोजक नाही. कारण, शुद्धचित्त्वापेक्षां अनवच्छिन्नचित्त्व हा धर्म गुरु असल्यामुळें गौरवदोष येतो. जर त्या धर्माला प्रकाशप्रयोजकत्व मानलें असतें तर घटाद्यवच्छिन्नचैतन्याचा प्रकाश प्रसक्तच नसल्यामुळें अनात्मविषयकप्रमाणवृत्तींना विषयप्रकाशकत्वच मानावें लागलें असतें, आवरणभंजकत्व संभवलें नसतें आणि त्यामुळें बाध आला असता. (१७) आणि 'एतावन्तं कालं मया न ज्ञातोऽयम् , इदानीं ज्ञातः' म्ह० 'इतका वेळ मला घट कळला नव्हता, आतां कळला' असा अनुभवहि आहे. म्हणूनहि त्या वृत्तींना स्वविषयावरणनिवर्तकत्व मानलेंच पाहिजे. अनात्मपदार्थांना अज्ञानविषयता नसल्यामुळें 'न ज्ञातः' याचा अर्थ 'अज्ञानविषयचैतन्याचा अवच्छेदक होता' असा समजावा. (१८) चैतन्य जरी वास्तविक रूपादिशून्य असलें तरी रूपादिविशिष्टतत्तद्घटाद्यवच्छिन्नचैतन्याला प्रत्यक्षादिविषयत्व असतें हें पूर्वी (परिच्छिन्नत्व– हेतुनिरूपणांत) सांगितलेंच आहे. (१९) हें विवरणकारोक्त अनुमान प्रतिकर्मव्यवस्था मानून आहे, दृष्टिसृष्टिपक्षीं नाही हें ध्यानांत ठेवावें. कारण, प्रतिकर्मव्यवस्थेमधेंच विषय प्रमाणवृत्तीपूर्वी सिद्ध असल्यामुळें प्रमाणवृत्तीला स्वविषयावरणनिवर्तकत्व आणि अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व संभवतें, दृष्टिसृष्टिपक्षांत विषय पूर्वसिद्ध नसल्यामुळें तें संभवत नाही. याप्रमाणें पक्षाचा विचार झाला. आतां साध्याचा विचार करावयाचा.

(२०) साध्यामधील 'स्वप्रागभावव्यतिरिक्त' हें पहिलें विशेषण 'प्रागभावाची निवृत्ति प्रतियोगिस्वरूपाहून पृथक् असते' यामतीं प्रागभावानें अर्थान्तरत्व येईल , त्याचें निवारण करण्याकरितां आहे. प्रमा स्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वक असेल, पण तें वस्त्वन्तर म्हणजे प्रागभावच असेल, भावरूप अज्ञान नव्हे, असें अर्थान्तरत्व येतें. प्रागभावव्यतिरिक्त हें विशेषण दिल्यानें अर्थान्तरत्व येणार नाही. कारण, प्रागभाव घ्यायचाच नाही. (२१) स्वाभावव्यतिरिक्त असें न म्हणतां अभावाला प्राक् हें विशेषण दिलें आहे, त्याचा हेतु असा– नुसतें स्वाभावव्यतिरिक्त असें विशेषण दिलें तर प्रमेनंतर होणारा तिचा ध्वंस किंवा समानकालीं असणारा अत्यन्ताभाव हे साध्यामधील वस्त्वन्तरशब्दानें धरतां येतील आणि मग अर्थान्तरता प्रसक्त होणार नाही. कारण, प्रमाध्वंस किंवा प्रमात्यन्ताभाव प्रमानिवर्त्य नसतात. परंतु प्रमापूर्ववृत्ति असा जो अभाव अर्थात् प्रागभाव तो घेऊनच अर्थान्तरता प्रसक्त होईल. आणि त्याचें निवारण केलेंच पाहिजे अशी वस्तुस्थिति आहे. तिला अनुसरून प्राक् हें पद अभावाला विशेषण

वस्तुगतिमनुरुध्य प्राक्पदम् । (२२) अवैयर्थ्यं च प्रतियोगिविशेषणत्वेनाखण्डाभावसंपादकतया । (२३) एतेन- यतो ज्ञानमज्ञानस्यैव निवर्तकमिति नियमस्तस्मात् स्वनिवर्त्यपदेनैव प्रागभावव्युदासे किमाद्यविशेषणेन ?- इति निरस्तम्, (२४) प्रमात्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वमन्येषां नेत्यत्र तात्पर्यात् । (२५) न च स्वविषयावरणपदेनैव तद्व्युदासः, 'अस्ति, प्रकाशते' इतिव्यवहारविरोधित्वरूपस्याऽऽवरणत्वस्य भावाभावसाधारणत्वात् । (२६) वृत्तिजनकादृष्टेनार्थान्तरवारणाय तु विशेषणमिदम् । (२७) न चाऽऽवरणपदेनैव तद्व्युदासे स्वविषयेति व्यर्थम्, (२८) यददृष्टं स्वविषयज्ञानजनकं

विलें आहे असें समजावें. (२२) शिवाय, प्राक् या पदामुळें प्रतियोगीचें विशेषण म्हणून प्राक्त्व धरावयाचें असल्यानें प्रागभाव हा एक अखंड उपाधिरूप अभाव सिद्ध होतो. एवंच प्राक् हें पद अखंडाभावसंपादक असल्यानें त्या पदाला वैयर्थ्य येत नाही. वास्तविक साध्यामधील विशेषणाला वैयर्थ्य आलें तरी दोष नसतो. पण दोष आहे असें मानलें तरी अखंडोपाधि असलेल्या अभावत्वाचा निवेश करावयाचा असल्यानें प्राक् या पदाला वैयर्थ्य नाही. स्वप्रागभावाचा प्रतियोगी स्व. त्याचें विशेषण प्राक्त्व. किंवा प्राक्त्वाचें विशेषण प्रतियोगी स्व. असें धरल्यानें प्रागभाव हा एक स्वतंत्र अभाव आहे असें मानतां येईल. म्हणून प्राक् हें पद पाहिजे. (२३) शंका—'ज्ञानं अज्ञानस्यैव निवर्तकम्- ज्ञान केवळ अज्ञानाचीच निवृत्ति करतें' असा नियम जर आहे तर 'स्वनिवर्त्य' या पदानेंच प्रागभावाचा निरास होईल. म्हणून 'स्वप्रागभावव्यतिरिक्त' हें पहिलें विशेषण नको. (२४) वादी— अज्ञानाहून इतर पदार्थांना प्रमात्वानें ज्ञाननिवर्त्यत्व नसतें असें 'ज्ञानं अज्ञानस्यैव निवर्तकम्' या न्यायाचें तात्पर्य आहे, इतरांना ज्ञाननिवर्त्यत्वच नसतें असें नव्हे. प्रकृत साध्यांत अवच्छेदकाचा समावेश नसल्यामुळें कोणत्याहि अवच्छेदकानें निवर्त्यत्व साध्यघटक आहे. प्रमा स्वप्रागभावाचीहि निवृत्ति करतेच. तेथें निवर्तकतावच्छेदक प्रमात्व नसून प्रतियोगित्व असतें एवढाच विशेष. म्हणून स्वप्रागभावव्यतिरिक्त हें पहिलें विशेषण पाहिजे. (२५) शंका—'स्वविषयावरण' या पदानेंच प्रागभावाचा व्युदास म्ह० निरास होईल. कारण, प्रागभाव अभावस्वरूप असल्यामुळें त्याला भावपदार्थाचा असाधारणधर्म असलेलें आवरणक्रियाकर्तृत्व संभवत नाही. म्हणून स्वप्रागभावव्यतिरिक्त हें पद नको. वादी— आवरणत्वाचें स्वरूप "अस्ति, प्रकाशते' या व्यवहाराशीं विरोधित्व म्ह० प्रतिबन्धकत्व" असें आहे. "अस्ति, प्रकाशते' इतिव्यवहारविरोधित्वं आवरणत्वम्". आणि हें आवरणत्व भाव–अभाव–उभयसाधारण असल्यामुळें प्रागभावालाहि जमतें, त्यानें प्रागभावाचा व्युदास होत नाही. म्हणून त्याच्या व्युदासासाठीं 'स्वप्रागभावव्यतिरिक्त' हें विशेषण पाहिजे. (२६) स्वविषयावरण हें विशेषण वृत्तिजनक अदृष्टामुळें येणाऱ्या अर्थान्तरतेचें वारण करण्याकरितां आहे. स्वविषयावरण या विशेषणाशिवाय इतर सगळा साध्यांश पक्षभूतप्रमावृत्तीचें जनक जें अदृष्ट त्याच्यावर बसतो. त्यामुळें प्रकृत अनुमानानें अदृष्ट सिद्ध होईल, भावरूप अज्ञान सिद्ध होणार नाही. म्हणून अर्थान्तरता. पण अदृष्ट स्वविषयावरण नसतें म्हणून त्याची व्यावृत्ति या विशेषणानें होते. (२७) शंका— तथापि नुसत्या 'आवरण' एवढ्या विशेषणानेंच अदृष्टाचें निवारण होईल. तेव्हां 'स्वविषय' हा भाग व्यर्थच आहे. (२८) वादी— नुसत्या आवरणपदानें प्रमाजनक अदृष्टाचें निवारण होऊन अर्थान्तरता येणार नाही, परंतु जें अदृष्ट स्वविषयाचें म्ह० पक्षभूत प्रमेच्या विषयाचें ज्ञान उत्पन्न करीत असेल म्ह० जें अदृष्ट स्वजनक असेल, पण तेंच अदृष्ट विषयान्तराच्या ज्ञानाचें प्रतिबन्धक असल्यामुळें त्या विषयान्तराचें आवारक म्ह० आवरण करणारें असेल, त्या अदृष्टाच्या योगानें अर्थान्तरता येईल. घटप्रमाजनक अदृष्ट पटप्रमेचा प्रतिबन्ध करतें म्हणून तें पटाचें आवरक असतें. तें अदृष्ट धरून अर्थान्तरता येईल. त्याचें निवारण स्वविषयावरणपदानें होतें. तें अदृष्ट विषयान्तराचें आवरण आहे, पण स्वविषयावरण नाही. म्हणून त्या अदृष्टाचें निवारण करण्याकरितां स्वविषय हें पद

विषयान्तरज्ञानप्रतिबन्धकतया तदाधारकं तादृशादृष्टपूर्वकत्वेनार्थान्तरवारकत्वात् (२९) न च- जडे अज्ञानस्यानङ्गीकाराच्चितश्चाज्ञानादिसाक्षितया भासमानत्वात् क्वाऽऽवरणमिति- वाच्यम्, (३०) अज्ञानादिसाक्षितया चितः प्रकाशमानत्वेऽपि ' अस्ति, प्रकाशते ' इति व्यवहाराभावेन तदंशेऽज्ञानावरणस्याऽऽवश्यकत्वात्। (३१) वक्ष्यते चैतत्। (३२) स्वनिवर्त्येति च विशेषणं वृत्तिप्रतिबन्धकादृष्टेनार्थान्तरवारणाय । (३३) न च- चरमसाक्षात्कारोत्पत्तिप्रतिबन्धकादृष्टस्य तदनिवर्त्यत्वे मिथ्यात्वासिद्धिः, तन्निवर्त्यत्वे तद्व्युदसनमशक्यमिति- वाच्यम्; (३४) प्रतिबन्धकादृष्टे विद्यमाने न ज्ञानोत्पत्तिरिति प्रथमं तन्निवृत्तेः कारणात्मना स्थितस्य ज्ञाननिवर्त्यत्वाच्च मिथ्यात्वम्। (३५) न चैवमपि स्वनिवर्त्यत्वमव्याहतम्, स्वनिवर्त्यस्वरूपत्वे तात्पर्यात्। (३६) अन्धकारेणार्थान्तरवारणार्थमिदमिति केचित्, तन्न, स्वदेशगतेत्यनेनैव तद्व्युदासात्। (३७) यथा च वृत्तिप्रतिबिम्बित-

---

पाहिजे. (२९) शंका-- पण वास्तविक स्वविषयाचें आवरण होतच नाही. कारण, जडाच्या ठिकाणीं तुम्ही अज्ञान मानीतच नाही. आणि चैतन्य तर अज्ञानादिकांचा साक्षी असल्यामुळें सदा भासमान आहे. एवंच आवरणच नाही म्हणून स्वविषयावरण हें पद नको. (३०) वादी-- चैतन्य अज्ञानादिकांच्या साक्षित्वानें सदा भासमान आहे हें खरें, पण 'घटः अस्ति, प्रकाशते' असा व्यवहार चैतन्यावरणावांचून संभवत नसल्यामुळें तदंशीं म्ह० जडांशीं म्ह० जडावच्छेदानें चैतन्यावरण अवश्य मानलें पाहिजे. म्हणून स्वविषयावरण हें पद पाहिजे. (३१) याविषयीं पुन्हां पुढें सांगूं. (३२) स्वनिवर्त्य हें विशेषण पक्षभूत-प्रमावृत्तीचा प्रतिबंध करणाऱ्या अदृष्टामुळें येणाऱ्या अर्थान्तराचें निवारण करण्याकरितां आहे. स्वप्रतिबंधक अदृष्ट स्वनिवर्त्य नसतें. म्हणून स्वनिवर्त्यपदानें प्रतिबंधक अदृष्टाची व्यावृत्ति होते. (३३) प्रतिवादी-- चरमसाक्षात्कारात्मक प्रमावृत्तीच्या उत्पत्तीला प्रतिबंध करणारें अदृष्ट जर चरमसाक्षात्कारात्मकप्रमावृत्तीनें निवृत्त होत नसेल तर त्या अदृष्टाला मिथ्यात्व सिद्ध होणार नाही. जें ब्रह्मसाक्षात्कारनिवर्त्य असतें तेंच मिथ्या असतें. आणि उक्त अदृष्ट तर साक्षात्कारनिवर्त्य नाही. म्हणून त्याचें मिथ्यात्व सिद्ध होणार नाही. आतां जर तें अदृष्ट साक्षात्कारप्रमेनें निवर्त्य असेल तर स्वनिवर्त्य या पदानें तादृश अदृष्टाचें व्युदसन म्ह० निरास अशक्य ठरणार ! अशी उभयतस्पाशा रज्जु आहे. (३४) वादी-- परंतु साक्षात्काराचें प्रतिबन्धक अदृष्ट असतांना साक्षात्कारज्ञान उत्पन्नच होणार नाही. म्हणूनच साक्षात्कार व्हावयाच्या वेळीं प्रथमतः त्या अदृष्टाची निवृत्ति होते आणि मग साक्षात्कार होतो. आणि अदृष्टाच्या कारणरूपानें असलेल्या अज्ञानाचीहि निवृत्ति साक्षात्कारज्ञानानें होते म्हणून त्या प्रतिबन्धक अदृष्टाचेंहि मिथ्यात्व सिद्ध होतें. (३५) प्रतिवादी-- असें जर आहे तर प्रतिबन्धक अदृष्टाला स्वनिवर्त्यत्व अव्याहत आलें म्ह० स्वप्रतिबन्धक अदृष्ट स्वनिवर्त्य असतें असें मानण्याला कांहींच विरोध नाही. वादी-- स्वनिवर्त्य या पदाचें तात्पर्य स्वनिवर्त्यस्वरूप अशा अर्थावर आहे म्ह० स्वनिवर्त्यपदाचा अर्थ स्वजन्यनाशप्रतियोगित्व एवढाच घ्यावयाचा आहे. ज्याचा स्वरूपानें नाश स्वतःमुळें होतो एवढाच त्या पदाचा अर्थ घ्यावयाचा आहे, कारणात्मना नाश घ्यावयाचा नाही. साक्षात्कारोत्पत्तिप्रतिबन्धक अदृष्टाची कारणात्मना निवृत्ति साक्षात्कार करतो, स्वरूपानें अदृष्टाची निवृत्ति साक्षात्कार करीत नाही. पण स्वनिवर्त्यपदानें स्वरूपानें स्वनिवर्त्य असा अर्थ घ्यावयाचा असल्यानें प्रतिबन्धक अदृष्टाची व्यावृत्ति होऊन अर्थान्तरता येत नाही. (३६) कांहींचें म्ह० तत्त्वदीपनकारांचें म्हणणें असें कीं- अन्धकारामुळें येणाऱ्या अर्थान्तराचें निवारण करण्याकरितां ' स्वनिवर्त्य ' हें विशेषण आहे. पण तें ठीक नाही. कारण, 'स्वदेशगत' या पदानेंच अंधकाराचा व्युदास म्ह० निरास होणार आहे. म्हणून अन्धकारनिवारणार्थ 'स्वनिवर्त्य' हें पद नाही. (३७) आतां प्रमाणज्ञान अज्ञानाची निवृत्ति कशी करतें ? असा प्रश्न येईल. तर वृत्तीमधें प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्य विषयावच्छिन्नचैतन्याशीं एकलोलीभावाला प्राप्त होतें म्हणून तें अज्ञानाची निवृत्ति करतें हें पूर्वी सांगितलें आहे तें लक्षांत घेतलें म्हणजे प्रमाणज्ञानानें

चैतन्यस्य विषयावच्छिन्नचैतन्येन सहैकलोलीभावादज्ञाननिवर्तकत्वं तथोक्तं प्राक् । (३८) स्वदेशगतेति च विशेषणं विषयगताज्ञातत्वेनार्थान्तरवारणाय । (३९) यद्यप्यविद्याविषयत्वरूपमज्ञातत्वमसिद्धम् , ज्ञातत्वाभावरूपं तु प्रथमविशेषणेनैव परास्तम् , (४०) तथापि प्रथमेन प्रागभावव्युदासादत्यन्ताभावव्युदासाय चतुर्थमिति द्रष्टव्यम् । (४१) ननु- कथं ज्ञानाश्रयगतत्वमज्ञानस्य ? वृत्त्यादिरूपस्य ज्ञानस्याज्ञानाश्रयचिदनाश्रितत्वात्- (४२) इति चेत् , न, अन्तःकरणस्य चिदाश्रितत्वेन तद्वृत्तेस्तत्प्रतिफलितचैतन्यस्य वा ज्ञानस्य चिदाश्रितत्वसंभवात् , (४३) किंचिदवच्छिन्नतदाश्रितस्यापि तदाश्रितत्वानपायात् , (४४) कर्णशष्कुल्यवच्छिन्नाकाशाश्रितस्य शब्दस्याऽऽकाशाश्रितत्ववत् । (४५) एवं च भावाभावसाधारणमावरणमिति मतेन साध्यमुपपादितम् । (४६) अभावो नाऽऽवारक इति सिद्धान्ते तु साध्यद्वये तात्पर्यम् । (४७) स्वप्रागभावाति-

---

अज्ञानाचा नाश कसा होतो हें लक्षांत येईल. (३८) 'स्वदेशगत' हें विशेषण विषयगत अज्ञातत्वामुळें येणाऱ्या अर्थान्तराचें निवारण करण्याकरितां आहे. प्रमोत्पत्तीपूर्वी प्रमेच्या विषयाला अज्ञातत्व असतें. प्रकृत अनुमानानें त्या अज्ञातत्वाची सिद्धि होऊं शकेल, भावरूप अज्ञानाची होणार नाही. म्हणून अर्थान्तरता येईल. पण तें अज्ञातत्व प्रमाविषयगत आहे, प्रमाश्रयगत नाही. म्हणून 'स्वदेशगत' या पदानें अज्ञातत्वाची व्यावृत्ति होते. (३९) शंका—- अज्ञातत्व दोन प्रकारचें आहे- एक अज्ञातत्व म्ह० अविद्याविषयत्व, आणि दुसरें अज्ञातत्व म्ह० ज्ञातत्वाभाव. पैकीं अविद्याविषयत्वरूप म्ह० अज्ञानविषयत्वरूप अज्ञातत्व तर असिद्ध आहे म्ह० तें जडविषयाच्या ठिकाणीं नाही. जडाला अज्ञानविषयता मानलेली नाही. आतां ज्ञातत्वाभावरूप अज्ञातत्व धरलें तर तें प्रागभावरूप असल्यामुळें त्याची व्यावृत्ति 'स्वप्रागभावव्यतिरिक्त' या पहिल्या विशेषणानेंच होते आहे. म्हणून 'स्वदेशगत' हें विशेषण व्यर्थ जातें. (४०) वादी— पहिल्या विशेषणानें प्रागभावाचा व्युदास होत असल्यामुळें चौथें विशेषण अत्यन्ताभावाचा व्युदास करण्याकरितां आहे असें समजावें. ज्ञातत्वाच्या प्रागभावाची व्यावृत्ति पहिल्या विशेषणानें आणि ज्ञातत्वाच्या अत्यन्ताभावाची व्यावृत्ति 'स्वदेशगत' या चौथ्या विशेषणानें असें समजावें. (४१) प्रतिवादी—- ज्ञानाच्या आश्रयावर अज्ञान कसें राहणार ? ज्ञान असतें वृत्तिरूप. त्याचा आश्रय असतें अन्तःकरण. आणि अज्ञानाचा आश्रय असतें चैतन्य. एवंच अज्ञानाचा आश्रय चैतन्य आहे पण वृत्तीचा आश्रय चैतन्य नाही. म्हणून ज्ञानाश्रय-अन्तःकरणगतत्व चैतन्यगत अज्ञानाला येत नाही. (४२) वादी—- 'ज्ञानाज्ञानांना सामानाधिकरण्य येत नाही' हा दोष प्रसक्त होत नाही. अन्तःकरण चिदाश्रित आहे म्ह० अन्तःकरणाचा आश्रय अज्ञानोपहितचैतन्य असतें. त्यामुळें अन्तःकरणवृत्तिरूप किंवा अन्तःकरणवृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यरूप जें ज्ञान तेंहि अज्ञानोपहितचैतन्याश्रित आहे असें म्हणतां येतें. एवंच अज्ञानाला ज्ञानदेशगतत्व 'अज्ञानोपहितचैतन्यच अज्ञानाश्रय आहे' या मतामध्यें सरळच जमतें म्ह० ज्ञानाज्ञानांचें अज्ञानोपहितचैतन्यावर सामानाधिकरण्य जमतें. (४३) आतां 'शुद्ध चैतन्य अज्ञानाश्रय आहे' हें मत घेतलें तरीहि ज्ञानाज्ञानांचें सामानाधिकरण्य जमतें. कारण, 'किंचिदवच्छिन्नक्ष'चें जें आश्रित असतें तें 'क्ष'चें आश्रित असतें असें म्हणणें अन्याय्य नाही. किंचिदवच्छिन्नतदाश्रिताला तदाश्रितत्वाचा अपाय नाही. (४४) शब्द कर्णशष्कुल्यवच्छिन्न आकाशाचा आश्रित आहे तर तो शब्द आकाशाश्रित आहे असें म्हणायला अडचण नाही. त्याप्रमाणेंच अज्ञानोपहितचैतन्याश्रित ज्ञान शुद्धचैतन्याश्रित आहे असें म्हणतां येतें.

(४५) आतांपर्यंत 'अस्ति, प्रकाशते—या व्यवहाराचें प्रतिबन्धकत्व' एतद्रूप आवरण भावाभावसाधारण असतें अशा मताचें अनुमानामधील साध्याचें उपपादन केलें. (४६) आतां ज्ञानाभाव आवरक नसतो म्ह० ज्ञानाभाव 'अस्ति, प्रकाशते' या व्यवहाराचा प्रतिबंधक नसतो, तर अज्ञानच प्रतिबन्धक असतें असा आमचा सिद्धान्त आहे, त्याप्रमाणें साध्याचें उपपादन करावयाचें. विवरणोक्त अनुमानामध्यें जें साध्य मांडलें आहे त्याचें दोन साध्यें घ्यावीं असें तात्पर्य आहे. अर्थात् अनुमानें दोन आहेत असें समजावें. (४७) पैकीं एक साध्य 'स्वप्रागभावातिरिक्त—स्वनि-

रिक्तस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वकमित्येकम् , (४८) स्वविषयावरणस्वनिवर्त्यस्वदेशगतवस्त्वन्तरपूर्वकमित्यपरमिति न किंचिदसमञ्जसम् । (४९) हेतौ च प्रकाशकत्वं प्रकाशकपदवाच्यत्वं अप्रकाशविरोधित्वं वा ज्ञानालोकयोः साधारणम् । (५०) यद्यपि प्रकाशकपदवाच्यत्वं नामकरणवशात् कस्मिंश्चित्पुरुषेऽप्यस्ति, (५१) तथापि प्रकाशकशब्देन शास्त्रे सर्वदेशकालयोर्वा व्यवह्रियमाणत्वं तद्विवक्षितम् । (५२) अथवाऽस्तु साधारणम् । अप्रकाशितार्थगोचरेति विशेषणात् व्यभिचारव्युदासः । (५३) अप्रकाशितत्वं च 'न प्रकाशते' इति व्यवहारगोचरत्वम् । तच्च स्वप्रकाशचैतन्येऽप्यस्तीत्युपपादितम् । (५४) एवं निरुक्ताप्रकाशविरोधित्वमपि ज्ञानालोकयोः प्रत्यक्षसिद्धम् । (५५) उक्तं

वर्त्य–स्वदेशगत–वस्त्वन्तरपूर्वकम्' असें आहे, (४८) आणि दुसरें 'स्वविषयावरण–स्वनिवर्त्य–स्वदेशगत–वस्त्वन्तरपूर्वकम्' असें आहे. याप्रमाणें दोन साध्यें धरलीं असतां असमंजसपणा मुळींच येणार नाही. 'स्वविषयावरण' हें विशेषण पहिल्या साध्यामधें नाही आणि 'स्वप्रागभावातिरिक्त' हें विशेषण दुसऱ्या साध्यामधें नाही. 'स्वनिवर्त्य' आणि 'स्वदेशगत' हीं दोन्ही विशेषणें दोन्ही साध्यांमधें आहेत. पहिल्या साध्यांत प्रागभावाचा व्युदास करण्यासाठीं 'स्वप्रागभावातिरिक्त' हें विशेषण आहे. दुसऱ्या साध्यांत प्रागभावाचा व्युदास 'स्वविषयावरण' या विशेषणानेंच झाल्यामुळें तें विशेषण नाही.

(४९) अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व या हेतूपैकीं प्रकाशकशब्दाचा अर्थ 'प्रकाशकपदाचा वाच्यार्थ किंवा अप्रकाशाशीं विरोधी' असा घ्यावा. हा अर्थ ज्ञान आणि आलोक या दोहोंकडे जुळणारा आहे. म्हणून दृष्टान्त आणि पक्ष या दोहोंकडेहि जमेल. (५०) शंका–– परंतु मुलाचा नामकरणसंस्कार करतांना 'प्रकाशक' हें नांव ठेवणें शक्य आहे. त्यामुळें प्रकाशकपदवाच्यत्व त्या मुलावरहि येणार. म्हणून व्यभिचार येईल. (५१) वादी–– प्रकाशक या शब्दाचा अर्थ शास्त्रामधें किंवा सर्वदेशामधें सर्वकाळीं प्रकाशकशब्दानें ज्याचा व्यवहार केला जातो तें म्ह० प्रकाशकशब्दाचा ज्याच्यावर अनादिसंकेत आहे तें असा घ्यावयाचा आहे. म्हणून प्रकाशक नांवाच्या मुलावर व्यभिचार येणार नाही. (५२) किंवा प्रकाशकशब्द पुरुषाकडे लागूं होई ना ! अप्रकाशितार्थप्रकाशक या शब्दामधील प्रकाशपदार्थाला अप्रकाशितार्थगोचर म्ह० अप्रकाशितार्थविषयक असें विशेषण दिलें असल्यामुळें प्रकाशक नांवाच्या मुलावर येणाऱ्या व्यभिचाराचा व्युदास होईल. 'अप्रकाशितार्थस्य प्रकाशकम्' या विग्रहवाक्यामधील षष्ठीचा अर्थ अप्रकाशितार्थ आणि प्रकाश यांचा 'विषयविषयिभावसंबन्ध' असा असल्यामुळें अप्रकाशितार्थविषयक हें प्रकाशविशेषण निष्पन्न होतें. आतां हेतु विषयत्वघटित झाल्यामुळें आणि दृष्टान्तभूत आलोक निर्विषय असल्यामुळें दृष्टान्तामधें साधनवैकल्य हा दोष येईल. म्हणून अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व या शब्दाचा अर्थ अप्रकाशितार्थविषयकप्रकाशव्यवहारप्रयोजकत्व असा घ्यावा म्हणजे तो ज्ञान आणि आलोक या दोघांकडेहि जमेल आणि साधनवैकल्य येणार नाही. (५३) हेतूमधील अप्रकाशितत्व म्ह० 'न प्रकाशते– या व्यवहाराचें विषयत्व' असें घ्यावें. आतां हें अप्रकाशितत्व चैतन्य जरी स्वप्रकाश असलें तरी त्याच्याकडेहि जमतें हें पूर्वीं (याच प्रकरणांतील ३० व्या सूत्रांत) प्रतिपादिलेंच आहे. एवंच स्वरूपासिद्धि येत नाही. (५४) वर प्रकाशकपदवाच्यत्व आणि अप्रकाशविरोधित्व असें दोन प्रकारचें प्रकाशकत्व सांगितलें. त्यापैकीं पहिल्या प्रकाराचें उपपादन आतांपर्यंत झालें; आतां निरुक्त म्ह० आतांच वर सांगितलेला 'न प्रकाशते' इतिव्यवहारगोचरस्वरूप जो अप्रकाश तद्विरोधित्वरूप प्रकाशकत्वहि ज्ञान आणि आलोक यांना प्रत्यक्षसिद्ध असल्यानें जमतें. (५५) विवरणामधें म्हटलें आहे कीं– 'ज्ञानप्रकाश्यत्वरूप जें अज्ञानविरोधित्व त्याच्याहून आलोकप्रकाश्यत्वरूप तमोविरोधित्व निराळेंच आहे'. या विवरणावरून अज्ञान आणि तम यांच्यामधें भेद असला आणि ज्ञान नी आलोक यांच्यामधेंहि भेद असला तरी अप्रकाशविरोधित्व हा अंश ज्ञान आणि आलोक या दोहोंकडे

च विवरणे- 'ज्ञानप्रकाश्यत्वादज्ञानविरोधित्वादन्यदेव आलोकप्रकाश्यत्वं तमोविरोधित्वं नाम' इति। (५६) अत उभयोरेव साक्षादप्रकाशविरोधित्वसंभवान्नेन्द्रियसंनिकर्षादौ व्यभिचारः। (५७) एवं च 'अप्रकाशितार्थगोचरत्वे सति प्रकाशशब्दवाच्यत्वात्' 'अप्रकाशविरोधिप्रकाशत्वात्' इति वा हेतुः पर्यवसितः। (५८) विपर्ययविषयस्तु नाज्ञातः, (५९) विपर्ययान्यकालासत्त्वेन तस्यानिर्वचनीयस्य मानगोचरत्वाभावेन प्रकाशप्राक्कालसत्त्वघटिताप्रकाशितत्वासंभवात्। (६०) अत एव स नाप्रकाशविरोधी, स्वविषये अप्रकाशाभावात्। (६१) अधिष्ठानाप्रकाशस्तु तस्य जनक एव। (६२) स्मरणे च व्यभिचाराभावः स्पष्टः। (६३) अनुकूलतर्कश्च 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इतिप्रतीत्यन्यथानुपपत्त्यादिरूपः प्रागुक्त एव। (६४) एतेन गोशब्दवाच्यत्वेन पृथिव्या अपि शृङ्गित्वानुमाना-

---

सारखाच आहे असें ठरतें. (५६) म्हणून ज्ञान आणि आलोक या दोघांनाहि साक्षात् अप्रकाशविरोधित्व संभवतें. त्यामुळें साक्षात् अप्रकाशविरोधी नसलेल्या इन्द्रियसंनिकर्षादिकावर व्यभिचार येत नाही. (५७) एवंच 'अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्' या विवरणोक्तहेतूचें पर्यवसान 'अप्रकाशितार्थगोचरत्वे सति प्रकाशशब्दवाच्यत्वात् म्ह० प्रकाशशब्दानादिसंकेतवत्त्वात्' अशा अर्थावर, किंवा 'अप्रकाशविरोधिप्रकाशत्वात्' अशा अर्थावर झालें. (५८) विपर्ययाचा म्ह० भ्रमाचा विषय अज्ञात म्ह० अप्रकाशित नसतो. (५९) कारण, भ्रमविषय असलेला अनिर्वचनीय शुक्तिरजतादिपदार्थ विपर्ययकालाहून अन्यकालीं नसतोच. त्यामुळें त्याला प्रमाणगोचरत्व नसतें. त्यामुळें त्या भ्रमविषयाला प्रकाशप्राक्कालीनसत्त्वानें घटित जें अप्रकाशितत्व तें संभवत नाही. म्हणून पहिल्या हेतूचा भ्रमावर व्यभिचार येत नाही. एवंच अप्रकाशितार्थगोचरत्वे सति या विशेषणामुळें भ्रमावरील व्यभिचाराचें निवारण होतें. अप्रकाशितत्व हें प्रमाणज्ञानरूपप्रकाशप्राक्कालीनसत्त्वानें घटित म्ह० व्याप्त असतें. कारण, प्रथमतः अप्रकाशित म्ह० अप्रकाशविषय म्ह० अज्ञानविषय असलेल्या पदार्थाचाच प्रमाणज्ञानरूप प्रकाश व्हावयाचा असतो, आणि नसलेल्याला अप्रकाशविषयत्व संभवत नाही. भ्रमस्थलीं भ्रमरूप प्रकाश आणि त्याचा विषय यांचे उत्पत्ति- स्थिति- लय एकसमयावच्छेदानें असतात. त्यामुळें भ्रमरूपप्रकाशाला अप्रकाशितार्थगोचरकत्व संभवत नाही. (६०) ज्यापेक्षां विपर्ययाचा विषय अप्रकाशित नसतो त्यामुळेंच विपर्यय अप्रकाशविरोधी पण नसतो. कारण, समानविषयकांचाच परस्परविरोध संभवतो आणि विपर्ययविषय तर अप्रकाशाचा विषय नसतो. एवंच अप्रकाशविरोधिप्रकाशत्वात् या द्वितीयहेतूमधें 'अप्रकाशितार्थगोचरत्वे सति' हें विशेषण द्यायला नको, प्रकाशाला 'अप्रकाशविरोधी' हें विशेषण दिलेलें असल्यानेंच भ्रमविषयावर द्वितीयहेतूचा व्यभिचार येणार नाही. (६१) भ्रमाच्या अधिष्ठानाचा मात्र अप्रकाश असतो, पण तो तर भ्रमाचा जनकच असतो. त्यामुळें भ्रम तद्विरोधी नाही. एवंच त्याच्या द्वारानेंहि व्यभिचार येणार नाही. (६२) स्मरणावर द्वितीयहेतूचा व्यभिचार येत नाही हें तर स्पष्टच आहे. कारण, विरोधितावच्छेदक प्रमात्व स्मरणावर नसतें. त्यामुळें स्मरणाला अप्रकाशविरोधिप्रकाशत्व नसतें. प्रथमहेतूमधील 'अप्रकाशितार्थगोचरत्व' या विशेषणामुळें प्रथमहेतूचाहि स्मरणावर व्यभिचार येणार नाहीच. (६३) या विवरणोक्त अनुमानांतील व्याप्तिग्रहाला अनुकूलतर्क 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' या प्रतीतीची अन्यथा अनुपपत्ति एवंरूप आहे. जर प्रमाज्ञान विशिष्टवस्त्वन्तरपूर्वक नसेल तर 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' 'न किंचिदवेदिषम्' इत्यादि ज्ञानाची अनुपपत्ति येईल, अर्थात् वस्त्वन्तरपूर्वकत्व मानलेंच पाहिजे. हा तर्क पूर्वीच्या प्रकरणामधें सांगितलाच आहे.

(६४) प्रतिवादी— 'प्रमा प्राक्कालीनविशिष्टवस्त्वन्तरविशिष्टा, प्रकाशशब्दवाच्यत्वात्' या अनुमानानें जर अज्ञान सिद्ध होत असेल तर 'पृथिवी शृङ्गवती, गोशब्दवाच्यत्वात्, धेनुवत्' या अनुमानानें पृथिवीला शिंगें असतात असें सिद्ध होण्याचा प्रसंग येईल. गोशब्दवाच्यत्वामुळें पृथिवीलाहि शृङ्गित्वानुमानाचा आपात म्ह० प्रसंग येईल. वादी— एतेन आपातः अपास्तः. कारण, त्याला अनुकूलतर्क नाही.

पातोऽपास्तः, तत्रानुकूलतर्काभावात्। (६५) अज्ञानस्य स्वरूपेणाज्ञानाविषयत्वेऽपि तद्भावत्वादिकमज्ञानविषयो भवत्येव, (६६) तस्याज्ञानग्राहकसाक्ष्यग्राह्यत्वात्। (६७) अन्यथा तत्र विवादो न स्यात्। (६८) एवं प्रमायाः स्वविषयावरणभावपूर्वकत्वमपि न प्रमास्वरूपग्राहकसाक्षिग्राह्यम्। (६९) तथा च तद्ग्राहिकाया एतस्या अनुमितेः साध्यसाधनोभयाधिकरणत्वात् न कोऽपि दोषः। (७०) दृष्टान्ते चान्धकाराव्यवहितोत्पत्तिकत्वं विशेषणम्। (७१) तेन न प्रथमपदवैयर्थ्यम्, न वा

पृथिवीला शिंगें नसलीं तरी गोशब्दवाच्यत्व असतेंच. आमच्या अनुमानाला मात्र अनुकूलतर्क दिलाच आहे. (६५) अज्ञान हें स्वरूपानें म्ह० अज्ञानत्वानें अज्ञानाचा म्ह० स्वतःचा विषय नसतें. परंतु अज्ञानगत भावत्व, अनादित्व अज्ञानाचा विषय असतेंच. (६६) कारण, भावत्वादिक धर्म अज्ञानाचा ग्राहक जो साक्षी त्यानें ग्राह्य नसतात म्हणून ते धर्म अज्ञानाचा विषय असतात. (६७) अज्ञानगत भावत्वादिधर्म जर साक्षिग्राह्य असता तर त्याविषयीं तुमच्या–आमच्यामध्यें विवादच झाला नसता. अज्ञान भावरूप आहे–नाही असा विवाद तर आहे. म्हणून तो धर्म साक्षिग्राह्य नसून अज्ञानविषय आहे. (६८) त्याचप्रमाणें प्रमेचें स्वविषयावरणभावपूर्वकत्वहि प्रमास्वरूपग्राहकसाक्षिग्राह्य नाही. प्रमेचें विषयाकारत्व हें प्रमेच्या स्वरूपांतच अन्तर्भूत असल्यामुळें विशेष्यत्वानें, संसर्गत्वानें आणि प्रकारत्वानें जे प्रमेचे विषय असतात तेच प्रमावच्छेदकत्वानें साक्षिग्राह्य असतात. परंतु स्वविषयावरणभावपूर्वकत्व हा प्रमानिष्ठ धर्म त्याच धर्मिभूत प्रमेचा विषय नसल्यामुळें तत्प्रमाग्राहकसाक्षिग्राह्य नसतो. (६९) तथाच तद्ग्राहक म्ह० अज्ञानाचें भावत्वादिक आणि प्रमेचें स्वविषयावरणभावपूर्वकत्व ग्रहण करणारी जी 'प्रमा स्वविषयावरणभावपूर्विका' ही अनुमिति ती साध्य आणि साधन म्ह० हेतु या दोघांचीहि अधिकरण आहे म्ह० उक्त अनुमितीवर स्वविषयावरणभावपूर्वकत्व हें साध्यहि आहे आणि अप्रकाशविरोधिप्रकाशत्व हा हेतुहि आहे. म्हणून असिद्धि किंवा बाध असा कोणताच दोष नाही. प्रमेवर साध्य आहे म्हणून साध्याभाववत्पक्षरूप बाध नाही आणि हेतु आहे म्हणून स्वरूपासिद्धिहि नाही.

६५–६९ या सूत्रांनीं प्रकृतानुमितिरूप जी प्रमा तिच्यावर आक्षेपिल्या जाणाऱ्या बाध आणि असिद्धि या दोषांचें निराकरण केलें आहे. त्याचा भावार्थ असा– प्रकृत अज्ञानसाधक अनुमानाची फलभूत असलेली 'प्रमा स्वविषयावरणभावपूर्विका' ही अनुमितिहि प्रकृतानुमानांतील प्रमारूपपक्षामध्यें अन्तर्भूत असल्यामुळें तिच्या ठिकाणींहि 'स्वविषयावरणभावपूर्वकत्व' हें साध्य असलें पाहिजे, अन्यथा बाध हा दोष येईल. तसेंच 'अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व' हा हेतुहि असला पाहिजे, अन्यथा स्वरूपासिद्धि हा दोष येईल. जर अज्ञानाचें भावत्व आणि पक्षभूतप्रमांचें स्वविषयावरणभावपूर्वकत्व प्रकृतानुमानाच्या प्रवृत्तीपूर्वींच 'अहमज्ञः', 'घटमहं जानामि' इत्यादि साक्षिज्ञानांनीं गृहीत असेल तर प्रकृतानुमितिरूपप्रमेला स्वविषयावरणभावपूर्वकत्व जमणार नाही. कारण, स्व म्ह० प्रकृतानुमिति, तिचा विषय स्वविषयावरणभावपूर्वकत्व, तो विषय आधींच साक्षिगृहीत असल्यामुळें त्या विषयाचा आवरणरूप भाव म्ह० अज्ञान आतां नाहीच, मग तत्पूर्वकत्व प्रकृतानुमितीला कसें जमणार? भावरूप विशेष्यांश नसल्यामुळें साध्यांतील 'स्वनिवर्त्य' आणि 'स्वदेशगत' हे विशेषणांशहि जमणार नाहीत. तसेंच विषय साक्षिप्रकाशित झाल्यामुळें अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व हा हेतुहि प्रकृतानुमितिरूपप्रमेवर राहणार नाही. परंतु अज्ञानाचें भावत्व आणि प्रमांचें स्वविषयावरणभावपूर्वकत्व साक्षिग्राह्य नसतेंच अशी वस्तुस्थिति असल्यामुळें पक्षान्तर्गत प्रकृतानुमितिरूप प्रमेवर बाध आणि असिद्धि हे दोष येत नाहीत.

याप्रमाणें पक्ष, साध्य आणि हेतु यांचें विवेचन झालें. आतां दृष्टान्त. (७०) 'अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभा' या दृष्टान्तामध्यें 'अन्धकारे प्रथमोत्पन्न' या विशेषणाचा अर्थ अन्धकाराव्यवहितोत्पत्तिकत्व म्ह० स्व(प्रभा)समानाधिकरणतमःकालवृत्तित्व असा आहे. ज्या प्रभेची उत्पत्ति अन्धकारानंतर लगेच असते अशी प्रभा घ्यावयाची. (७१) प्रभेला अन्धकाराव्यवहितोत्पत्तिकत्व असें विशेषण अभिप्रेत असल्यामुळें दृष्टान्तामधील 'प्रथम' या पदाला वैयर्थ्य येत नाही आणि प्रभाधारेंतील द्वितीयादिप्रभेवर साध्यवैकल्य किंवा

द्वितीयादिप्रभायां साध्यसाधनवैकल्यम् । (७२) विस्तरेण चान्यत्र व्युत्पादितमिदमस्माभिः । (७३) ननु- 'अनादित्वे सति भावत्वमभावविलक्षणत्वं वा न निवर्त्यनिष्ठम्, अनादिभावमात्रवृत्तिधर्मत्वात्, अनाद्यभावविलक्षणमात्रवृत्तित्वाद्वा, आत्मत्ववत्', (७४) 'निवर्त्यत्वं वा नानादिभावनिष्ठं

साधनवैकल्यहि येत नाही. प्रथमप्रभेनें अन्धकाराचा नाश केल्यामुळें द्वितीयादिप्रभेला भावपूर्वकत्व म्ह० समःपूर्वकत्व नसतें. म्हणून साध्यवैकल्य येईल. आणि प्रथमप्रभेनें अप्रकाशित अर्थ प्रकाशित झाल्यामुळें द्वितीयादिप्रभेवर अप्रकाशितप्रकाशत्व हें साधन नसल्यानें साधनवैकल्य येईल. पण अन्धकाराव्यवहितोत्पत्तिकत्व हें विशेषण दिल्यानें द्वितीयादिप्रभेचा दृष्टान्तामध्यें अन्तर्भावच होत नाही. म्हणून दृष्टान्तें साधनवैकल्य किंवा साध्यवैकल्य येत नाही. (७२) ही गोष्ट आम्हीं सविस्तर रितीनें दुसरीकडे (सिद्धान्तबिन्दूमध्यें) प्रतिपादिली आहे.

(७३) प्रतिवादी— 'प्रमा विशिष्टवस्त्वन्तरपूर्विका, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्' या अनुमानाचा बाध करणारीं प्रतिपक्षानुमानें अनेक आहेत. वादीच्या अनुमानानें अज्ञान सिद्ध करावयाचें आहे म्ह० अज्ञान हें साध्य आहे. तें अज्ञान अनादित्व, भावत्व अथवा भावाभावविलक्षणत्व, आवरणात्मकत्व, निवर्त्यत्व इत्यादि धर्मांनीं विशिष्ट वादीला इष्ट आहे. या विशिष्ट साध्याचा अभाव वादीच्या हेतूहून निराळ्या हेतूनें सिद्ध करतां आला तर वादीच्या अनुमानावर सत्प्रतिपक्षता येईल. म्हणून प्रतिवादी वादीच्या विशिष्टसाध्याचा अभाव सिद्ध करण्याचा प्रयत्न करीत आहे. अनादित्व, भावत्व, अभावविलक्षणत्व हे धर्म वादीच्या अनुमानांत साध्यविशेषणत्वानें समाविष्ट नसले तरी त्या धर्मांचें अज्ञानत्वव्यापकत्व वादीला मान्य असल्यामुळें तद्विशिष्ट अज्ञानाचा अभाव हा फलतः साध्याभावच आहे असें वादी-प्रतिवादींनीं पुढील प्रतिपक्षानुमानचर्चेंत गृहीत धरलें आहे.

एक प्रतिपक्षानुमान असें- 'अनादित्वे सति भावत्वम्' म्ह० अनादित्वविशिष्टभावत्व म्ह० अनादिभावत्व हा पक्ष, 'न निवर्त्यनिष्ठम्' म्ह० निवर्त्यनिष्ठत्वाभाव हें साध्य, 'अनादिभावमात्रवृत्तिधर्मत्व' हा हेतु. अनादिभावत्व हा धर्म अभावनिष्ठ नाही किंवा सादिभावनिष्ठहि नाही. तर तो अनादिभावमात्रवृत्ति धर्म आहे. जो जो धर्म अनादिभावमात्रवृत्ति असतो तो निवर्त्यनिष्ठ नसतो, जसें आत्मत्व. आत्मत्व हा धर्म आत्म्यावर असतो. आत्मा अनादि असून भावरूप आहे आणि तो कशानेंच निवृत्त होत नाही. म्हणून आत्मत्व हा धर्म अनादिभावावरच राहतो, सादीवर किंवा अभावावर राहत नाही, आणि तो निवर्त्यनिष्ठहि नाही. म्हणून आत्मत्वावर व्याप्तिग्रह होतो. एवंच 'अनादित्वे सति भावत्वं न निवर्त्यनिष्ठम्, अनादिभावमात्रवृत्तिधर्मत्वात्, आत्मत्ववत्' असें एक प्रतिपक्षानुमान झालें. या अनुमानानें 'प्रमानिवर्त्य अनादिभावरूप अज्ञान' या वादीच्या साध्याचा अभाव सिद्ध झाला म्हणून वादीच्या अनुमानावर सत्प्रतिपक्षता आली. आतां जर 'अज्ञान भावविलक्षण असतें' असें मत धरावयाचें असेल तर 'अनादित्वे सति भावत्वम्' असा पक्ष मांडतां येणार नाही म्हणून दुसरें अनुमान. या अनुमानामध्यें 'अनादित्वे सति अभावविलक्षणत्वम्' हा पक्ष. अज्ञान अनादि आहे. तें भावरूप अथवा भावविलक्षण असलें तरी अभावविलक्षण आहेच. म्हणून अज्ञानाचा पक्षामध्यें विशेषणत्वानें अन्तर्भाव आहे. निवर्त्यनिष्ठत्वाभाव हें पूर्वींचेंच साध्य. अनाद्यभावविलक्षणमात्रवृत्तिधर्मत्व हा हेतु. अनादित्वविशिष्ट अभावविलक्षणत्व हें सादीवर राहत नाही आणि अभावावरहि राहत नाही, तर तें अनादि आणि अभावविलक्षण अशाच पदार्थावर राहतें. म्हणून हेतूला पक्षधर्मता जमली. जें जें अनाद्यभावविलक्षणमात्रवृत्ति असतें तें निवर्त्यनिष्ठ नसतें, जसें आत्मत्व. या दुसऱ्या अनुमानानेंहि पूर्वींप्रमाणेंच अभावविलक्षणत्व-निवर्त्यत्वविशिष्ट-अज्ञानरूप साध्याचा अभाव सिद्ध होतो. म्हणून सत्प्रतिपक्षता सिद्ध झाली. याप्रमाणें दोन अनुमानें वादीच्या विशिष्टसाध्याचा अभाव सिद्ध करणारीं दाखविलीं. (७४) तिसरें अनुमान- निवर्त्यत्व हा पक्ष. न अनादिभावनिष्ठं म्ह० अनादिभावनिष्ठत्वाभाव हें साध्य. निवर्त्यमात्रवृत्तित्व हा हेतु. प्रागभावत्व हा दृष्टान्त. प्रागभाव हा उत्पन्न होणाऱ्या प्रतियोगीनें निवृत्त होतो. प्रागभावत्व हें केवळ प्रागभावावरच राहतें म्हणून तें निवर्त्यमात्रवृत्ति आहे. ज्याची निवृत्ति होत नाही अशा ध्वंसादिकांवर तें राहत नाही. आणि

अनाद्यभावविलक्षणनिष्ठं नेति वा, निवर्त्यमात्रवृत्तित्वात् , प्रागभावत्ववत् ', (७५) 'अनादित्वं वा नाऽऽवरणनिष्ठम् , अनादिमात्रवृत्तित्वात् , प्रागभावत्ववत् ', (७६) 'प्रमाणज्ञानं वा अनाद्यभावान्या-

तें प्रागभावत्व अनादिभावनिष्ठ नसतें, तर तें अनादि अभावावरच राहतें. एवंच प्रागभावत्वावर 'यत् यत् निवर्त्यमात्रवृत्ति तत् तत् अनादिभावनिष्ठत्वाभाववत्' या व्याप्तीचें ज्ञान होतें. आतां 'अज्ञान भावविलक्षण असतें' असा पक्ष धरल्यास अनादिभावनिष्ठत्वाभाव हें साध्य जमणार नाही म्हणून चौथें अनुमान. या अनुमानामध्यें अनादि–अभावविलक्षण–निष्ठत्वाभाव हें साध्य. पक्ष, हेतु आणि दृष्टान्त पूर्वीचेच. प्रागभाव हा अनादि अभावाहून विलक्षण नाही, आणि प्रागभावत्व हें प्रागभावावरच राहतें म्हणून तें अनादि–अभावविलक्षणनिष्ठ म्ह० सादिभावनिष्ठ, साद्यभावनिष्ठ किंवा अनादिभावनिष्ठ असें नाही. म्हणून व्याप्ति सिद्ध झाली. वादीचें म्हणणें असें कीं, अज्ञान हें अनादिभावरूप आहे आणि तें प्रमानिवर्त्य आहे. एवंच निवर्त्यत्व हा धर्म अज्ञाननिष्ठ आहे अर्थात् अनादिभावनिष्ठ आहे. प्रतिवादीचें म्हणणें कीं, निवर्त्यत्व हें अनादिभावनिष्ठ नाही. प्रतिवादीच्या या तृतीयचतुर्थानुमानांनीं वादीच्या अनादिभावत्वादिविशिष्ट आणि निवर्त्यत्वविशिष्ट अशा उभयात्मक अज्ञानरूप साध्याचा अभाव सिद्ध होतो. निवर्त्यत्वविशिष्ट अज्ञान या साध्याच्या स्वरूपामध्यें अज्ञाननिष्ठनिवर्त्यत्व असें विशेषणविशेष्यभावाचें परिवर्तन करून त्यापैकीं विशेष्यभूत निवर्त्यत्व हा पक्ष केला आहे. वादीचें साध्य अनादिभावत्वादिविशिष्ट आणि निवर्त्यत्वविशिष्ट अज्ञान म्हणजेच पर्यायानें निवर्त्यत्वाचें अनादिभावनिष्ठत्व अथवा अनाद्यभावविलक्षणनिष्ठत्व असें आहे. त्याचा अभाव प्रतिवादीच्या निवर्त्यमात्रवृत्तित्व या हेत्वन्तरानें सिद्ध होतो. म्हणून हीं दोन्ही अनुमानें प्रतिपक्ष आहेत. म्हणून वादीच्या अनुमानावर सत्प्रतिपक्षता आली. (७५) आतां पांचवें प्रतिपक्षानुमान. अनादित्व हा पक्ष. न आवरणनिष्ठ म्ह० आवरणनिष्ठत्वाभाव हें साध्य. अनादिमात्रवृत्तित्व हा हेतु. प्रागभावत्व दृष्टान्त. जें अनादिमात्रवृत्ति असतें म्ह० अनादिवृत्ति असून सादिवृत्ति नसतें तें आवरणनिष्ठ नसतें म्ह० आवरणात्मकपदार्थावर तें राहत नाही. तात्पर्य, आवरण अनादि असणें अशक्य आहे किंवा अनादिपदार्थ आवरणात्मक असणें अशक्य आहे. प्रागभावत्व हें अनादिमात्रवृत्ति असून आवरणनिष्ठ नसतें. अनादित्वहि अनादिमात्रवृत्ति असल्यानें तें आवरणनिष्ठ असणें शक्य नाही. वादी अज्ञान हें अनादिभावरूप असून प्रमाविषयावरणरूप आहे असें म्हणतो. म्हणजे अनादिपदार्थ आवरण असूं शकतो म्ह० अनादित्व हें आवरणनिष्ठ असूं शकतें असें वादीचें म्हणणें. प्रतिवादी पांचव्या अनुमानानें अनादित्व हें आवरणनिष्ठ नसतें असें सिद्ध करतो. हें पांचवें अनुमान वादीच्या साध्याचा अभाव सिद्ध करीत असल्यानें प्रतिपक्षरूप आहे म्हणून सत्प्रतिपक्षता आली. या प्रतिवादीच्या पांचहि अनुमानांमध्यें वादीच्या पक्षावर साक्षात् साध्याभाव सिद्ध केला नाही, तर अनादिभावत्वादि साध्यधर्मांना पक्ष करून त्यांचें निवर्त्यत्वादि दुसऱ्या साध्यधर्मांशीं वैयधिकरण्य साक्षात् सिद्ध केलें आणि त्यामुळें उभयधर्मविशिष्टसाध्याचा अभाव फलतः सिद्ध झाला. आतां सहाव्या अनुमानानें वादीच्याच पक्षावर साक्षात् साध्याभाव सिद्ध करावयाचा आहे. (७६) सहावें अनुमान असें– प्रमाणज्ञान हा वादीचाच पक्ष. अनादि–अभाव–अन्य––अनादि–अ–निवर्तकत्व हें साध्य. अनादिश्चासौ अभावश्च (कर्मधारय). अनाद्यभावात् अन्यत् (तत्पुरुष). अन्यत् च तत् अनादि च (कर्मधारय). अनाद्यभावान्यानादिनः निवर्तकं अनाद्यभावान्यानादिनिवर्तकम् (तत्पुरुष). न अनाद्यभावान्यानादिनिवर्तकं अनाद्यभावान्यानाद्यनिवर्तकम् (नञ्तत्पुरुष. नञो मध्ये निवेशः). असा समास. प्रमाणज्ञान निवर्तक असतें आणि तें अनादीचें सुद्धां निवर्तक असतें. पण तें स्वप्रागभावरूप जो अनादि अभाव त्याचेंच निवर्तक असतें. परंतु तें प्रमाणज्ञान अनादि अभावाहून म्ह० स्वप्रागभावाहून अन्य जो अनादि पदार्थ त्याचें निवर्तक नसतें म्ह० त्याला निवर्त्यानादिभावपूर्वकत्व नसतें. निवर्त्यानादिभावपूर्वकत्व हें वादीचें साध्य आहे. तात्पर्य, अज्ञान जरी प्रमाणज्ञाननिवर्त्य असलें तरी तें एक सादिभावरूप तरी असेल किंवा प्रमाणज्ञानप्रागभावरूप तरी असेल. पण तें अनादिभावरूप नाही. या सहाव्या अनुमानामध्यें ज्ञानत्व हा हेतु. रजतादिकाचा भ्रम हा

नाद्यनिवर्तकम्, ज्ञानत्वात्, भ्रमवत्' (७७) इत्यादिना सत्प्रतिपक्षता, (७८) कृत्यभावमात्रेणाकृतस्य कृतिवत् पूर्वप्रकाशाभावमात्रेणाप्रकाशितस्य प्रकाशोपपत्तेरप्रयोजकत्वं च- (७९) इति चेत्, न, अनुकूलतर्काभावेनाप्रयोजकत्वात्, (८०) सिद्धान्तिहेतोश्चानुकूलतर्कसद्भावेन साध्यव्याप्यत्वे निश्चिते सत्प्रतिपक्षाप्रयोजकत्वादीनामनवकाशात्। (८१) अनादिभावत्वस्य निवर्त्यावृत्तित्वेऽप्यविद्याया

दृष्टांत. भ्रम हें एक अयथार्थ पण ज्ञानच आहे. आणि तो अनादि-अभाव (भ्रमप्रागभाव)- अन्य-अनादि-पदार्थाचा निवर्तक नसतो. भ्रम स्वप्रागभावाचा म्ह० अनादि अभावाचा निवर्तक असतो, पण त्याहून अन्य अनादीचा निवर्तक नसतो. कारण, भ्रमविषय भ्रमापूर्वी सिद्ध नसल्यामुळें तद्विषयक भ्रमनिवर्त्य अनादिभावरूप अज्ञान वादीलाहि मान्य नाही. म्हणून भ्रमावर व्याप्ति सिद्ध झाली. (७७) या दिलेल्या अनुमानांनीं किंवा यासारख्या आणखी कांही प्रतिपक्षभूत अनुमानांनीं तुमच्या अनुमानाला सत्प्रतिपक्षता येते. (७८) जें अप्रकाशितप्रकाशक असतें तें अनादिभावरूपाज्ञानपूर्वक असतें अशी वादीची व्याप्ति. यामधें अप्रकाशितप्रकाशकत्व प्रयोजक म्ह० ज्ञापक म्हणून दिलें आहे. पण तें अनादिभावरूपाज्ञानपूर्वकत्वाचें प्रयोजक नाही. अप्रकाशिताच्या प्रकाशाची उपपत्ति भावरूप अज्ञान न मानतांहि केवळ पूर्वप्रकाशाभावानेंच लागते. अप्रकाशितपदार्थाचा प्रकाश होण्यापूर्वी अप्रकाशितार्थविषयक भावरूप अज्ञान असलें पाहिजे असें नाही. तर अप्रकाशितार्थाच्या प्रकाशापूर्वी प्रकाशप्रागभाव होता असें मानलें म्हणजे अप्रकाशितार्थप्रकाशाची उपपत्ति लागेल. याला उदाहरण- 'अकृताची कृति नुसत्या कृत्यभावानें म्ह० कृतिप्रागभावानें सिद्ध होते' असें आहे. कृत म्ह० कृतिविषय. अकृत म्ह० कृतिविषय नसलेला. अकृत कृतिविषय झाला म्ह० जो इतका वेळ कृतिविषय नव्हता तो आतां कृतिविषय झाला. तर आतां अकृताच्या कृतीपूर्वी कांही एक अकृतविषयक कृतिविरुद्ध अनादिभाव असा अकृतिपदार्थ कृतिमानाच्या अथवा अकृताच्या ठिकाणीं मानावा लागत नाही. कृतिमानाच्या ठिकाणीं कृतीचा प्रागभाव होता, नंतर आतां कृति उत्पन्न झाली इतकेंच. एवंच जशी अकृताच्या कृतीची उपपत्ति कृत्यभावमात्रानें लागते तशी अप्रकाशिताच्या प्रकाशाची उपपत्ति पूर्वप्रकाशाभावमात्रानें लागेल. म्हणून वादीच्या हेतूवर अप्रयोजकता आली. वादीचा हेतु अनादिभावरूप अज्ञानाचा ज्ञापक नाही. एवंच विवरणकारांचें अनुमान अनुमानाभास आहे.

(७९) वादी— विवरणकारांचें अनुमान अनुमानाभास नाही, तर प्रतिवादीचींच सगळीं अनुमानें अप्रयोजक आहेत म्ह० त्या त्या अनुमानांतील हेतु त्या त्या अनुमानांतील साध्याचे साधक नाहीत. त्या साध्यसाधनांची व्याप्ति सिद्ध होत नाही. कारण, त्या व्याप्तीला अनुकूलतर्क नाही. 'अनादिभावत्वाच्या ठिकाणीं अनादिभावमात्रवृत्तिधर्मत्व असलें तरी निवर्त्यनिष्ठत्वाभाव नसेल म्ह० निवर्त्यनिष्ठत्वहि असेल' या व्यभिचारशंकेचा निवारक अनुकूलतर्क नाही. असा व्यभिचार मानला तरी कोणत्याहि उभयमान्यसिद्धान्ताचा बाध होत नाही. याचप्रमाणें इतर हेतूंचें समजावें. (८०) आतां अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्व या सिद्धान्तीच्या हेतूला म्ह० हेतूवरील व्याप्तीला अनुकूलतर्क असल्यानें तो हेतु साध्याचा व्याप्य आहे म्ह० साध्यनिरूपितव्याप्तिमान् आहे, साध्यव्यभिचारी नाही असा निश्चय होतो. त्यामुळें सत्प्रतिपक्ष किंवा अप्रयोजकत्व इत्यादि दोषांना सिद्धान्तीच्या अनुमानामधें जागा मिळणार नाही. (८१) प्रतिवादीच्या सगळ्या हेतूंवर दोष येतात म्हणूनहि सत्प्रतिपक्षता नाही हें आतां पहावयाचें. पैकीं प्रतिवादीच्या पहिल्या अनुमानाशीं आमच्या अनुमानाचा विरोध येत नाही म्ह० प्रतिवादीचें अनुमान प्रतिपक्षभूत नाही म्हणून सत्प्रतिपक्षता नाही. प्रतिवादीचें म्हणणें कीं- अनादिभावत्व निवर्त्यनिष्ठ नसतें. आम्ही म्हणतों कीं, तें म्हणणें मान्य केलें तरी 'अविद्या भावाभावविलक्षण आहे' या पक्षीं अविद्या ही भावविलक्षण असल्यामुळें तिच्या निवर्त्यत्वाची उपपत्ति होते. अनादिभाव निवर्त्य नसेल पण अनादि असें जें भावविलक्षण अज्ञान तें निवर्त्य असतें असें मानावयास त्या अनु-

भावविलक्षणाया निवर्त्यत्वोपपत्तेराद्यानुमानेनाविरोधश्च, (८२) द्वितीये त्वनाश्रितमात्रवृत्तित्वमुपाधिः, (८३) तृतीयचतुर्थयोः सकलनिवर्त्यावृत्तित्वमुपाधिः, (८४) पञ्चमे सकलानाद्यवृत्तित्वमुपाधिः, (८५) षष्ठे प्रतियोग्यप्रसिद्धया साध्याप्रसिद्धिरिति च दूषणानि। (८६) तत्त्वप्रदीपिको-

मानाचा विरोध नाही. एवंच एक अनुमान व्यर्थ गेलें. (८२) 'अनादित्वे सति अभावविलक्षणत्वं न निवर्त्यनिष्ठम्, अनाद्यभावविलक्षणमात्रवृत्तित्वात्' या दुसऱ्या अनुमानामधें अनाश्रितमात्रवृत्तित्व हा उपाधि येतो. जें निवर्त्यनिष्ठत्वाभाववान् असतें तें अनाश्रितमात्रवृत्ति असतें. आत्मा निवर्त्य नाही म्हणून आत्मत्व निवर्त्यनिष्ठत्वाभाववान् आहे. आत्मा कोणाचाहि आश्रित नाही. त्याला कोणी आश्रय नसतोच. म्हणून आत्मत्व अनाश्रितमात्रवृत्तिहि आहे. अशी साध्यव्यापकता. जें अनाद्यभावविलक्षणमात्रवृत्ति असतें तें अनाश्रितमात्रवृत्ति असतेंच असें नाही. अविद्याचित्संबंधत्व हें अनाद्यभावविलक्षणमात्रवृत्ति असलें तरी अनाश्रितमात्रवृत्ति नाही. कारण, अविद्याचित्संबन्ध अविद्या आणि चित् यांच्या ठिकाणीं आश्रित आहे. अशी साधनाव्यापकता. एवंच दुसरें अनुमान सोपाधिक आहे अर्थात् व्यभिचारि आहे. (८३) 'निवर्त्यत्वं अनादिभावनिष्ठत्वाभाववत्, निवर्त्यमात्रवृत्तित्वात्, प्रागभावत्ववत्' या तिसऱ्या अनुमानावर आणि 'निवर्त्यत्वं अनाद्यभावविलक्षणनिष्ठत्वाभाववत्, निवर्त्यमात्रवृत्तित्वात्, प्रागभावत्ववत्' या चौथ्या अनुमानावर सकलनिवर्त्यावृत्तित्व हा उपाधि येतो. प्रागभावत्व अनादिभावनिष्ठ नाही आणि तें सकलनिवर्त्यावृत्ति आहे म्ह० सर्वनिवर्त्यनिष्ठ नाही. प्रागभावाप्रमाणें पुष्कळ पदार्थ निवर्त्य असतात पण प्रागभावत्व एकट्या प्रागभावावरच राहतें. एवंच साध्यव्यापकता जमली. जें निवर्त्यमात्रवृत्ति असतें तें सकलनिवृर्त्यावृत्ति असतेंच असें नाही. निवर्त्यत्व हा धर्म निवर्त्यमात्रवृत्ति असून सकलनिवर्त्यवृत्ति असतो, सकलनिवर्त्य-अवृत्ति नाही. म्हणून साधनाव्यापकता. एवंच तिसरें अनुमान सोपाधिक झालें. याचप्रमाणें चौथ्या अनुमानांतहि प्रागभावत्वावर साध्यव्यापकता आणि निवर्त्यत्वावर साधनाव्यापकता पाहतां येईल. म्हणून चौथ्या अनुमानावरहि सोपाधिकता आली. एवंच तृतीयचतुर्थ अनुमानें द्वितीयानुमानाप्रमाणें सोपाधिकतेमुळें व्यभिचारि ठरत असल्यानें त्यांना प्रतिपक्षता नाही. (८४) 'अनादित्वं आवरणनिष्ठत्वाभाववत्, अनादिमात्रवृत्तित्वात्, प्रागभावत्ववत्' या पांचव्या अनुमानावर सकलानाद्यवृत्तित्व म्ह० सकलानादिवृत्तित्वाभाव म्ह० सर्व अनादिपदार्थांवर न राहणें हा उपाधि येतो. प्रागभावत्व या दृष्टान्तावर साध्यव्यापकता आणि अनादित्व या पक्षावर साधनाव्यापकता उपाधीला जमते. म्हणून पांचव्या अनुमानालाहि प्रतिपक्षता नाही. (८५) 'प्रमाणज्ञानं अनाद्यभावान्यानाद्यनिवर्तकम्, ज्ञानत्वात्, भ्रमवत्' या सहाव्या अनुमानावर साध्याप्रसिद्धि हें दूषण येतें. अनादि-अभाव--अन्य-अनादि-निवर्तकत्वाभाव साध्य आहे. साध्यभूत अभावाचा प्रतियोगी विशिष्टनिवर्तकत्व, परंतु अनादि अभावाहून म्ह० प्रागभावाहून भिन्न अशा अनादिपदार्थाचें निवर्तक तर अप्रसिद्ध आहे. अर्थात् तन्निष्ठ निवर्तकत्व हा प्रतियोगीहि अप्रसिद्ध आहे. एवंच प्रतियोगीच्या अप्रसिद्धीमुळें अभावात्मकसाध्याची अप्रसिद्धि येते. याप्रमाणें विवरणकारांच्या अनुमानावर दिलेल्या प्रतिपक्षानुमानांवर दूषणें आहेत. म्हणून विवरणकारांचें अनादिभावरूप अज्ञान सिद्ध करणारें अनुमान सिद्ध झालें.

(८६) तत्त्वप्रदीपिकेमधें चित्सुखाचार्यांनीं अज्ञानसाधक अनुमान सांगितलें आहे (निर्णयसागर पृ. ५८), तें असें- चैत्रप्रमा म्ह० चैत्राला झालेलें यथार्थज्ञान हा पक्ष. चैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्तानादिनिवर्तिका म्ह० चैत्राच्या ठिकाणीं असलेल्या प्रमेच्या प्रागभावाहून भिन्न असा जो कोणीएक अनादिपदार्थ (अर्थात् अज्ञान) तन्निवर्तकत्व हें साध्य. प्रमात्व हा हेतु आणि मैत्रप्रमा हा दृष्टान्त. मैत्रगतप्रमा प्रमा असून ती चैत्रगतप्रमाप्रागभावाहून भिन्न अशा अनादिपदार्थाची अर्थात् मैत्रगत प्रमाप्रागभावाची निवृत्ति करते. तसेंच चैत्रप्रमेचेंहि समजावें. असें एक अनुमान. या अनुमानामधें दृष्टान्तीं प्रागभावनिवर्तकत्व धरावयाचें, परंतु पक्षावर

क्तं च- 'चैत्रप्रमा चैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्तानादिनिवर्तिका, प्रमात्वात्, मैत्रप्रमावत्', (८७) 'विगीतो विभ्रमः एतज्जनकाबाध्यातिरिक्तोपादानकः, विभ्रमत्वात्, संमतवत्' इति । (८८) अत्राऽऽद्ये सुखादिज्ञानेषु न बाधः, अन्तःकरणवृत्तेरेव प्रमापदेनोक्तेः । (८९) चैत्रगतत्वं च नानादेर्विशेषणम्, मैत्रप्रमायाश्चैत्रनिष्ठानादिनिवर्तकत्वाभावेन दृष्टान्ते साध्यवैकल्यापातात्; (९०) किंतु प्रमातदभावयोरन्यतरस्य । (९१) प्रमायाश्चाऽऽत्मगतत्वं प्राग्व्याख्यातम् । (९२) साध्ये तु प्रमापदमुपरञ्जकमेव । (९३) यदि त्वभावे प्रागिति विशेषणं नास्ति, तदा भावरूपाज्ञानस्यापि

अज्ञाननिवर्तकत्व धरावयाचें आहे. (८७) विगीत म्ह० विमत विभ्रम म्ह० रजताविभ्रम हा पक्ष. एतज्जनक--अबाध्य--अतिरिक्त--उपादानकत्व हें साध्य. एतज्जनक म्ह० चैत्राला झालेल्या रजतभ्रमाचा जनक असून ज्याचा बाध होत नाही असा पदार्थ म्ह० ज्याला भ्रम झाला असेल तो चैत्राचा आत्मा. एतज्जनक अबाध्याहून निराळा आणखी कोणी एक पदार्थ अर्थात् अज्ञान रजतभ्रमाचें उपादानकारण असलें पाहिजे. विभ्रमत्वात् हा हेतु. प्रत्येक भ्रमाची परिस्थिति अशीच असते. संमतवत् म्ह० मैत्राला झालेल्या भ्रमाप्रमाणें हा दृष्टान्त. असें दुसरें अनुमान. पहिल्या अनुमानामधें पक्ष प्रमा आहे आणि दुसऱ्या अनुमानामधें भ्रम आहे. (८८) या दोन अनुमानांपैकीं पहिल्या अनुमानावर सुखदुःखादिकांच्या प्रमाज्ञानाच्या ठिकाणीं बाधाची शंका येईल. सुखादिक साक्षिभास्य असतात, परंतु साक्षी अज्ञानभासक असल्यामुळें अज्ञानाचा निवर्तक नसतो. म्हणून साक्षिरूप सुखप्रमेवर साध्याभावरूप बाध येतो अशी शंका येईल. परंतु 'चैत्रप्रमा' या प्रमाशब्दानें साक्षी घ्यावयाचा नसून अन्तःकरणाची वृत्ति घ्यावयाची आहे. अन्तःकरणवृत्ति प्रमाप्रागभावाची आणि तदतिरिक्त अनादि अज्ञानाची निवर्तक असते. म्हणून बाध येणार नाही. (८९) चैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्तानादिनिवर्तकत्व या साध्यामधील चैत्रगत हें पद प्रमा, प्रमाप्रागभाव किंवा अनादि या तिघांपैकीं कोणाचें विशेषण धरावें असा प्रश्न येतो. त्याचें उत्तर-- तें अनादीचें विशेषण धरावयाचें नाही. चैत्रगत हें अनादिपदार्थाचें विशेषण धरल्यास दृष्टान्ते साध्यवैकल्य येईल. मैत्रप्रमा दृष्टान्त आहे, आणि मैत्रप्रमा तर चैत्रगत अनादिपदार्थाची निवर्तक नसते. म्हणून चैत्रगत हें पद अनादीचें विशेषण नव्हे. (९०) किंतु चैत्रगत हें विशेषण प्रमा किंवा प्रमाप्रागभाव या दोहोंपैकीं कोणाचेंहि धरावें. म्हणजे दृष्टान्ते साध्यवैकल्य येणार नाही. (९१) चैत्रगतप्रमा म्ह० चैत्रात्मगतप्रमा. पण प्रमेला आत्मगतत्व कसें जमणार अशी शंका येईल. पण प्रमा आत्मगत असूं शकते याविषयीं पूर्वी याच प्रकरणामध्यें 'स्वदेशगत' या विशेषणाचें विवरण करतेवेळीं विवेचन केलें आहे (सूत्र ४२-४३). (९२) साध्यकोटीमधें प्रमा हें पद दिलें आहे तें दोषनिवारणार्थ नसून केवळ उपरञ्जक आहे म्ह० स्पष्टीकरणार्थ आहे. प्रमाप्रागभावानेंच अर्थान्तरत्वाचा संभव असल्यामुळें त्याची व्यावृत्ति इष्ट आहे. परंतु ती 'प्रागभावातिरिक्त' एवढ्याच विशेषणानें होत असल्यामुळें त्यासाठीं 'प्रमा' या पदाची आवश्यकता नाही. त्यानें इष्टार्थबोध स्पष्टपणें होतो इतकेंच. (९३) 'प्राक्' या पदाच्या अभावीं प्रमापदाचा उपयोग बाधाचें निवारण करण्याकरितां होईल. चैत्रगतप्रागभावातिरिक्तानादिनिवर्तकत्व या साध्यामधें अभावाला प्राक् हें विशेषण जर दिलें नाही, आणि चैत्रगताभावातिरिक्तानादिनिवर्तकत्वं असें साध्य ठेवलें तर बाध येईल. घट हा घटत्वानें भावरूप आहे, पण तो घटाभावाभावत्वरूपानें अभावरूपहि असतो. त्याप्रमाणें भावरूप अज्ञान हें जरी स्वतः भावरूप असलें तरी स्वाभावाभावत्वानें म्ह० अज्ञानाभावाभावत्वरूपानें अभावरूपहि आहे. अर्थात् 'चैतत्रगत अभाव' या अभावशब्दानें भावरूप अज्ञानहि धरतां येईल. परंतु चैत्रप्रमा तर चैत्रगताभावातिरिक्तानादिनिवर्तक म्ह० चैत्रगत--अज्ञानभिन्नानादिनिवर्तक नाही म्हणून पक्षेसाध्याभावरूप बाध येईल. पण जर प्रमा हें अभावाला विशेषण दिलें तर प्रमाभाव अर्थात् प्रमाप्रागभावच अभावशब्दानें धरला पाहिजे, अज्ञान धरतां येणार नाही. आणि प्रमाप्रागभावातिरिक्त--अनादिशब्दानें अज्ञानच धरलें पाहिजे. असें केलें असतां बाध येणार नाही. तदतिरिक्तानादि-

स्वाभावाभावत्वेन तदतिरिक्तानादिनिवर्तकत्वे बाधवारणाय। (९४) चैत्रासमवेतत्वं चैत्रान्यसमवेतत्वं च नोपाधिः, चैत्रसुखादौ व्यभिचारेण साध्याव्यापकत्वात्। (९५) न च 'चैत्रप्रमा चैत्रगतस्याभावातिरिक्तस्यानादेर्निवर्तिका न, प्रमात्वात्, मैत्रप्रमादिवत्' इति सत्प्रतिपक्षः, (९६) प्रतियोगिप्रसिद्ध्यप्रसिद्धिभ्यां व्याहतेः। (९७) चैत्रगतप्रमाभावातिरिक्ताभावनिवर्तकत्वं तु नोपाधिः, (९८) चैत्रगतप्रमाभावातिरिक्तस्य स्वजन्यव्यवहारप्रागभावस्य निवर्तकतया पक्षे साधनव्यापकत्वात्। (९९) विपक्ष-

---

निवर्तकत्वे बाधवारणाय म्ह० तादृशनिवर्तकत्वाच्या बाधाचें वारण करण्यासाठीं प्रमा हें विशेषण आवश्यक आहे. (९४) शंका— चैत्रासमवेतत्व किंवा चैत्रान्यसमवेतत्व हा चित्सुखांच्या पहिल्या अनुमानावर उपाधि येतो. मैत्रप्रमा चैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्त अनादि जो मैत्रप्रमाप्रागभाव त्याची निवर्तक असून चैत्राच्या ठिकाणीं समवेत नसते, किंवा चैत्रान्यमैत्रसमवेत असते. म्हणून साध्यव्यापकता आली. पण चैत्रप्रमा ही प्रमा असली तरी चैत्रसमवेत आहे, चैत्रासमवेत नाही किंवा चैत्रान्यमैत्रसमवेतहि नाही. म्हणून साधनाव्यापकता आली. एवंच सोपाधिकता आल्यानें चित्सुखांचें पहिलें अनुमान अयुक्त आहे. वादी— हा दोन्ही तऱ्हेचा उपाधि येत नाही. चैत्रगतसुखादिकावर व्याप्तीचा व्यभिचार येतो म्हणून साध्यव्यापकता येत नाही. चैत्रगतसुख चैत्रप्रमाप्रागभावातिरिक्त–अनादि–चैत्रगतसुखप्रागभावाचें निवर्तक आहे पण तें चैत्रासमवेत किंवा चैत्रान्यमैत्रसमवेत नाही. म्हणून चित्सुखांच्या अनुमानावर सोपाधिकता नाही. (९५) शंका— सोपाधिकता नसली तरी सत्प्रतिपक्ष येतो. प्रतिपक्षभूत अनुमान असें– चैत्रप्रमा म्ह० चैत्रगत प्रमा हा पक्ष. चैत्रगतस्य अभावातिरिक्तस्य अनादेः निर्वातिका न म्ह० अभावाहून म्ह० प्रमाप्रागभावाहून भिराळा असा जो चैत्राच्या ठिकाणचा कांही एक अनादिपदार्थ (अर्थात् अज्ञान) त्याची निवर्तक नसते म्ह० चैत्रगताभावातिरिक्तानादिनिवर्तकत्वाभाव हें साध्य. प्रमात्व हा हेतु आणि मैत्रप्रमा दृष्टान्त. प्रमा प्रागभावातिरिक्तानादिनिवर्तक असते असें वादी सिद्ध करूं पाहतो. पण प्रतिवादी प्रमा प्रागभावातिरिक्तानादिनिवर्तक नसते असें म्हणतो. म्हणून वादीच्या अनुमानावर सत्प्रतिपक्षता आली. या प्रतिपक्षानुमानामधें हेतु भिराळा नसल्यानें याला प्रतिपक्षहेतु आणि या हेतूमुळें वादीच्या हेतूला सत्प्रतिपक्षहेतु असें वास्तविक म्हणतां येणार नाही. याला विरुद्ध म्हणणें योग्य होईल. तथापि प्रतिपक्षहेतु आणि विरुद्धहेतु या दोहोंना साध्याभावसाधकत्व समान असल्यामुळें गौणीलक्षणेनें येथें सत्प्रतिपक्ष असें म्हटलें आहे असें समजावें. (९६) वादी— तुमच्या या अनुमानावर व्याघात येतो. चैत्रगताभावातिरिक्तानादिनिवर्तकत्वाभाव हें अभावात्मक साध्य आहे. अभावाचा प्रतियोगी चैत्रगताभावातिरिक्तानादिनिवर्तकत्व आहे. हा प्रतियोगी प्रसिद्ध असेल तर त्याच्या विरुद्ध त्याचा अभाव साध्य करतां येणार नाही म्हणून विरोध येतो, आणि तो प्रतियोगी अप्रसिद्ध असेल तर प्रतियोगिज्ञानावांचून अभावाचें ज्ञान होत नसल्यानें अभाव साध्य होऊं शकणार नाही म्हणून विरोध येतो. एवंच सत्प्रतिपक्ष नाही. (९७) शंका— चैत्रगतप्रमेच्या अभावाहून अतिरिक्त म्ह० भिन्न असा जो अभाव तादृशाभावनिवर्तकत्व हा वादीच्या अनुमानावर उपाधि येतो. जें चैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्तानादिनिवर्तक असतें तें चैत्रगतप्रमाभावातिरिक्ताभावनिवर्तक असतें. जशी मैत्रप्रमा चैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्तमैत्रप्रमाप्रागभावरूप अनादीची निवर्तक असते (साध्य), आणि चैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्तमैत्रगतप्रमाप्रागभावाची निवर्तक असते (उपाधि), म्हणून साध्यव्यापकता उपाधीला आली. जी प्रमा असते ती चैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्त अभावाची निवर्तक असतेच असें नाही. चैत्रप्रमा चैत्रगतप्रमाप्रागभावातिरिक्त अभावाची निवर्तक नसते. अशी साधनाव्यापकता उपाधीला आली. (९८) वादी— हा उपाधि होऊं शकत नाही. कारण, पक्षावर साधनव्यापकता येते. चैत्रगतप्रमेच्या प्रागभावाहून भिन्न असा जो स्वजन्य म्ह० चैत्रगतप्रमाजन्य व्यवहाराचा म्ह० त्या प्रमेमुळें होणाऱ्या व्यवहाराचा जो प्रागभाव त्याची निवर्तक ती चैत्रप्रमा असते. चैत्रप्रमा या पक्षावर अशी साधनव्यापकता येत असल्यानें उपाधि नाही. (९९) प्रतिवादी— 'चैत्रभ्रमः स्वप्रागभावान्यानादिनिवर्तकः, भ्रमत्वात्,

बाधकसत्त्वाच्च नाऽऽभाससाम्यम् । (१००) अत एव द्वितीयानुमानमपि सम्यक् । (१०१) न च- 'विगीतो विभ्रमः एतज्ज्ञानजनकबाध्यातिरिक्तोपादानकः, विभ्रमत्वात्, संमतवत्' इति सत्प्रतिपक्ष इति- वाच्यम्, (१०२) बाध्यस्य त्वन्मते अजनकत्वात् साध्याप्रसिद्धेः, (१०३) ब्रह्माविद्योभयोपादानकत्वेनाविरोधाच्च । (१०४) नव्यास्तु- 'विमता प्रमा प्रमाभावातिरिक्तस्यानादेर्निवर्तिका, कार्यत्वात्, घटवत्', (१०५) 'भ्रमानुत्तरप्रमा स्वाभावातिरिक्तस्वविरोधिनिवर्तिका,

---

मैत्रभ्रमवत्' या अनुमानाभासाप्रमाणें तुमचें अनुमान आहे. चैत्रभ्रम स्वप्रागभावाचा निवर्तक असतो, पण स्वप्रागभावातिरिक्त अनादीचा निवर्तक नसतो. वादी— आमच्या अनुमानावर उक्त आभाससाम्य येत नाही. विपक्षाला म्ह० प्रतिज्ञेच्या उलट स्थिति मानण्याला म्ह० चैत्रप्रमेला चैत्रगतप्रागभावातिरिक्तानादिनिवर्तकत्व न मानण्याला बाधक तर्क आहे, पण तुमच्या अनुमानाभासाच्या विपक्षाला बाधक तर्क नाही. साध्य नसलें तरी हेतु असूं शकेल. म्हणून आभाससाम्य नाही. (१००) चित्सुखाचार्यांच्या पहिल्या अनुमानावर कोणतीहि अनुपपत्ति नाही तशी त्यांच्या दुसऱ्या अनुमानावरहि अनुपपत्ति येत नाही. कारण, दुसऱ्या अनुमानाच्या विपक्षाचा बाधक अनुकूल तर्क आहे. म्हणून द्वितीय अनुमानहि ठीकच आहे. (१०१) प्रतिवादी–– द्वितीयानुमानावर सत्प्रतिपक्षता येते. 'विगीतो विभ्रमः एतज्ज्ञानजनकबाध्यातिरिक्तोपादानकः, विभ्रमत्वात्, संमतवत्' असें प्रतिपक्षानुमान. वादिप्रतिवादींच्या अनुमानांमधें पक्ष एकच आहे, हेतु एकच आहे आणि दृष्टान्तहि संमत म्ह० पुरुषान्तरगतभ्रम हा एकच आहे. 'एतच्च तत् ज्ञानं च' असा कर्मधारय आहे. त्यामुळें वादीच्या अनुमानांतील 'एतज्जनक' या पदाशीं प्रतिपक्षानुमानांतील 'एतज्ज्ञानजनक' हें पद समानार्थक आहे. वादीच्या अनुमानामधें 'अबाध्य-अतिरिक्त' असें होतें त्याच्या उलट प्रतिपक्षानुमानामधें 'बाध्य-अतिरिक्त' असें आहे. पक्षावर साध्याभाव सिद्ध करावयाचा आहे म्हणून अबाध्यत्वाशीं विरुद्ध असलेल्या बाध्यत्वाचा निवेश केला आहे. एवंच सत्प्रतिपक्ष आला. (१०२) वादी— सत्प्रतिपक्ष येत नाही. कारण, तुमच्या मतानें बाध्यपदार्थ कोणाचाहि जनक नसतो. त्यामुळें एतज्ज्ञानजनकबाध्य असा पदार्थच नाही. अर्थात् एतज्ज्ञानजनकबाध्यातिरिक्तपदार्थ अप्रसिद्धच असणार. कारण, अत्यन्ताभावाप्रमाणें अन्योन्याभावाच्या ज्ञानाला प्रतियोगिज्ञानाची अपेक्षा असते. म्हणून एतज्ज्ञानजनकबाध्यातिरिक्तोपादानकत्व हें साध्य अप्रसिद्ध आहे. एवंच प्रतिपक्षानुमान संभवत नाही. (१०३) आतां जरी जनकपदार्थाचा अन्वय बाध्यातिरिक्तपदार्थाकडे गृहीत धरल्यास साध्याप्रसिद्धि नसली तरी सिद्धसाधनता आहे. ब्रह्म आणि अविद्या हीं दोन्ही भ्रमाचीं उपादानकारणें असल्यामुळें त्या अनुमानाशीं विरोध येत नाही. जें आम्ही सिद्ध मानतों त्याचेंच साधन तूं करीत आहेस. एतज्ज्ञानजनक कांहीहि असो, बाध्य अविद्या आहे आणि अविद्यातिरिक्त ब्रह्म हें भ्रमाचें उपादान आहे असें आम्ही मानतोंच. अविद्या परिणाम्युपादान आणि ब्रह्म विवर्तोपादान असतें. तात्पर्य, साध्याभावसाधन होत नसल्यामुळें सत्प्रतिपक्षता नाही. एवंच अविद्या भ्रमाचें उपादान आहे हें सिद्ध करणाऱ्या चित्सुखाचार्यांच्या द्वितीयानुमानाचा बाध होत नाही.

(१०४) नव्य वेदान्ती पंडित अनादिभावरूप अज्ञानाचीं साधक अनुमानें अनेक दाखवितात. त्यापैकीं पहिलें अनुमान असें– 'विमता प्रमा प्रमाऽभावातिरिक्तस्य अनादेः निर्वर्तिका' म्ह० प्रमेच्या अभावाहून म्ह० प्रमाप्रागभावाहून भिन्न अशा अनादिपदार्थाची अर्थात् भावरूप अज्ञानाची निवृत्ति प्रमा करते अशी प्रतिज्ञा. कार्यत्व हा हेतु आणि घट हा दृष्टान्त. घट हें कार्य आहे आणि तो घट प्रमाप्रागभावाहून भिन्न आणि अनादि असलेला जो घटप्रागभाव त्याची निवृत्ति करतो. प्रमाहि कार्य आहे म्हणून ती अनादिपदार्थाची अर्थात् अज्ञानाची निवृत्ति करते. (१०५) दुसरें अनुमान– भ्रमानुत्तरप्रमा म्ह० भ्रमानंतरची नव्हे अशी प्रमा हा पक्ष. स्वाभावातिरिक्त म्ह० प्रमेच्या प्रागभावाहून भिन्न आणि स्वविरोधी म्ह० प्रमेशीं विरोधी असा जो कांही एक पदार्थ अर्थात् भावरूप अज्ञान त्याची निवर्तक असते म्ह०

प्रमात्वात्, भ्रमोत्तरप्रमावत्', (१०६) 'ज्ञानत्वं स्वविषयावरणनिवर्तकनिष्ठम्, अप्रकाशितार्थप्रकाशवृत्तित्वात्, आलोकत्ववत्', (१०७) 'अनित्यज्ञानं अभावत्वानधिकरणस्वविरोधिसमानाधिकरणम्, प्रयत्नान्यत्वे सति सविषयत्वे सत्यानित्यत्वात्, अनित्येच्छावत्'। (१०८) सा हि तादृग्द्वेषसमानाधिकरणा। (१०९) न चैतेषु अप्रयोजकत्वशङ्का, विपक्षबाधकतर्कस्योक्तत्वात्।

स्वाभावातिरिक्त–स्वविरोधि–निवर्तकत्व हें साध्य. प्रमात्व हा हेतु आणि भ्रमोत्तरप्रमा म्ह० भ्रमानंतर उत्पन्न झालेली प्रमा हा दृष्टान्त. भ्रमानन्तर झालेली प्रमा ही प्रमा असून स्वप्रागभावातिरिक्त आणि स्वविरोधी अशा भ्रमाची निवर्तक असते तशी भ्रमानुत्तरप्रमा तादृश अनादिभावरूप अज्ञानाची निवर्तक असली पाहिजे. (१०६) तिसरें अनुमान– ज्ञानत्वं हा पक्ष. स्वविषयावरणनिवर्तकनिष्ठं म्ह० स्वविषयावरणनिवर्तकनिष्ठत्व हें साध्य. अप्रकाशितार्थप्रकाशवृत्तित्व हा हेतु. आलोकत्व हा दृष्टान्त. आलोकत्व हा धर्म अप्रकाशित अशा घटादिकाच्या प्रकाशावर राहणारा आहे आणि आलोकाचा म्ह० प्रकाशाचा विषय जो घटादिक त्याचें आवरण करणारा जो अन्धकार त्याचें निवारण करणाऱ्या सूर्यप्रकाशादिकावर राहतो. ज्ञानत्व हा धर्महि अप्रकाशित अशा घटादिरूपपदार्थाच्या घटादिप्रमारूपप्रकाशावर राहणारा असून स्वविषय म्ह० घटादिज्ञानाचा विषय जो घटादि त्याचें घटाद्यवच्छिन्नचैतन्यद्वारा आवरण जें अज्ञान त्या अज्ञानाचें निवर्तक जें घटादिज्ञान त्याच्यावर राहत असतो. (१०७) चौथें अनुमान– अनित्यज्ञानं हा पक्ष. अभावत्वानधिकरणस्वविरोधि–समानाधिकरणत्व हें साध्य. स्व म्ह० अनित्यज्ञान म्ह० घटादिज्ञान. स्वविरोधि म्ह० स्वनाश्य किंवा स्वप्रतिबध्य असा पदार्थ, अर्थात् भावरूप अज्ञान. अनित्यज्ञानानें अवस्था–अज्ञानाचा नाश होतो आणि मूलाज्ञानाचा प्रतिबंध होतो. हा विरोधी पदार्थ अभावरूप नसतो म्हणून तो अभावत्वाचें अधिकरण नसतो. अभावत्वानधिकरण असा जो स्वविरोधी पदार्थ त्याच्याशीं समानाधिकरणत्व म्ह० एकाधिकरणवृत्तित्व. अनित्यज्ञान हें अभावत्वानधिकरणस्वविरोधीशीं समानाधिकरण असलें पाहिजे. स्वनाश्य किंवा स्वप्रतिबध्य अज्ञान स्वशीं समानाधिकरण (सर्वत्र स्व म्ह० ज्ञान) असेंच असतें. ज्याला अज्ञान त्यालाच ज्ञान व्हावयाचें. चैत्राला झालेल्या ज्ञानानें चैत्राच्याच अज्ञानाचा नाश किंवा प्रतिबंध होईल, मैत्राच्या अज्ञानाचे नाशप्रतिबंध चैत्रज्ञानानें होणार नाहीत. म्हणून प्रतिज्ञा ठीक जमली. प्रयत्नान्यत्वे सति सविषयत्वे सति अनित्यत्वं हा हेतु. यामधें अनित्यत्व हा मुख्य अंश असून त्याला प्रयत्नान्यत्व आणि सविषयकत्व ही दोन विशेषणें दिलीं आहेत. अनित्य इच्छा हा दृष्टान्त. ईश्वरगत इच्छा नित्य असते ती येथें घ्यावयाची नाही. म्हणून इच्छेला अनित्य हें विशेषण दिलें आहे. जीवगत इच्छा अनित्य असते. ती अनित्य इच्छाच दृष्टान्त आहे. अनित्य इच्छा ही अनित्य असतेच, प्रयत्न नांवाच्या गुणाहून भिन्न असते आणि ती ज्ञानद्वारा कां होईना पण सविषयक असते म्हणून अनित्येच्छा प्रयत्नान्यत्वविशिष्ट सविषयकत्वविशिष्ट अनित्यत्व या हेतूनें विशिष्ट आहे आणि ती अभावत्वानधिकरण म्ह० अभावरूप नसलेला जो स्वविरोधी पदार्थ द्वेष त्याच्याशीं समानाधिकरण असते. त्याप्रमाणें अनित्यज्ञानहि भावरूपाज्ञानसमानाधिकरण असलें पाहिजे. (१०८) दृष्टान्तभूत इच्छा ही तादृक् म्ह० अभावत्वानधिकरणस्वविरोधी असा जो द्वेष त्याच्याशीं समानाधिकरण असते. एवंच दृष्टान्तामधें द्वेषसामानाधिकरण्य धरून व्याप्ति बसवितां येते आणि पक्षावर अज्ञानसामानाधिकरण्य धरून व्याप्ति बसविणें इष्ट आहे. अनित्यत्वहेतूचा घटादिकावर व्यभिचार न यावा म्हणून सविषयकत्व हें विशेषण, आणि 'निवृत्ति प्रवृत्त्यभावरूप असते, प्रयत्नविशेषरूप नव्हे' या मतामधें प्रवृत्ति नांवाच्या प्रयत्नावर व्यभिचार न यावा म्हणून प्रयत्नान्यत्व हें विशेषण आहे. प्रवृत्तीवर हेतु असून स्वविरोधी निवृत्ति अभावत्वानधिकरण नसल्यामुळें साध्य नाही म्हणून व्यभिचार. याप्रमाणें अनादिभावरूप–अज्ञानसाधक अनुमानें नव्य वेदान्तपंडितांनीं मांडलीं आहेत. (१०९) या चारी अनुमानांवर कोणी अप्रयोजकत्वाची शंका करील तर ती अयोग्यच ठरेल. कारण, विपक्षे बाधक तर्क पूर्वी सांगितला आहे (सूत्र ६३). या अनुमानांतील प्रतिज्ञेविरुद्ध पक्ष धरला तर त्याचा बाधक तर्क आहे.

(११०) एवमन्यदप्यूहनीयम् – (१११) 'ज्ञानविरोधित्वं अनादिभावत्वसमानाधिकरणम्, सकलज्ञानविरोधिवृत्तित्वात्, दृश्यत्ववत्', (११२) यद्वा– 'अनाद्यभावविलक्षणत्वं ज्ञानविरोधिवृत्ति, अनाद्यभावविलक्षणमात्रवृत्तित्वात्, अभिधेयत्ववत्' इति। (११३) एवमभावविलक्षणाज्ञाने अनुमानान्यूहनीयानि।

इति अविद्यावादे अनुमानप्रमाणोपपत्तिः।

प्र० ४७– अविद्यावादे श्रुतिप्रमाणोपपत्तिः

(१) एवं श्रुतयश्च। (२) तत्र छान्दोग्ये अष्टमाध्याये– 'तद्यथाऽपि हिरण्यनिधिं निहितमक्षेत्रज्ञा उपर्युपरि संचरन्तो न विन्देयुरेवमेवेमाः सर्वाः प्रजा अहरहर्गच्छन्त्य एतं ब्रह्मलोकं न विन्दन्त्यनृतेन हि प्रत्युढाः' (छां. उ. ८।३।२) (३) इति श्रुतिर्ब्रह्मज्ञानप्रतिबन्धकत्वेनानृतं ब्रुवाणा तादृगज्ञाने

---

(११०) वरील विवरणाचार्यांच्या, चित्सुखाचार्यांच्या आणि नव्यवेदान्त्यांच्या अनुमानांप्रमाणेंच भावरूपाज्ञानाची सिद्धि करणाऱ्या अन्य अनुमानाचीहि कल्पना करावी. (१११) उदाहरणार्थ एक अनुमान असें– ज्ञानविरोधित्व हा पक्ष. अनादिभावत्वसमानाधिकरणत्व म्ह० अनादिभावत्वाच्या अधिकरणावर राहणें हें साध्य. ज्ञानविरोधित्व हें अनादिभावत्वाशीं समानाधिकरण असतें अशी प्रतिज्ञा. सकलज्ञानविरोधिवृत्तित्व हा हेतु. ज्ञानाशीं विरोधी म्ह० ज्ञानप्रयुक्तनाशाचे प्रतियोगी अशा सगळ्या पदार्थांवर ज्ञानविरोधित्व राहतें म्हणून तें अनादिभावत्वाशीं समानाधिकरण असलें पाहिजे. दृश्यत्व हा दृष्टान्त. दृश्यत्व हें सकलज्ञानविरोधिवृत्ति म्ह० तत्त्वज्ञानानें प्रयुक्त असलेल्या नाशांच्या सर्व प्रतियोगींवर राहणारें असून अनादिभावत्वसमानाधिकरण असतें. (११२) किंवा असें अनुमान– अनादि–अभाव-विलक्षणत्व म्ह० अनादित्वविशिष्ट अभावविलक्षणत्व हा पक्ष. ज्ञानविरोधिवृत्तित्व हें साध्य. अनाद्यभावविलक्षणत्व हें ज्ञानविरोधीवर राहत असलें पाहिजे. अनाद्यभावविलक्षणत्वाधिकरण असें ज्ञानविरोधि म्ह० अर्थात् भावरूप अज्ञानच असणार असा अभिप्राय. अनाद्यभावविलक्षणमात्रवृत्तित्व हा हेतु आणि अभिधेयत्व हा दृष्टान्त. अभिधेयत्व म्ह० अभिधानविषयता केवलान्वयि असल्यामुळें अनादि अभावावर राहत असली तरी सगळ्या अनाद्यभावविलक्षणांवर राहतेच. तसेंच ती ज्ञानवृत्ति असली तरी ज्ञानविरोधिवृत्तिहि आहेच. त्याप्रमाणेंच पक्षभूत अनाद्यभावविलक्षणत्वहि सर्व अनाद्यभावविलक्षणांवर राहत असल्यामुळें ज्ञानविरोधिवृत्ति अर्थात् भावरूपाज्ञानवृत्ति असलें पाहिजे. या अनुमानांतील 'मात्र' हा शब्द कात्स्न्यार्थक घ्यावा. अन्यथा दृष्टान्ते साधनवैकल्य हा दोष येईल. (११३). याप्रमाणें अभावविलक्षण अशा अज्ञानाविषयींची म्ह० भावरूप अथवा भावाभावविलक्षण अशा अज्ञानाचीं साधक आणखी देखील अनुमानें कल्पनेनें मांडतां येण्यासारखीं आहेत, त्यांची विद्वानांनीं कल्पना करावी.

प्र. ४७

(१) प्रत्यक्ष-अनुमानांप्रमाणें भावरूप अज्ञानाविषयीं श्रुति देखील प्रमाण आहेत. (२) अनेक श्रुतींपैकीं एक छान्दोग्योपनिषदाच्या आठव्या अध्यायांतील तिसऱ्या खंडामधें श्रुति आहे. 'याला दृष्टान्त असा कीं– मारे सोन्याचा खजिना पुरलेला असावा, पण हें निधीचें क्षेत्र म्ह० ठिकाण आहे असें ज्ञान नसलेले लोक त्या निधिक्षेत्रावरून नेहमीं हिंडत असतांहि हिरण्यनिधि मिळवू शकत नाहीत. याचप्रमाणें हे सर्व जीव प्रत्येक दिवशीं सुषुप्तीमधें या ब्रह्मलोकामधें म्ह० ब्रह्मस्वरूपामधें विलीन होत असतांहि आम्हीं ब्रह्मरूप झालों आहों असें जाणत नाहीत. कारण, ते अनृतानें प्रत्यूढ म्ह० प्रतिबन्ध केलेले असतात, आवृत असतात, आन्धळे केलेले असतात, त्यांना स्वरूपस्फुरण होण्याला प्रतिबन्ध केलेला असतो' असें ती श्रुति म्हणते. (३) 'अनृतेन हि प्रत्यूढाः' ही श्रुति अनृत पदार्थ ब्रह्मज्ञानाचा प्रतिबन्धक आहे म्ह० अनृत पदार्थ असल्यामुळें ब्रह्मस्फुरण होत नाही असें सांगत आहे, श्रुति अनृतानें

प्रमाणम् । (४) न च– ऋतशब्दस्य 'ऋतं पिबन्तौ' (कठ. उ. ३।१) इत्यत्र सत्कर्मणि प्रयोगदर्शनात् 'ऋतं सत्यं तथा धर्मः' इति स्मृतेश्च ऋतशब्दस्य सत्कर्मपरत्वादनृतशब्दस्य दुष्कर्मपरत्वमिति– वाच्यम्, (५) उत्तरत्र 'य आत्माऽपहतपाप्मा' (छा. उ. ८।७।१) इत्यादिना आत्मनोऽपहतपाप्मत्वप्रतिपादनेन दुष्कर्मप्रत्यूढत्वविरोधात्, (६) सुषुप्तौ कर्ममात्रनाशे दुष्कर्मणोऽप्यभावात्, (७) कारणात्मनाऽवस्थाने चाज्ञानस्याऽऽवश्यकत्वात्, (८) कर्मण आवरणत्वानुपपत्तेश्च । (९) ब्रह्मवेदनप्रतिबन्धकतया ह्यनादि ब्रह्मावारकं ज्ञाननिवर्त्यं वाच्यम् । (१०) तथा च कर्मेव प्रधानमपि नानृतपदाभिधेयम्, (११) तयोर्ज्ञानानिवर्त्यत्वात् । (१२) ज्ञाननिवर्त्यत्वे च 'भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः' (श्वे. उ. १।१०) इत्यादिश्रुतिर्मानम् । (१३) न च– अत्र निवृत्तिस्तरणमात्रम्, 'मायामेतां तरन्ति ते' (भ. गी. ७।१४) इति स्मृतेरिति– वाच्यम्, (१४) ज्ञान-

---

ब्रह्मज्ञानप्रतिबन्धकत्वानें म्ह० ब्रह्मस्फुरणाभावव्याप्यत्वानें प्रतिपादन करीत आहे. म्हणून ती तसल्या म्ह० अनादिभावरूप अज्ञानाविषयीं प्रमाण आहे. (४) प्रतिवादी— अनृतशब्दाचा अर्थ भावरूप अज्ञान असा होणें शक्य नाही. ऋत नव्हे तें अनृत होय. आणि ऋतशब्दाचा तर 'ऋतं पिबन्तौ' या कठश्रुतीमधें सत्कर्म म्ह० सुकृत म्ह० पुण्यकर्म या अर्थी प्रयोग केलेला दिसतो आहे. 'ऋतं सत्यं तथा धर्मः' या स्मृतीवरूनहि ऋतशब्दाचा अर्थ सत्कर्म असा आहे असेंच ठरतें. म्हणून अनृतशब्दाचा अर्थ दुष्कर्म, असत्कर्म असाच धरला पाहिजे. (५) वादी— अनृतशब्दाचा अर्थ दुष्कर्म असा धरतां येत नाही. उत्तरग्रंथामधें म्ह० सातव्या खंडाच्या आरंभींच्या 'य आत्मा अपहतपाप्मा' इत्यादिक वाक्यानें आत्मा अपहतपाप्मा असतो असें प्रतिपादन केलें आहे. त्याच्याशीं आत्मा दुष्कर्मानें प्रत्यूढ असण्याचा विरोध आहे. आत्मा अपहतपाप्मा आहे म्ह० त्याचा स्वभाव पापरहित असण्याचाच आहे असें उत्तरवाक्य म्हणतें. मग जो स्वभावतः पापरहित असतो तो पापानें प्रत्यूढ कसा असेल ? 'तद्वत्ताबुद्धिं प्रति तदभाववत्ताबुद्धिः प्रतिबन्धिका'. (६) सुषुप्तीमधें जर कर्ममात्राचा म्ह० सर्व कर्मांचा नाश होतो तर दुष्कर्महि नसणारच. (७) सुषुप्तीमधें कर्मांचा नाश केवळ स्थूलरूपानें होतो पण तीं कारणरूपानें असतातच असें मानावयाचें असेल तर अज्ञानाची आवश्यकता आली. कर्में कारणरूपानें असावयाचीं म्हणजे अज्ञानरूपानें असावयाचीं अर्थात् अनृतशब्दाचा अर्थ 'अज्ञान' असा करणेंच योग्य ठरतें. (८) शिवाय, कर्माला आवरणत्वहि उपपन्न होत नाही. ज्याच्या योगानें आत्मा प्रत्यूढ म्ह० आवृत होईल असा अनृतपदार्थ पाहिजे. (९) ब्रह्मज्ञानाला प्रतिबन्धक म्हणून जो अनृतपदार्थ धरावयाचा तो अनादि असून ब्रह्मतत्त्वाचा आवरक असून ज्ञानानें निवृत्त होण्यास योग्य असाच धरायला पाहिजे. (१०) तसा धरला असतां कर्माप्रमाणें सांख्यांचें प्रधान देखील अनृतपदाचा अभिधेय अर्थ म्ह० वाच्यार्थ मानतां येत नाही. (११) कारण, कर्म आणि प्रधान या दोघांनाहि ज्ञाननिवर्त्यत्व नाही. त्यांची ज्ञानानें निवृत्ति होत नसते. (१२) शंका— अनृतपदार्थ ज्ञाननिवर्त्य असला पाहिजे हें कशावरून ? वादी— अनृतपदार्थ ज्ञाननिवर्त्य असला पाहिजे याला 'भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः' म्ह० फिरून शेवटीं म्ह० प्रारब्धांतीं असत्त्वापादक, अभानापादक अशा सर्व प्रकारच्या मायेची निवृत्ति होते, इत्यादि श्रुति प्रमाण आहे. (१३) प्रतिवादी— या श्रुतीमधील निवृत्तिशब्दाचा तरून जाणें इतकाच अर्थ असला पाहिजे. निवृत्तिशब्दावरून ज्ञाननिवर्त्यत्व म्ह० ज्ञाननाश्यत्व निघत नाही. 'मायां एतां तरन्ति ते' या गीतास्मृतीवरून मायानिवृत्ति म्ह० मायातरण असेंच ठरतें. या स्मृतीनें त्या श्रुतीची व्याख्या तशीच केली आहे. (१४) वादी— मायातरणाचा हेतु जर ज्ञान आहे तर गीतेमधील तरणहि निवृत्तीहून निराळ्या स्वरूपाचें संभवत नाही. एवंच निवृत्ति आणि तरण या शब्दांचा अर्थ नाश असाच धरला पाहिजे. एवंच अनृतपदार्थ

हेतुकतरणस्य निवृत्त्यतिरिक्तस्यासंभवेन उभयोर्नाशमात्रार्थत्वात् । (१५) न च– 'तम आसीत्' (ऋ. सं. १०।१२९।३) इत्यस्य सत्त्वप्रतिपादकस्य बाधकं विना पारमार्थिकसत्त्वपरत्वेन कथमावरणस्यानृतत्वमिति– वाच्यम्, (१६) 'नासदासीन्नो सदासीत्' (ऋ. सं. १०।१२९।१) इत्यनेन पारमार्थिकत्वतुच्छत्वयोर्निषेधेन व्यावहारिकसत्त्वपरत्वात् । (१७) न च– अनेन माया प्रतिपाद्यते, मायाशब्दार्थश्च नाज्ञानम्, मायिनो ब्रह्मणोऽज्ञानित्वे सर्वज्ञत्वनिरवद्यत्वादिश्रुतिविरोधादिति– वाच्यम्, (१८) उपाधेः प्रतिबिम्बपक्षपातित्वेनेश्वरासार्वज्ञ्याद्यापादनायोगात्, (१९) सार्वज्ञ्याद्यैश्वर्यस्य मायानिबन्धनत्वाच्च । (२०) न च– 'मय ज्ञाने' इतिधात्वर्थानुसारात् माया कथमज्ञानमिति– वाच्यम्; (२१) 'एवमेवैषा माया स्वाव्यतिरिक्तानि परिपूर्णानि क्षेत्राणि दर्शयित्वा जीवेशावाभासीकरोति माया चाविद्या च स्वयमेव भवति' (नृ. उ. ता. ९) इति श्रुत्या (२२) मायाविद्ययोरैक्यप्रतिपादनान्माया अज्ञानमेव, (२३) 'घट चेष्टायाम्' इतिधातुजस्यापि घटशब्दस्य चेष्टावाचकत्वाभाववदत्रापि ज्ञानवाचकत्वाभावात् । (२४) 'माया प्रज्ञा वयुनम्' इति ज्ञानपर्याये निघण्टु-

---

ज्ञाननिवर्त्यच असला पाहिजे. (१५) प्रतिवादी–– पण आवरणाला अनृत कसें म्हणतां येईल ? 'तम आसीत्' हें वाक्य तमाला म्ह० आवरणात्मक अज्ञानाला 'आसीत्' या पदानें सत्त्वाचें प्रतिपादन करीत आहे. आणि सत्त्वशब्दाचा अर्थ कांहीं बाधक नसल्यामुळें उत्सर्गतः पारमार्थिकसत्त्व असाच धरला पाहिजे. तेव्हां आवरणाला अनृत म्ह० मिथ्या कसें म्हणतां येईल ? (१६) वादी–– बाधक नसल्यास 'आसीत्' चा अर्थ पारमार्थिकसत्त्व घेतां येईल, पण प्रकृतस्थळीं बाधक आहे. 'तम आसीत्' या मन्त्रापूर्वीच्या 'नासदासीत् नो सदासीत्' या दोन वाक्यांनीं क्रमानें पारमार्थिकत्व आणि तुच्छत्व या दोघांचाहि निषेध केलेला आहे. म्हणून 'आसीत्' या पदानें व्यावहारिकसत्त्व असाच अर्थ धरला पाहिजे, पारमार्थिकसत्त्व धरतां येत नाहीं. (१७) प्रतिवादी–– 'भूयश्चान्ते' हें वाक्य मायेचें प्रतिपादन करीत आहे आणि मायाशब्दाचा अर्थ अज्ञान असा नाहीं. कारण, ब्रह्म मायी आहे ('मायिनं तु महेश्वरम्') म्ह० ब्रह्म अज्ञानी आहे असें म्हणावें लागेल. आणि मग 'ब्रह्म सर्वज्ञ आहे, ब्रह्म निरवद्य म्ह० दोषरहित आहे' असें सांगणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येईल. म्हणून माया अज्ञान नव्हे. (१८) वादी–– माया किंवा अज्ञान हा उपाधि आहे. आणि उपाधि बिंबाच्या पक्षामधें पडत नसून प्रतिबिम्बाच्या पक्षामधें पडतो म्ह० प्रतिबिम्बावर परिणाम घडवितो. म्हणून बिम्बभूत ईश्वरावर असर्वज्ञता किंवा दोषवत्त्व यांचें आपादान करणें योग्य नाहीं. (१९) आणि परमात्म्याचें सर्वज्ञतादि ऐश्वर्य हें सर्व मायेमुळेंच असल्यामुळें मायित्व आणि सर्वज्ञतादि ऐश्वर्य यांच्यांत विरोध नाहीं. एवंच माया, अज्ञान, अनृत हीं सर्व एकाच पदार्थाचीं नांवें आहेत. (२०) प्रतिवादी–– 'मय ज्ञाने' म्ह० मय धातु ज्ञान या अर्थी आहे असें म्हटलें आहे. तेव्हां मायाशब्दांतील धात्वर्थाला अनुसरून मायाशब्दाचा अर्थ ज्ञान असाच होतो, 'अज्ञान' असा अर्थ कसा होईल ? (२१) वादी–– 'याचप्रमाणें ही माया स्वतःशीं अभिन्न म्ह० मायामय अशीं सर्वांगसंपूर्ण क्षेत्रें म्ह० शरीरें दाखवून प्रतिबिम्बरूपानें जीव आणि ईश्वर यांना बनवून स्वतःच माया आणि अविद्या या रूपांनीं बनते' अशी नृसिंह-उत्तरतापिनी श्रुति आहे. (२२) त्या श्रुतीनें शुद्धसत्त्वप्रधानत्व आणि मलिनसत्त्वप्रधानत्व अशा क्रमानें माया आणि अविद्या यांच्यामधें अवस्थारूपानें भेद असला तरी व्यक्ति एकच आहे असें 'स्वयमेव' या पदानें प्रतिपादिलें आहे. म्हणून माया म्ह० अज्ञानच होय. (२३) 'घट चेष्टायाम्' म्ह० घट हा धातु चेष्टा म्ह० व्यापार म्ह० घडविणें या अर्थी आहे. या घटधातूवरून 'घट' हा शब्द उत्पन्न झालेला आहे. तथापि घट हा शब्द चेष्टावाचक नाहीं. त्याप्रमाणें ज्ञानार्थक मय धातूवरून जरी प्रकृत मायाशब्द उत्पन्न झालेला असला तरी तो ज्ञानार्थक नाहीं. (२४) 'माया, प्रज्ञा, वयुनम्' इत्यादि ज्ञानाचे पर्याय सांगणाऱ्या खंडामधें मायाशब्दाचें वचन निघंटुकारानें केलें आहे. परंतु त्याच्याशीं आमचा विरोध येत

कारवचनं च ज्ञानाकारपरिणामित्वादज्ञानस्योपपन्नम्, वृत्तिज्ञानस्याज्ञानाभिन्नत्वात्। (२५) अज्ञानस्यैवानिर्वचनीयविचित्रशक्तियोगात् न विचित्रशक्तिमति मायाशब्दप्रयोगानुपपत्तिः। (२६) क्वचिन्मणिमन्त्रादौ तत्प्रयोगस्तूपचारात्। (२७) न च– शुक्तिरूप्यादौ मायाशब्दाप्रयोगात् न मृषार्थोऽयमिति– वाच्यम्, (२८) वज्रादौ पृथिवीत्वादिव्यवहाराभावेऽपि पृथिवीत्ववत् व्यवहाराभावेऽपि मायात्वानपायात्, (२९) ऐन्द्रजालिकादौ बहुशो मायाशब्दप्रयोगदर्शनाच्च, (३०) मायाया अज्ञानान्यत्वे ज्ञाननिवर्त्यत्वविरोधाच्च। (३१) नीहारतमःशब्दावप्यस्मिन्मते अज्ञानस्याऽऽवारकत्वाद्युज्येते, नान्यमते। (३२) अनृतनीहारादिशब्दानां दुष्कर्मपरत्वे श्रुत्यन्तरोक्तजीवेशभेदकत्वोपादानत्वादिविरोधश्च। (३३) तस्मात् 'अनृतेन प्रत्यूढाः' 'नीहारेण प्रावृताः' (ऋ. सं. १०।८२।७) 'तम आसीत्' 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात्' (श्वे. उ. ४।१०) 'अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णाम्' (श्वे. उ. ४।५) 'अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः' (कठ. उ. २।५) 'भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः' इत्याद्याः श्रुतयो वर्णिताज्ञाने प्रमाणमिति स्थितम्।

इति अविद्यावादे श्रुतिप्रमाणोपपत्तिः।

नाही. कारण, ज्ञानवृत्ति अज्ञानाचाच परिणाम असल्यामुळें मायाशब्द ज्ञानशब्दाचा पर्याय होऊं शकतो. कारण, वृत्तिरूपज्ञान अज्ञानाचाच परिणाम असल्यानें तें अज्ञानाहून भिन्न नसतें. (२५) अज्ञानच अनिर्वचनीय अशा विचित्रशक्तींनीं युक्त असतें. विचित्रशक्ति म्ह० अघटित अशा मिथ्याभूत कार्यांचें उपादानत्व. म्हणून विचित्रशक्तियुक्त अशा अज्ञान या अर्थी ज्ञानार्थकमायाशब्दाचा प्रयोगहि अनुपपन्न नाही. (२६) आतां क्वचित् विचित्र कार्य घडवून आणणाऱ्या मणि, मन्त्र, ओषधि अशा अर्थीं देखील मायाशब्दाचा प्रयोग येतो, परंतु तो औपचारिक म्ह० विचित्रकार्यांचें निमित्तत्व असल्यामुळें गौण आहे. विचित्रोपादान हाच मायाशब्दाचा मुख्य अर्थ आहे. (२७) प्रतिवादी–– कांही असलें तरी मायाशब्द 'मिथ्या' या अर्थाचा नाही. कारण, शुक्तिरजत, रज्जुसर्प इत्यादिकांना माया म्हणत नाहीत. त्या अर्थीं मायाशब्दाचा प्रयोग नसतो. (२८) वादी–– रज्जुसर्प इत्यादिकांचा मायाशब्दानें व्यवहार होत नसला तरी त्यांचें मायात्व नाहीसें होत नाही. हिरा, पद्मराग, वैडूर्य इत्यादिकांचा पृथिवीत्वानें व्यवहार होत नसला तरी त्यांचें पृथिवीत्व नाहीसें होत नाही त्याप्रमाणेंच हें समजावें. (२९) उलट ऐन्द्रजालिक, गारुड इत्यादि अर्थीं मायाशब्दाचा प्रयोग पुष्कळ ठिकाणीं केलेला दृष्ट आहे. म्हणून अनिर्वचनीय असें अज्ञान आणि तत्कार्य या अर्थीं मायाशब्दाचा प्रयोग मानलाच पाहिजे. (३०) आणि माया जर अज्ञानाहून भिन्न असेल तर तिला ज्ञाननिवर्त्यत्व मानण्याला विरोध येईल. एवंच माया, अज्ञान, अनृत एकच. (३१) जसा अज्ञान या अर्थीं मायाशब्द जमतो तसे 'नीहारेण प्रावृता जल्प्या च' या वाक्यांतील नीहारशब्द आणि 'तम आसीत् तमसा गूढम्' या वाक्यांतील तमस्‌शब्द हे देखील अज्ञान या अर्थीं जुळतात. कारण, नीहार म्ह० धुकें, तमस् म्ह० अंधकार हे आवरक असतात आणि अज्ञानहि आवरक असतें. अस्मिन् मते म्ह० 'अनृतेन प्रत्यूढाः' येथील अनृतशब्दार्थ अज्ञान असाच धरावयाचा या मतीं नीहारादिशब्द अज्ञानाकडे जमतात. अन्यमतीं म्ह० अनृतशब्दाचा अर्थ दुष्कर्म असा धरल्यास नीहारादिशब्द जमणार नाहीत. (३२) अनृत, नीहार, तमस् इत्यादि शब्द दुष्कर्म अशा अर्थाचे धरले तर 'जीवेशावाभासेन करोति' या श्रुतीनें मायेला जें जीवेश्वरांचें भेदकत्व सांगितलें आहे त्याच्याशीं विरोध येईल. 'तद्धेदं तर्हि अव्याकृतमासीत् तन्नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत' या बृहदारण्यकश्रुतीनें किंवा 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात्' या श्वेताश्वतरश्रुतीनें अविद्येला जें जगदुपादानत्व सांगितलें आहे त्याच्याशींहि विरोध येईल. (३३) म्हणून 'अनृतेन प्रत्यूढाः' 'नीहारेण प्रावृताः' 'तम आसीत्',

प्र० ४८– अविद्यावादे अर्थापत्तिप्रमाणोपपत्तिः

(१) जीवस्यानवच्छिन्नब्रह्मानन्दाप्रकाशान्यथानुपपत्तिश्च तत्र मानम् । (२) न च जीवस्य ब्रह्मभेदेनैव तादृगप्रकाशोपपत्तिः, जीवब्रह्मभेदस्याग्रे निरसिष्यमाणत्वात् । (३) न चानवच्छिन्नानन्दस्यापि प्रकाशमानप्रत्यङ्मात्रत्वेनाप्रकाशमानत्वानुपपत्तिः, (४) शरीरप्रतियोगिकस्याऽऽत्मनि स्वरूपभेदस्याऽऽत्माकारेण प्रकाशमानत्वेऽपि भेदाकारेणाप्रकाशमानत्ववत् (५) रूपान्तरेण ब्रह्मणः प्रकाशमानत्वेऽपि उक्ताकारेणाविद्यावशादप्रकाशमानत्वोपपत्तेरुक्तत्वात् । (६) भ्रमस्य सोपादानत्वान्यथानुपपत्तिरपि अविद्यायां प्रमाणम् । (७) न चान्तःकरणमुपादानम्, अन्तःकरणस्य ज्ञान-

---

'मायां तु प्रकृतिं विद्यात्' 'अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णाम्' 'अविद्यायामन्तरे वर्तमानाः' 'भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः' इत्यादि श्रुति वर्णिलेल्या अज्ञानाविषयीं म्ह० अनादि भावरूप अज्ञानाविषयीं प्रमाण आहेत हें सिद्ध झालें. श्रुतींचा शब्दार्थ– १ सगळ्या प्रजा अनृतानें झांकून टाकल्या आहेत. २ नीहार म्ह० धुकें. कर्मजड लोक जणूं धुक्यानें आच्छादित झाले आहेत. ३ 'तम आसीत्' म्ह० फार पूर्वी एकदां सगळीकडे तमच तम होतें. ४ माया ही विश्वाची प्रकृति म्ह० उपादानकारण आहे असें समजावें. ५ अजा म्ह० शेळी लोहित म्ह० तांबडी म्ह० रजोगुणयुक्त, शुक्ल म्ह० पांढरी म्ह० सत्त्वगुणयुक्त आणि कृष्ण म्ह० काळी म्ह० तमोगुणयुक्त. एखादी शेळी या तीन रंगांची असावी तशी ही प्रकृति त्रिगुणात्मक आहे. ६ स्वतःला मोठे विद्वान् मानून राहणारे हे लोक खरें पाहिलें तर अविद्येमधेंच वावरत आहेत. ७ जीवाच्या परिच्छिन्न मायेची तर ज्ञानानें निवृत्ति म्ह० नाश होतोच, पण फिरून विश्वाला मूलभूत असलेल्या मायेचा म्ह० सगळ्या मायेचाच शेवटीं बाध होतो.

प्र. ४८

(१) वादी— जीव ब्रह्मरूप असल्यामुळें अनवच्छिन्नब्रह्मानंदाचा त्याला अनुभव आला पाहिजे, पण तसा अनुभव नाही. अज्ञान मानल्यावांचून त्या आनन्दाच्या अप्रकाशाची उपपत्ति लागत नाही. म्हणून ब्रह्मानन्दप्रकाशाभावान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्ति देखील भावरूपाज्ञानाविषयीं प्रत्यक्ष–अनुमान–श्रुतींप्रमाणें प्रमाण आहे. (२) प्रतिवादी— जीव ब्रह्मरूप नाही. जीवाचा ब्रह्माशीं भेद आहे. म्हणूनच अनवच्छिन्नब्रह्मानन्दाचा प्रकाश न होण्याची उपपत्ति लागते. त्याकरितां अज्ञान कशाला पाहिजे ? वादी— जीव–ब्रह्मांच्या भेदाचा निरास आम्ही पुढें करणार आहों. अर्थात् तो मुद्दा आतां काढूं नये. (३) प्रतिवादी— तरी देखील अज्ञानाची अपेक्षा नाही. प्रत्यगात्मा स्वतःच प्रकाशमान आहे आणि निरवच्छिन्न आनंदहि प्रत्यगात्मस्वरूपभूतच आहे. म्हणून आनंदाच्या अप्रकाशमानत्वाची अनुपपत्ति म्ह० असिद्धि आहे. मग अप्रकाशमानत्वाचें उपपादक म्हणून अज्ञानाची गरजच कोठें उरली ? (४) वादी— आत्म्याच्या ठिकाणीं जो शरीरप्रतियोगिक भेद म्ह० शरीराहून भेद आहे तो, अभाव अधिकरणात्मक असल्यामुळें आत्मस्वरूपभूतच आहे. आणि तो आत्माकारानें म्ह० आत्मस्वरूपानें प्रकाशमान असतोच. तथापि तो भेदाकारानें म्ह० भेदाच्या रूपानें म्ह० भेदत्वानें प्रकाशमान नसतो म्ह० आत्म्याच्या ठिकाणचें शरीरभिन्नत्व आत्मस्वरूपानें भासतेंच, पण भेदस्वरूपानें भासत नसतें, त्या प्रमाणें (५) ब्रह्म जरी रूपान्तरानें म्ह० उपहितचैतन्यरूपानें म्ह० प्रत्यक्त्वानें प्रकाशत असलें तरी पूर्वी सांगितलेल्या आकारानें म्ह० निरवच्छिन्न–आनन्दरूपानें भासत नसतें. त्याची उपपत्ति अविद्येवांचून लागत नाही. अविद्येमुळेंच आनंदाच्या अप्रकाशमानत्वाची उपपत्ति लागते हें पूर्वी सांगितलें आहे. एवंच निरवच्छिन्न आनन्दाच्या प्रकाशमानत्वाभावाची उपपत्ति लागण्याकरितां अविद्या मानावी लागते. म्हणून अज्ञानाविषयीं अर्थापत्ति प्रमाण आहे.

(६) भ्रम हें कार्य असल्यानें त्याला उपादान पाहिजे म्ह० भ्रम सोपादानक असतो. अविद्येवांचून भ्रमाचें सोपादानकत्व जमणार नाही. तथाच भ्रमसोपादानकत्वाची अन्यथा (अविद्यां विना) अनुपपत्ति अविद्येला प्रमाण आहे. ही दुसरी अर्थापत्ति होय. (७) प्रतिवादी— भ्रमाचें उपादान अन्तःकरण आहेच कीं !

जनने प्रमाणव्यापारसापेक्षत्वेन प्रमाणाविषये शुक्तिरूप्यादौ ज्ञानाजनकत्वात्, (८) सादित्वेनानादिभ्रमपरंपरानुपादानत्वाच्च। (९) न च ब्रह्मैवोपादानम्, तस्यापरिणामित्वात्। (१०) न च विवर्ताधिष्ठानत्वेन शुक्त्यादेरिवोपादानत्वम्, (११) अविद्यामन्तरेणातात्त्विकान्यथाभावलक्षणस्य विवर्तस्यैवासंभवात्, शुक्त्यादेरधिष्ठानावच्छेदकतया विवर्ताधिष्ठानत्वाभावात्। (१२) न च– उपादानापेक्षस्य विवर्तस्य तात्त्विकातिरिक्तोपादानकल्पनवदविद्यादेराश्रयसापेक्षस्य ब्रह्मातिरिक्तमतात्त्विकमधिकरणं कल्प्यं स्यादिति– वाच्यम्, (१३) ब्रह्मण एव विकारित्वे अनित्यत्वादिप्रसक्तिवत् ब्रह्मण एवाधिष्ठानत्वे बाधकाभावेन द्वितीयस्याधिकरणस्याकल्पनात्। (१४) न च– असत्यस्य सत्यरूपान्तरापत्तिलक्षणपरिणाम्यनपेक्षत्वेन परिणामित्वेनापि नाविद्याकल्पनमिति– वाच्यम्, (१५) परिणामिसत्तासमानसत्ताकत्वनियमेनासत्यत्वस्यैवाभावात्। (१६) न च– घटादौ स्वसमानसत्ताको-

---

अविद्या कशाला पाहिजे ? वादी–– ज्ञान उत्पन्न करावयाचें तर अन्तःकरणाला चक्षुरादिप्रमाणांच्या विषयगतव्यापाराची अपेक्षा असते. शुक्तिरजतादिकालातर प्रमाणविषयता नसते म्ह० त्यांच्या ठिकाणीं चक्षुरादिप्रमाणांचा व्यापार नसतो. म्हणून शुक्तिरजतादिकाविषयींच्या भ्रमज्ञानाचें जनक अन्तःकरण असणें शक्य नाही. (८) शिवाय, अन्तःकरण सादि असल्यामुळें प्रवाहरूपानें अनादि असलेल्या भ्रमपरंपरेचें तें उपादान असूं शकणार नाही. (९) प्रतिवादी–– अन्तःकरण सादि असल्यानें जर त्याला भ्रमोपादानत्व जमत नसेल तर अनादि ब्रह्मच भ्रमोपादान मानावें ! वादी–– तसें मानतां येत नाही. कारण, ब्रह्म परिणामि नाही, तें निर्विकार आहे. (१०) प्रतिवादी–– शुक्तीला विवर्ताधिष्ठानत्व असल्यामुळें जसें रजताचें विवर्तोपादानत्व असतें तसें ब्रह्माला विवर्ताधिष्ठानत्व असल्यानें भ्रमोपादानत्व मानावें ! (११) वादी–– अतात्त्विक जो अन्यथाभाव त्याला विवर्त म्हणतात. 'अतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विवर्त इत्युदीरितः'. आणि चैतन्याचा अतात्विक अन्यथाभाव तर अविद्येवांचून संभवत नाही. तेव्हां ब्रह्माला विवर्ताधिष्ठानत्वाची उपपत्ति लागण्यासाठीं अविद्या मानलीच पाहिजे. शिवाय, दृष्टान्तहि मान्य नाही. शुक्ति, रज्जु इत्यादिक पदार्थ रजतसर्पादिकांच्या अधिष्ठानचैतन्याचे अवच्छेदक असतात. त्यांना विवर्ताधिष्ठानत्व नसतें. (१२) प्रतिवादी— विवर्त उपादानसापेक्ष असतो. तात्त्विक उपादान संभवत नसल्यानें तात्त्विकभिन्न असें उपादान विवर्ताला मानावें लागतें. त्याप्रमाणें अविद्येला आश्रयाची अपेक्षा असते. म्हणून ब्रह्मभिन्न अशा एखाद्या अतात्त्विक अधिकरणाची कल्पना करावी लागेल ! अर्थात् अनवस्थादोष येईल. (१३) वादी–– ब्रह्मभिन्न अधिकरणापर्यंत जाण्याचें कांही कारण नाही. ब्रह्माला विकारित्व म्ह० परिणामित्व मानलें तर ब्रह्माला अनित्यत्व म्ह० विनाशित्व, सखण्डत्व, मिथ्यात्व इत्यादिहि मानण्याचा प्रसंग येईल हें बाधक आहे. पण ब्रह्माला अविद्येचे किंवा अन्य भ्रमांचें अधिष्ठानत्व मानण्यास बाधक कांहीच नाही. म्हणून ब्रह्माहून निराळचा अधिकरणाची कल्पना करण्याचें कारण नाही. ब्रह्मच अविद्यादिकांचें अधिष्ठान मानावयाचें. (१४) प्रतिवादी— परिणाम म्ह० रूपान्तरापत्ति. मृत्तिकेचा घट हा परिणाम असतो म्ह० मृत्तिकेला निराळें रूप प्राप्त होतें. आतां असत्याचा परिणाम व्हावयाचा म्हणजे सत्य अशा रूपान्तराची प्राप्ति व्हावयाची. पण असत्याला सत्य अशा रूपान्तराची प्राप्ति होण्याकरितां परिणामि-उपादानाची अपेक्षा नसते. एवंच शुक्तिरजतादिकाचें परिणामि–उपादान म्हणून किंवा विवर्तोपादान म्हणून अविद्येची कल्पना करायलाच नको. (१५) वादी–– असत्याला सत्यरूपान्तरापत्ति नसतेच मुळीं. 'परिणाम आणि परिणामी यांना समानसत्ताकत्व असतें' असा नियम आहे. परिणामीच्या सत्तेशीं परिणामाची सत्ता समान असते. म्हणून परिणामीला किंवा परिणामाला असत्यत्व नसतेंच. एवंच पृथिव्यादिकांचें परिणामि–उपादान म्हणून व्यावहारिक अविद्येची कल्पना करणें आवश्यक आहे. (१६) प्रतिवादी–– घटाचें उपादान मृत्तिका. घट आणि मृत्तिका यांची सत्ता समान असते. एवंच घटादि उदाहरणामधें स्व(घट)समानसत्ताक-

पादानकत्वदर्शनेन प्रपञ्चेऽपि तादृशोपादानकल्पने घटादेः स्वाधिकसत्ताकोपादानानपेक्षत्ववत् वियदादेरपि ब्रह्मानुपादानकत्वं स्यादिति- वाच्यम्, (१७) 'तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात्सः' (ब्र. सू. २।३।१३) इत्यनेन न्यायेन घटादेरपि मृदवस्थचैतन्योपादानकतया तादृशोपादानानपेक्षत्वासिद्धेः। (१८) अत एव- रूप्येऽपि स्वसमानसत्ताकस्य निमित्तस्यापि कल्पनापत्तिः- इति निरस्तम्। (१९) निमित्तमात्रे वा इयं कल्पना, विशेषे वा? (२०) नाऽऽद्यः, अधिष्ठानरूपनिमित्तस्य सर्वत्राधिकसत्ताकत्वात्। (२१) द्वितीये तूत्तरोत्तरभ्रमे पूर्वपूर्वभ्रमस्य निमित्तत्वेनेष्टापत्तेः। (२२) न च- त्रिगुणात्मकं प्रधानमुपादानमिति- वाच्यम्, (२३) तस्यासत्यत्वे अविद्यानतिरेकात्। (२४) सत्यत्वेऽपि सावयवम्, निरवयवं वा? (२५) आद्ये अनादित्वभङ्गः। (२६) द्वितीये परिणामित्वायोगो ब्रह्मवत्। (२७) न चाविद्यापक्षेऽपि समः पर्यनुयोगः, तस्याः

—उपादानकत्व लोकामधें दिसतें म्हणून प्रपञ्चाच्या ठिकाणींहि तादृश उपादानाची म्ह० प्रपंचसमानसत्ताक उपादानाची अर्थात् अविद्येची कल्पना करावयाची असेल तर घटादिकाला स्वाधिकसत्ताकोपादानाची (स्व म्ह० घट. स्वसत्ता म्ह० व्यावहारिकसत्ता. स्वाधिकसत्ता म्ह० पारमार्थिकसत्ता. ज्याची सत्ता स्वाधिक आहे अशा उपादानाची) अपेक्षा जशी नाही तशी आकाशादिकांनाहि स्व(आकाशादि)-अधिकसत्ताक-उपादानकत्वाची अर्थात् ब्रह्मोपादानकत्वाची अपेक्षा नसणार. एवंच ब्रह्माला विश्वोपादानत्व मानावयासच नको, नुसत्या अविद्येला उपादानत्व मानलें म्हणजे भागेल. (१७) वादी— 'तदभिध्यानादेव तु तल्लिङ्गात् सः' असा ब्रह्ममीमांसेमधें न्याय आहे. तदभिध्यान म्ह० 'सोऽकामयत बहुः स्याम्' या श्रुतीवरून 'आपण सर्वकार्यात्मक व्हावें' अशी ब्रह्मानें केलेली कामना. या तदभिध्यानावरून आणि 'आकाशमन्तरो यमयति' या तल्लिङ्गावरून म्ह० ब्रह्मलिङ्गावरून सः म्ह० परमात्माच कार्यमात्राचें उपादान आणि निमित्तकारण आहे असें ठरतें. असा तो न्याय आहे. या न्यायानें घटादिपदार्थ देखील मृदवस्थचैतन्योपादानक आहेत असें ठरतें. आकाशरूप झालेलें ब्रह्म वायूचें उपादान, मृत्तिकारूप झालेलें ब्रह्म घटाचें उपादान असें त्या न्यायानें ठरतें. म्हणून तादृश उपादानाची म्ह० स्वाधिकसत्ताक उपादानाची अपेक्षा नसते असें सिद्ध होत नाही. स्वाधिकसत्ताक उपादानाची अपेक्षा उपादेयाला असतेच. एवंच ब्रह्म आणि अविद्या दोन्ही मानावींच लागतात. (१८) शंका— शुक्तिरजतादिकाला जर स्वसमानसत्ताक उपादानाची कल्पना करावयाची असेल तर स्वसमानसत्ताक अशा निमित्तकारणाची सुद्धां कल्पना करावी लागेल. वादी— अत एव इति निरस्तम्. पुढील प्रतिपादनावरून या शंकेचें निराकरण होतें. (१९) रजताशीं समानसत्ताकनिमित्ताची कल्पना करावी लागेल म्हणता तर ती कल्पना निमित्तमात्राविषयीं म्ह० 'सर्व कल्पनीय निमित्त समानसत्ताक असतात' अशी करावी लागेल, कीं निमित्तविशेषाविषयीं म्ह० 'एखादें निमित्त समानसत्ताक असलें पाहिजे' अशी करावी लागेल? (२०) निमित्तमात्राची म्ह० सर्व निमित्तांची समानसत्ताकत्वानें कल्पना हा पक्ष जमत नाही. कारण, सर्व भ्रमरूप कार्यांचें अधिष्ठानरूप निमित्त कार्याधिकसत्ताकच असतें. (२१) आतां दुसरा पक्ष घ्यावयाचा असेल तर आम्हांला इष्टापत्तिच आहे. कारण, उत्तरोत्तरभ्रमाचें पूर्वपूर्वभ्रम निमित्तकारण असतो. अर्थात् याठिकाणीं निमित्तनैमित्तिक समानसत्ताक असतात असें आम्हीं मानतोंच. (२२) शंका— भ्रमाचें उपादान त्रिगुणात्मक प्रधानच मानावें, अविद्या नको. (२३) वादी— प्रधानाला असत्यत्व मानणार कीं सत्यत्व मानणार? असत्यत्व मानावयाचें असेल तर अविद्येहून प्रधानाचा अतिरेक म्ह० भेद सिद्ध होत नाही. (२४) आतां जर प्रधानाला सत्यत्व मानावयाचें असेल तर पुन्हां असा प्रश्न कीं, तें सावयव मानणार कीं निरवयव मानणार? (२५) पहिला सावयवत्वपक्ष धरला तर त्याच्या अनादित्वाचा भंग होणार! सावयव पदार्थ जन्य असतो, अनादि नसतो. (२६) दुसरा निरवयवत्वपक्ष धरावयाचा असेल तर ब्रह्माप्रमाणें प्रधानालाहि परिणामित्व जमणार नाही. (२७) प्रतिवादी— पण तुमच्या अविद्यापक्षावर देखील प्रधानासारखा

काल्पनिकत्वेन पर्यनुयोगायोगात् । (२८) तस्मादर्थापत्तिरविद्यायां प्रमाणम् ।

इति अविद्यावादे अर्थापत्तिप्रमाणोपपत्तिः ।

प्र० ४९- अविद्यावादे अविद्याप्रतीत्युपपत्तिः

(१) सा चाविद्या साक्षिवेद्या, न तु शुद्धचित्प्रकाश्या । (२) साक्षी चाविद्यावृत्ति प्रतिबिम्बितचैतन्यम् । (३) तेन- निर्दोषचित्प्रकाश्यत्वेनाज्ञानस्य पारमार्थिकत्वापत्तिः, मोक्षेऽपि तत्प्रकाशापत्तिः । (४) न च तदानीमविद्याया निवृत्तत्वात् प्रकाशाभावः, (५) प्रतीतिमात्र शरीरस्य प्रतीत्यनुवृत्तौ निवृत्त्ययोगात्- इत्यादिदोषानवकाशः । (६) अत एवोच्यते राहुवत् स्वावृत चैतन्यप्रकाश्याऽविद्येति । (७) न चैवं कदाचिदविद्याया अप्रतीत्यापत्तिः, इष्टापत्तेः, समाधौ तथाऽभ्युपगमात् । (८) न चाविद्यावृत्तेर्दोषजन्यत्वादत्र कथमविद्यावृत्तिः? अविद्याया एव दोषत्वात् । (९) न च वृत्तेरपि वृत्त्यन्तरप्रतिबिम्बितचिद्भास्यत्वे अनवस्था, स्वस्या एव स्वभानो-

---

सावयवत्वनिरवयवत्वांचा पर्यनुयोग म्ह० प्रश्न येतोच कीं ! वादी-- अविद्या काल्पनिक म्ह० मिथ्या असल्यानें अविद्यापक्षावर तो प्रश्न लागूं पडत नाही. (२८) म्हणून एकूण अविद्येला अर्थापत्ति हें प्रमाण आहे असें सिद्ध झालें.

प्र. ४९

(१) वादी-- प्रत्यक्ष, अनुमान, श्रुति आणि अर्थापत्ति या प्रमाणांनीं सिद्ध झालेली ती अविद्या साक्षिवेद्य आहे. ती साक्षीला ज्ञात होते. मात्र ती शुद्धचित्-प्रकाश्य नाही म्ह० तिचा प्रकाश शुद्ध-चैतन्यानें होत नसतो. (२) साक्षी म्ह० अविद्यावृत्ती-मधें प्रतिबिम्बित चैतन्य होय. (३) असें असल्यानें पुढील दोष येत नाहीत. दोषशंका-- अज्ञान दोषरहित अशा चैतन्यानें प्रकाशित होत असल्यानें त्याला पारमार्थिकत्व मानावें लागेल. यथाकथंचित् पारमार्थिकत्व न मानलें तरी मोक्षावस्थेमधेंहि अज्ञानाचें भान व्हायला पाहिजे अशी आपत्ति येते. (४) वादी-- पण मोक्षामधें अविद्या निवृत्त झालेली असते. अर्थात् मोक्षावस्थेमधें तिचा प्रकाश होणें शक्यच नाही. (५) दोषशंका-- ज्याचें स्वरूप प्रतीतिमात्र असतें म्ह० प्रतीतीहून पृथक् असें स्वरूप नसतें त्याची प्रतीति जर अनुवृत्त असेल तर त्याची निवृत्ति मानतांच येत नाही. शुक्तिरजत प्रतीतिमात्र असतें तर रजतप्रतीति असतांना रजताची निवृत्ति मानतां येत नाही. एवंच अविद्या शुद्धचैतन्यभास्य असल्यानें आणि शुद्धचैतन्य मोक्षा-वस्थेमधें असणारच म्हणून मोक्षामधें अविद्या भासली पाहिजे असा दोष येतो. वादी-- पूर्वीं सांगितल्या-प्रमाणें अविद्या शुद्धचैतन्यभास्य नसून साक्षिवेद्य असल्यानें वरील दोष येत नाहीत. (६) म्हणूनच प्राचीन आचार्य ' राहूप्रमाणें अविद्या स्वावृतचैतन्यानें प्रकाश्य असते ' असें म्हणत असतात. राहूनें सूर्य किंवा चन्द्र आवृत होत असतो आणि त्या आवृत सूर्यचन्द्रां-मुळेंच राहू लोकांना दिसतो. तसें चैतन्य स्वनें म्ह० अविद्येनें आवृत असतें आणि त्या स्वावृत चैतन्यानेंच अविद्या प्रकाशित होते. तात्पर्य, अविद्या शुद्धचैतन्य-प्रकाश्य नसते. (७) प्रतिवादी-- अविद्या जर अविद्यावृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यानें भास्य असेल तर केव्हां केव्हां म्ह० अविद्यावृत्ति नसेल त्यावेळीं ती प्रतीत होत नाही असें मानावें लागेल. वादी-- मानूं ! आम्हांला तें इष्ट आहे. समाधीमधें अविद्या भासत नाही असें आम्ही मानतोंच. (८) प्रतिवादी-- कांहीतरी दोषामुळें अविद्येची वृत्ति उत्पन्न होत असते. शुक्तिरजतादिविषयक अविद्यावृत्ति सादृश्यादि-दोषामुळें उत्पन्न होते. त्याप्रमाणें साक्षिचैतन्याची उपाधिभूत अविद्याविषयक अविद्यावृत्ति कोणत्या दोषा-मुळें उत्पन्न होते ? तसा कांही दोष संभवत नसल्या-मुळें अविद्येला साक्षिवेद्यत्व मानतां येत नाही. वादी-- अविद्या हाच दोष आहे कीं ! सर्वच भ्रमांना साधारण-कारण अविद्या हा दोष असतो. (९) प्रतिवादी-- साक्षीची उपाधिभूत वृत्तिहि अविद्यापरिणाम आणि मिथ्याच असल्यामुळें तिलाहि साक्षिभास्यत्व म्ह०

पाधित्वात् । (१०) ननु– प्रमाणागम्यायामविद्यायां प्रमाणोपन्यासवैयर्थ्यम् । (११) न च– प्रमाणैरसद्व्यावृत्तिमात्रं बोध्यत इति– वाच्यम् , (१२) अज्ञानमगृह्णतां तत्रासद्व्यावृत्तिबोधेऽप्यसामर्थ्यात्– (१३) इति चेत् , न । प्रमाणोपनीतासद्व्यावृत्तिविशिष्टाज्ञानं हि साक्षिणा गृह्यते । (१४) तथा चासद्व्यावृत्त्युपनयने प्रमाणानां चरितार्थत्वात् न काऽप्यनुपपत्तिः ।

इति अविद्यावादे अविद्याप्रतीत्युपपत्तिः ।

अविद्यावृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यभास्यत्व असलें पाहिजे. एवंच एक वृत्ति जर दुसऱ्या वृत्तीमधें प्रतिबिम्बित झालेल्या चैतन्यानें भासत असेल तर त्या दुसऱ्या वृत्तीचें भान तृतीयवृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यानें होतें असें मानावें लागेल. आणि तृतीयवृत्तीकरितां चौथी वृत्ति, अशा रितीनें अनवस्थादोष येईल. वादी— अनवस्था येत नाही. पहिली अविद्यावृत्तिच स्वतःच्या साक्षिरूपभानाची उपाधिभूत असते म्ह० स्वप्रतिबिंबितचैतन्यानेंच स्वभान होतें. वृत्तिभान होण्याला वृत्त्यन्तराची आवश्यकता नसते. म्हणून अनवस्था नाही.

(१०) प्रतिवादी— अविद्या जर प्रमाणगम्यच नाही तर तिच्याकरितां प्रमाणांचा उपन्यास तुम्ही करीत आहां तो व्यर्थ आहे. प्रमाणगम्य असल्यास प्रमाण द्यावयाचें ! जें प्रमाणगम्य नाहींच त्याला प्रमाण कशाला ? याठिकाणीं सामान्यतः प्रमाणशब्द योजला असला तरी त्याचा अर्थ प्रत्यक्षप्रमाणाहून इतर अनुमानादि प्रमाणें असाच अभिप्रेत आहे. कारण, वेदान्तप्रक्रियेंत साक्षिज्ञान आणि प्रत्यक्षप्रमा हीं दोन्ही साक्षात्कारात्मक ज्ञानें असल्यामुळें त्यांचा व्यवस्थितविकल्प आहे म्ह० जें प्रत्यक्षप्रमाविषय असतें तें साक्षात्साक्षिवेद्य नसतें आणि जें साक्षात्साक्षिवेद्य असतें तें प्रत्यक्षप्रमाविषय नसतें. ज्या घटादि अपरोक्षविषयांत प्रत्यक्षप्रमाण पोंचतें तो प्रत्यक्षप्रमेचा विषय, आणि ज्या सुखादि अपरोक्षविषयांत प्रत्यक्षप्रमाण पोंचत नाही तो साक्षीचा विषय. म्हणूनच साक्षिज्ञानसमानयोगक्षेम अशा प्रत्यक्षप्रमेची विषयता अज्ञानाला मानली तरी ती साक्षिज्ञानाप्रमाणेंच स्वरूपतः केवल सविषयक अज्ञानालाच मानावी लागेल, असत्त्वव्यावृत्तिविशिष्ट अज्ञानाला संभवणार नाही. आणि मग विशिष्टाज्ञानविषयकत्वानें प्रमाणांच्या चारितार्थ्याच्या पुढें केलेल्या प्रतिपादनाशीं विरोध येईल. अशा रितीनें अज्ञान प्रत्यक्षप्रमाणविषय नसेल तर 'प्रत्यक्षप्रमाणोपपत्तिः' हें प्रकरण कसें ? तर, त्या प्रकरणांत 'साक्षिज्ञान' या अर्थींच 'प्रत्यक्षप्रमाण' या शब्दाचा साक्षात्कारत्व आणि अबाधितविषयकत्व या साधर्म्यानें गौण प्रयोग आहे असें समजावें. म्हणूनच त्या प्रकरणांत परमार्शसिद्ध सौषुप्त अनुभवाला प्रत्यक्षप्रमाण असें म्हटलें आहे. वस्तुतः सुषुप्तीमधें अन्तःकरणवृत्तिरूप प्रत्यक्षप्रमा नसतेच. तर मग त्या प्रकरणाचा आणि या प्रकरणाचा विषयभेद कसा ? तर, त्या प्रकरणांत भावरूप अज्ञानच स्वरूपतः 'अहमज्ञः' इत्यादि अनुभवांचा विषय आहे हें सिद्ध केलें आहे, आणि या प्रकरणांत 'अज्ञान साक्षिवेद्यच आहे आणि त्याची साक्षिवेद्यता अनुपपन्न नाही' हें सिद्ध करावयाचें आहे. (११) शंका— प्रमाण अशाकरितां कीं, अविद्या असद्विलक्षण आहे हें सिद्ध करावयाचें. केवळ असताहून अविद्येची व्यावृत्ति दाखविण्याकरितां प्रमाणोपन्यास आहे. (१२) प्रतिवादी— पण ज्या प्रमाणाला अज्ञानाचें ग्रहण होतच नाही म्ह० जें प्रमाण अज्ञानविषयक नसतेंच त्या प्रमाणाला असताहून अज्ञानाच्या व्यावृत्तीचें ज्ञान करून देण्याचें सामर्थ्य नसणारच. प्रमाण स्वविषयाची इतरापासून व्यावृत्ति करील. अविषयाची व्यावृत्ति कशी करतां येईल ? (१३) वादी— तसें नाही. तुमच्या लक्षांत नाही आलें. त्याचें असें आहे कीं– प्रमाणानें उपनीत म्ह० प्रमाविषय केलेलें असें जें असद्व्यावृत्तिविशिष्ट अज्ञान म्ह० स्वभावतःच असद्विलक्षण असलेलें अज्ञान तेंच साक्षीला स्वरूपतः गृहीत होत असतें. 'अज्ञानाची असद्व्यावृत्ति प्रमाणानें बोधित होत असते' याचा अर्थ असा आहे. तात्पर्य, विशिष्ट अज्ञान प्रमाणगम्य आहे आणि केवल सविषयक अज्ञान साक्षिग्राह्य आहे. (१४) तथा च असद्व्यावृत्तीचा उपनय करण्यामधें म्ह० अज्ञान असत् नाही

प्र० ५०– अविद्यावादे अविद्यायाश्चिन्मात्राश्रितत्वोपपत्तिः

(१) अविद्याया आश्रयस्तु शुद्धं ब्रह्मैव । (२) तदुक्तम्– 'आश्रयत्वविषयत्वभागिनी निर्विभागचितिरेव केवला । पूर्वसिद्धतमसो हि पश्चिमो नाऽऽश्रयो भवति नापि गोचरः ॥' (संक्षेपशा० १।३१९) इति । (३) दर्पणस्य मुखमात्रसंबन्धेऽपि प्रतिमुखे मालिन्यवत् प्रतिबिम्बे जीवे संसारः, न बिम्बे ब्रह्मणि, उपाधेः प्रतिबिम्बपक्षपातित्वात् । (४) ननु– कथं चैतन्यमज्ञानाश्रयः ? तस्य प्रकाशस्वरूपत्वात्, तयोश्च तमःप्रकाशवद्विरुद्धस्वभावत्वात्– (५) इति चेत्, न । अज्ञानविरोधि ज्ञानं हि न चैतन्यमात्रम्, किंतु वृत्तिप्रतिबिम्बितम् । (६) तच्च नाविद्याश्रयः, यच्चाविद्याश्रयः तच्च नाज्ञानविरोधि । (७) न च तर्हि शुद्धचितोऽज्ञानविरोधित्वाभावे घटादिवद्प्रकाशत्वापत्तिः, (८) वृत्त्यवच्छेदेन तस्या एवाज्ञानविरोधित्वात्, (९) स्वतस्तृणतूलादिभासकस्य सौरालोकस्य सूर्यकान्तावच्छेदेन स्वभास्यतृणतूलादिदाहकत्ववत् (१०) स्वतोऽविद्यातत्कार्य-

---

या मुद्द्याचें ज्ञान करून देण्यामधें प्रमाणें चरितार्थ होतात म्ह० सफल होतात म्हणून कोणतीच अनुपपत्ति येत नाही. केवलाज्ञान प्रमाणविषय मानल्यास प्रमाणें व्यर्थ होतील. म्हणजे असें– स्वविषयविषयकाज्ञाननिवृत्ति हें प्रमाणांचें फल असतें. जर केवल अज्ञान प्रमाणविषय मानलें तर अज्ञानविषयक अज्ञान नसल्यामुळें अज्ञाननिवृत्ति हें फल प्रमाणांना लाभणार नाही, तीं व्यर्थ होतील. असद्द्व्यावृत्तिविशिष्ट अज्ञान प्रमाणविषय मानलें असतां असद्द्व्यावृत्तिविषयक अज्ञान संभवत असल्यामुळें विशेषणाज्ञानप्रयुक्तविशिष्टाज्ञानाची निवृत्ति हें फल प्रमाणांना मिळतें.

प्र. ५०

(१) अविद्येचा ज्ञाता शुद्धब्रह्म नसून साक्षिचैतन्य आहे, पण आश्रय मात्र शुद्धब्रह्मच आहे. (२) संक्षेपशारीरकामधें तें सांगितलें आहे. सर्वज्ञात्ममुनि म्हणतात– स्वगतसजातीयविजातीयभेदशून्य असें चैतन्यच अज्ञानाचा आश्रय आणि विषय आहे. कारण, पश्चिम म्ह० अज्ञानकार्य असल्यामुळें पश्चात् सिद्ध असलेला अहंकार किंवा अहंकारविशिष्ट चिदात्मा पूर्वसिद्ध असलेल्या अज्ञानाचा आश्रयहि असणार नाही आणि विषयहि होणार नाही. (३) आरशाचा जरी साक्षात् मुखाशींच संबंध असला तरी आरशाचा मलिनपणा मुखाच्या ठिकाणीं भासत नसून प्रतिमुखाच्या ठिकाणीं म्ह० मुखप्रतिबिंबाच्या ठिकाणीं भासतो, त्याप्रमाणें अज्ञानप्रयुक्त संसार बिम्बभूत ब्रह्माच्या ठिकाणीं नसून प्रतिबिंबभूत जीवाच्याच ठिकाणीं असतो. कारण, उपाधि प्रतिबिंबपक्षपाती असतो, बिंबपक्षपाती नसतो. (४) प्रतिवादी–– अज्ञानाचा आश्रय शुद्धचैतन्य कसें ? चैतन्य प्रकाशस्वरूप आहे. चैतन्य आणि अज्ञान तमःप्रकाशांप्रमाणें विरुद्धस्वभावाचे आहेत. तेव्हां अज्ञानाचा आश्रय शुद्धचैतन्य असणें शक्य नाही. (५) वादी–– अज्ञान आणि शुद्धचैतन्य यांच्यामधें विरोध नाही. अज्ञानाशीं विरोधि ज्ञान असतें, पण तें ज्ञान म्ह० शुद्धचैतन्य नव्हे, तर वृत्तीमधें प्रतिबिंबित चैतन्य होय. (६) जें चैतन्य वृत्तिप्रतिबिंबित आहे तें अविद्येचा आश्रय नाही, आणि जें चैतन्य अविद्येचा आश्रय आहे तें अज्ञानाशीं विरोधि नाही. एवंच अज्ञानाश्रयत्व आणि अज्ञानविरोधित्व हीं समानाधिकरण नाहीत. (७) प्रतिवादी––शुद्धचैतन्य जर अज्ञानविरोधि नसेल तर त्याला प्रकाशरूपता मानतां येणार नाही. घट अज्ञानविरोधी नसतो आणि प्रकाशरूपहि नसतो. (८) वादी–– चैतन्याला स्वरूपतः अज्ञानविरोधित्व नसतें पण वृत्त्यवच्छेदानें त्याला अज्ञानविरोधित्व असतेंच. म्हणून प्रकाशरूपता अनुपपन्न नाही. (९) सूर्याचा आलोक (ऊन) निरवच्छिन्नस्वरूपानें गवत, कापूस इत्यादिकांचा प्रकाशक असतो, दाहक नसतो. पण तोच आलोक स्वप्रकाश्य तृण, तूल इत्यादिकांचा सूर्यकान्त मण्याच्या अवच्छेदानें दाहक असतो. (१०) त्याप्रमाणें शुद्धचैतन्य स्वतः निरवच्छिन्नरूपानें अविद्या आणि अविद्येचें कार्य यांचें दाहक म्ह० नाशक नसून भासक असतें, आणि तेंच चैतन्य अविद्याधिष्ठान जें चैतन्य तद्विषयकवृत्त्यवच्छेदानें अविद्यातत्कार्यांचें दाहक असतें.

भासकस्य चैतन्यस्य वृत्त्यवच्छेदेन तद्ग्राहकत्वात् । (११) ननु– 'अहमज्ञः' इति धर्मिग्राहकेण साक्षिणा अहंकाराश्रितत्वेनाज्ञानस्य ग्रहणात् बाधः । (१२) न च– स्थौल्याश्रयदेहैक्याध्यासात् 'अहं स्थूलः' इतिवदज्ञानाश्रयचिदैक्याध्यासात् (१३) दग्धृत्वायसोरेकाग्निसंबन्धात् 'अयो दहति' इतिवदज्ञानाहंकारयोरेकचिदैक्याध्यासाद्वा (१४) 'अहमज्ञः' इति धीर्भ्रान्तेति– वाच्यम्, (१५) चितोऽज्ञानाश्रयत्वासिद्धया अन्योन्याश्रयात्– (१६) इति चेत्, न, अहंकारस्याविद्याधीनत्वेन तदनाश्रयतया चित एवाज्ञानाश्रयत्वे सिद्धे 'अहमज्ञः' इति प्रतीतेरैक्याध्यासनिबन्धनत्वेनाबाधकत्वात् । (१७) न च– अविद्याश्रयत्वादेवाहंकारोऽकल्पितोऽस्तु, कल्पिते एव वा तदाश्रयत्वमस्तु,

---

(११) प्रतिवादी— साक्षीला अज्ञानाचें 'अहमज्ञः' इत्याकारक ज्ञान होत असतें. साक्षी अज्ञानरूप धर्माचा जसा ग्राहक आहे तसा तो अहंकाररूप धर्मीचाहि ग्राहक आहे. अज्ञानाचें ज्ञान अहंकाराश्रितत्वानें आहे. अज्ञः म्ह० अज्ञानाश्रय. अज्ञ कोण ? तर अहम्. एवंच 'अहं अज्ञः' या ज्ञानामध्यें अहंकार आश्रयत्वानें भासत असून अज्ञान आश्रितत्वानें भासत आहे. म्हणून 'अज्ञानाचा आश्रय शुद्धचैतन्य आहे' या तुमच्या विधानाचा बाध होतो. (१२) शंका— 'अहं अज्ञः' हें ज्ञान भ्रमात्मक असल्यानें अज्ञान अहंकाराश्रित आहे हें सिद्ध करण्याला उपयोगी नाही. 'अहं स्थूलः' असें लठ्ठ माणसाला ज्ञान असतें. वास्तविक स्थूलत्वाचा आश्रय अहमर्थ नसून देहच असतो. परंतु अहमर्थाशीं स्थूलत्वाश्रय देहाचा ऐक्यानें अध्यास झालेला असतो त्यामुळें 'अहं स्थूलः' असें ज्ञान असतें. पण त्यावरून स्थूलत्वाश्रय अहमर्थ असतो असें ठरवितां येत नाही. त्याप्रमाणें अहंकारादिकाचा अज्ञानाश्रयचैतन्याशीं ऐक्यानें अध्यास झालेला असल्यानें 'अहं अज्ञः' असें ज्ञान होतें. पण तें भ्रमरूप असल्यामुळें त्यावरून अज्ञानाश्रय अहंकार असतो असें ठरवितां येत नाही. (१३) किंवा, 'अयो दहति' म्ह० 'लोखंड जाळतें' असें ज्ञान होतें. वास्तविक दग्धृत्व अग्निनिष्ठ आहे, लोहनिष्ठ नाही. पण दग्धृत्वाचा स्वरूपानें आणि लोखंडाचा तादात्म्यानें अग्नीशीं संबंध आलेला असल्यानें 'अयः दहति' असें ज्ञान होतें. पण त्यावरून दग्धृत्वधर्म लोखंडाचाच आहे असें ठरवितां येत नाही. त्याप्रमाणें अज्ञानाचा आणि अहंकाराचा एकाच चैतन्याच्या ठिकाणीं ऐक्यानें अध्यास झालेला असल्यानें 'अहं अज्ञः' असें ज्ञान होतें. पण तें भ्रमात्मक असल्यामुळें त्यावरून अज्ञानाचा आश्रय अहंकारच आहे असें सिद्ध होत नाही. (१४) तात्पर्य, 'अहं अज्ञः' हें ज्ञान अध्यासमूलक आहे. ती भ्रान्ति आहे. म्हणून त्या ज्ञानावरून अज्ञानाला अहंकाराश्रितत्व सिद्ध होत नाही. (१५) प्रतिवादी— शुद्धचैतन्याला अज्ञानाश्रयत्व अजून प्रमाणसिद्ध नसल्यानें 'अहमज्ञः' या ज्ञानाला भ्रान्तत्व मानण्यामध्यें अन्योन्याश्रय येतो. अज्ञानाला चैतन्याश्रितत्व मानलें तर 'अहमज्ञः' या ज्ञानाचें भ्रमत्व ठरतें, आणि 'अहमज्ञः' या ज्ञानाला भ्रमत्व मानलें तर अज्ञानाला चैतन्याश्रितत्व ठरतें. (१६) वादी— अन्योन्याश्रय येत नाही. 'एतस्माज्जायते प्राणः मनः' या श्रुतीनें अन्तःकरणाची उत्पत्ति सांगितली आहे. 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात्' या श्रुतीनें कार्यमात्राचें कारण माया म्ह० अविद्या आहे असें सांगितलें आहे. यावरून अहंकार अविद्याधीन आहे असें ठरतें. अहंकार अविद्याधीन असल्यानें तो अविद्याश्रय असणें अशक्य आहे. म्हणून शुद्धचैतन्यालाच अज्ञानाश्रयत्व सिद्ध होतें. एवंच चैतन्याचें अज्ञानाश्रयत्व श्रुतार्थापत्तीनेंच सिद्ध होतें, 'अहमज्ञः' या ज्ञानाच्या भ्रमत्वामुळें नव्हे. याप्रमाणें चैतन्याला अज्ञानाश्रयत्व प्रमाणसिद्ध आहे हें ठरल्यावर 'अहमज्ञः' ही प्रतीति अहंकार–चैतन्यांच्या ऐक्याध्यासामुळें आहे असें ठरतें. म्हणून 'अहमज्ञः' या ज्ञानानें 'अज्ञानाचा आश्रय शुद्धचैतन्य आहे' या आमच्या विधानाचा बाध होत नाही. (१७) प्रतिवादी— 'अहं अज्ञः' या प्रतीतीला प्रमाण मानून अविद्येचा आश्रय अहंकार आहे आणि त्यामुळेंच तो कल्पित नाही म्ह० अविद्याधीन नाही असेंच मानावें. किंवा, जरी अहंकार कल्पित असला म्ह० अविद्याधीन असला तरी त्याला अविद्याश्रयत्व मानावें. शुद्धचैतन्याला अविद्याश्रयत्व मानण्याचें कारण नाही. आतां अविद्येला स्वाधीनाश्रयकत्वाची अनुपपत्ति येतें हें खरें,

अविद्यायामनुपपत्तेरलंकारत्वादिति- वाच्यम्, (१८) अहमर्थस्य ज्ञाननिवर्त्यत्वेन दृश्यत्वेनाकल्पितत्वायोगात्, (१९) चिन्मात्राश्रितत्वं विना तद्गोचरचरमवृत्त्यनिवर्त्यत्वापातात्, (२०) स्वकल्पितस्य स्वाश्रितत्वेन स्वाश्रयत्वायोगात्। (२१) न चाविद्यायामनुपपत्तिरलंकारः; अनुपपत्तिमात्रं नालंकारः, किंतु सत्त्वादिप्रापकयुक्तावनुपपत्तिः, अन्यथा वादिवचसोऽनवकाशापत्तेः। (२२) ननु- 'निरनिष्टो निरवद्यः शोकं मोहमत्येति नित्यमुक्तः' इति श्रुतिविरोधात् न शुद्धचितोऽविद्याश्रयत्वम्। (२३) न हि मौढ्यं न दोषः, (२४) नापि बन्धकाज्ञानाश्रयो मुक्तः। (२५) न च तात्त्विकाविद्यादेरेव निषेधः, त्वन्मते तस्याप्रसक्तेः। (२६) जीवेऽपि तदभावेन जीवब्रह्मणोः सावद्यत्वनिरवद्यत्वव्यवस्था-श्रुतिविरोधः- (२७) इति चेत्, न, अवद्यस्य चिति कार्यकारित्वाभावेन कार्यकरत्वाकार्यकरत्वा-

---

परंतु तुमच्या मतीं अविद्येविषयीं येणारी कोणतीहि अनुपपत्ति अविद्येचा अलंकारच आहे. (१८) वादी-- अहमर्थ म्ह० अहंकार अकल्पित आहे असें मानतां येणार नाही. कारण, तो ज्ञानानें निवर्तनीय आहे आणि दृश्य आहे. (१९) तद्गोचर म्ह० चैतन्य-विषयक 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्याकारक चरमवृत्तीनें अज्ञान निवृत्त होत असतें. पण अज्ञानाला चिन्मात्रा-श्रितत्व असल्यावांचून चिन्मात्रविषयक चरमवृत्तीनें त्याची निवृत्ति मानतां येणार नाही. कारण, 'अज्ञान स्वाश्रयज्ञाननिवर्त्य असतें' असा नियम आहे. (२०) आणि स्वकल्पित म्ह० अविद्याकल्पित अशा अहंकाराला अविद्याश्रितत्व असल्यामुळें त्याला स्वाश्रयत्व म्ह० अविद्याश्रयत्व जमत नाही, त्याची अनुपपत्ति आहे. (२१) अविद्येविषयीं अनुपपत्ति असणें हा अलंकार आहे असें आमचें मत आहे असें तुम्ही म्हणता, पण तसें नाही. म्हणजे कोणत्याहि तऱ्हेची अनुपपत्ति आली तरी ती अलंकार आहे असें आमचें मत नाही. किंतु अविद्येच्या मिथ्यात्वाशीं विरुद्ध असलेलें जें सत्यत्व, असत्यत्व इत्यादि, त्याची प्रापक म्ह० साधक जी युक्ति म्ह० अनुमान आणि तदनुकूल तर्क यांच्या विषयीं अनुपपत्ति म्ह० प्रतिकूलतर्क अविद्येला अलंकार आहे असें आमचें म्हणणें. आणि जर जिचा परिहार होऊं शकेल अशी अनुपपत्ति देखील अलंकार मानली तर वादीला बोलायला जागाच राहणार नाही. त्याला मौनच स्वीकारावें लागेल. एवंच अहंकार अकल्पितहि नाही किंवा कल्पित अहंकाराला अविद्याश्रयत्वहि नाही.

(२२) प्रतिवादी-- 'ज्याच्या ठिकाणीं कोणतेंहि अनिष्ट किंवा अवद्य म्ह० दोष नाही असा आत्मा शोकमोहांच्या पलीकडे असतो म्ह० त्याला शोकमोह कधींच नसतात, तो नित्यमुक्त असतो' अशी श्रुति आहे. शुद्धचैतन्याला जर अविद्याश्रयत्व मानलें तर तिच्याशीं विरोध येतो. कारण, अविद्या हा एक दोष आहे. म्हणून शुद्धचैतन्याला अविद्याश्रयत्व मानतां येत नाही. (२३) मूढत्व म्ह० अविद्यावत्त्व हा दोष नाही असें तर नव्हे ना? पण श्रुति तर त्याला निरवद्य म्ह० निर्दोष म्हणत आहे. (२४) तसेंच बन्ध करणाऱ्या अज्ञानाचा जो आश्रय असेल त्याला मुक्तहि म्हणतां येत नाही. पण श्रुति तर त्याला नित्यमुक्त म्हणत आहे. एवंच चैतन्याला अविद्याश्रयत्व मानल्यास श्रुतिविरोध येतो. (२५) शंका-- ती श्रुति तात्त्विक अशा अविद्या-शोकमोहांचा निषेध करीत आहे, कल्पितांचा निषेध करीत नाही. म्हणून विरोध नाही. प्रतिवादी-- पण तुमच्या मतें तात्त्विक अविद्यादिकांची प्रसक्तिच जर नाही तर निषेध कशाला? (२६) घटकाभर तात्त्विक अविद्यादिकांचा निषेध मानला तरी सुटका नाही. शुद्धचैतन्याप्रमाणें जीवाच्या ठिकाणीं देखील तात्त्विक अविद्यादिक नसतातच. अर्थात् जीवालाहि ब्रह्माप्रमाणें निरवद्यत्व आलें. मग 'जीव सावद्य आहे, ब्रह्म निरवद्य आहे' अशा जीवब्रह्मांच्या सावद्यत्व-निरवद्यत्वांची व्यवस्था सांगणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येतो. एवंच श्रुतिविरोध टळत नाही. (२७) वादी-- व्यवस्थाश्रुतीशीं विरोध येत नाही. कारण, शुद्धचैतन्याच्या ठिकाणीं जरी अवद्य म्ह० दोष म्ह० अविद्या असली तरी ती शुद्धचैतन्याच्या ठिकाणीं अहंकार, राग, द्वेष इत्यादि कार्य मुळींच उत्पन्न करीत नाही, पण जीवाच्या ठिकाणीं करते. एवंच जीवाच्या ठिकाणीं अविद्या अहंकारादिकार्यकर असते आणि शुद्धचैतन्याच्या ठिकाणीं ती कार्यकर नसते या विशेषामुळें जीवब्रह्मांच्या

भ्यामेव सावद्यत्वनिरवद्यत्वव्यवस्थोपपत्तेः, (२८) उपाधेः प्रतिबिम्बपक्षपातित्वात्। (२९) न च-चिन्मात्रस्याविद्याश्रयत्वे प्रमाणाभावः, जीवाश्रितत्वे च प्रमाणमस्तीति- वाच्यम्, (३०) 'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्' (श्वे. उ. ४।१०) इति श्रुतेरेव प्रमाणत्वात्। (३१) न च 'ज्ञाज्ञावीशानीशौ' इति जीवाज्ञानप्रतिपादकश्रुतिविरोधः, तदाश्रयत्वाभावेऽपि तत्कार्ययोगितया अज्ञत्वव्यपदेशोपपत्तेः। (३२) न च- ब्रह्मणोऽपि जीवाश्रिताज्ञानविषयत्वेन मायित्वोपपत्तिरिति-वाच्यम्, (३३) जीवत्वस्याश्रयतावच्छेदकत्वे परस्पराश्रयप्रसङ्गात्। (३४) ननु- शुक्त्याद्यज्ञानवत् ज्ञातुरर्थाप्रकाशरूपमिदमप्यज्ञानं (३५) स्वकार्येण भ्रान्त्यादिना स्वनिवर्तकेन तत्त्वज्ञानादिना स्वसमानयोगक्षेमेण ज्ञानप्रागभावेन च सामानाधिकरण्याय ज्ञात्रात्मनिष्ठम्, (३६) न तु चैतन्य-

---

सावद्यत्व-निरवद्यत्वांच्या व्यवस्थेची उपपत्ति लागते. (२८) कारण कीं, उपाधि नेहमीं प्रतिबिम्बपक्षामधें पडतो, बिम्बाच्या पक्षामधें पडत नाही हें पूर्वी सांगितलेंच आहे.

(२९) प्रतिवादी— परंतु चिन्मात्र म्ह० शुद्ध चैतन्य अविद्याश्रय असतें याविषयीं प्रमाण नाही. उलट अविद्या जीवाश्रित असते याविषयीं प्रमाण आहे. (३०) वादी—प्रमाण आहे कीं! 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात् मायिनं तु महेश्वरम्' ही श्रुति प्रमाण आहे. महेश्वर म्ह० ब्रह्म मायी म्ह० मायाश्रय, अविद्याश्रय आहे असें श्रुति सांगते. एवंच शुद्धचैतन्य अविद्याश्रय असतें याविषयीं प्रमाण आहे. (३१) प्रतिवादी— तरीपण 'ज्ञ–अज्ञौ, ईश-अनीशौ' म्ह० 'ज्ञ ईश असतो आणि अज्ञ अनीश असतो' ही श्रुति जीवगत अज्ञानाचें प्रतिपादन करीत आहे. अज्ञ म्ह० अज्ञानवान्. अर्थात् ईश अज्ञानशून्य आहे. एवंच या श्रुतीशीं विरोध येतो. वादी— विरोध येत नाही. जीवाला अज्ञानाश्रयत्व नसलें तरी अज्ञानप्रयुक्तरागद्वेषादिकांशीं जीवाचा संबंध येतो. म्हणून त्याला श्रुतीनें अज्ञत्वाचा व्यपदेश केला आहे असें म्हणतां येतें. (३२) प्रतिवादी— तर मग असेंहि म्हणतां येईल कीं, अज्ञान जीवाश्रित असतें, पण त्याचें विषयत्व ब्रह्मालाहि असतें. त्यामुळें 'मायिनं तु महेश्वरम्' या श्रुतीनें मायाविषयत्वामुळें ब्रह्माला मायी म्हटलें आहे. म्हणून ब्रह्माला अविद्याश्रयत्व मानायला नको. (३३) वादी—जीवाला अज्ञानाश्रयत्व मानतां येत नाही. जीवत्वाला अविद्याश्रयतावच्छेदकत्व मानण्यामधें अन्योन्याश्रय येतो. अविद्येमुळें जीवत्व आणि जीवत्वामुळें अविद्याश्रयत्व असा अन्योन्याश्रय.

(३४) प्रतिवादी— रजतादिभ्रमस्थळीं शुक्त्यादिकांचें अज्ञान शुक्त्यादिविषयक-अप्रकाशरूप म्ह० शुक्त्यादिविषयकप्रकाशविरुद्धस्वभाव असतें. तसें हें प्रकृत चैतन्याश्रित अज्ञान देखील ज्ञात्याला म्ह० जीवाला अर्थाप्रकाशरूप म्ह० अर्थप्रकाशविरुद्धस्वभाव असेंच असणार. (३५) म्हणून त्या अज्ञानाचें भ्रान्ति किंवा संशय अशा स्वकार्याशीं, स्वनिवर्तक म्ह० अज्ञाननिवर्तक असलेल्या तत्त्वज्ञानाशीं आणि स्वसमानयोगक्षेम म्ह० अज्ञानसमानयोगक्षेम म्ह० ज्ञानविरुद्धत्व, ज्ञाननिवर्त्यत्व इत्यादिरूपांनीं अज्ञानसदृश असलेल्या ज्ञानप्रागभावाशीं सामानाधिकरण्य जमलें पाहिजे. म्हणून तें अज्ञान ज्ञाता जो आत्मा म्ह० जीव तन्निष्ठच असलें पाहिजे, (३६) चैतन्यरूप जें ज्ञान तदाश्रित मानणें योग्य नाही. कार्यकारणांचें सामानाधिकरण्य असलेंच पाहिजे. म्हणून अज्ञानकार्य भ्रान्त्यादिक आणि अज्ञान यांचें सामानाधिकरण्य असलें पाहिजे. निवर्त्यनिवर्तकांचें सामानाधिकरण्य असलेंच पाहिजे. म्हणून अज्ञानाचें तत्त्वज्ञानाशीं सामानाधिकरण्य पाहिजे. ज्ञानप्रागभाव आणि अज्ञान हीं समानयोगक्षेम असतात. ज्ञान उत्पन्न झालें नाही तोंपर्यंतच ज्ञानाचा प्रागभाव किंवा ज्ञाननिवर्त्य अज्ञान असतें. ज्ञान होण्याबरोबर ज्ञानप्रागभाव किंवा अज्ञान नष्ट होतील. तेव्हां ज्ञानप्रागभावाच्या जीवनमरणांबरोबर अज्ञानाची जीवनमरणें होत असतात. म्हणून अज्ञानाचे योगक्षेम ज्ञानप्रागभावाच्या योगक्षेमांशीं समान असतात. ज्ञानप्रागभाव हा ज्ञानाश्रयावर राहत असल्यामुळें अज्ञानहि ज्ञानाश्रयावरच राहील. भ्रान्ति, तत्त्वज्ञान आणि ज्ञानप्रागभाव हीं ज्ञात्यावर राहतात म्हणून अज्ञानहि ज्ञात्यावर म्ह०

रूपज्ञानाश्रितम्- (३७) इति चेत् , न, चैतन्यस्यैव ज्ञातृत्वेन ज्ञातुरर्थप्रकाशरूपत्वस्य सम्यग्ज्ञानाश्रयत्वस्य भ्रान्त्यादिसामानाधिकरण्यस्य चोपपत्तेः । (३८) न च- 'एवं ज्ञातृत्वे सत्यविद्याश्रयत्वम् अविद्यायां ज्ञातृत्वमित्यन्योन्याश्रय इति- वाच्यम् , (३९) अविद्याया ज्ञातृत्वानपेक्षत्वेनान्योन्याश्रयाभावात् । (४०) न हि सामानाधिकरण्यमस्तीत्येतावतैव तदपेक्षया अनया भवितव्यम् । (४१) न च- शरीरेऽपि ज्ञातृत्वाध्याससंभवेन तत्राप्यज्ञानाश्रयत्वापत्तिरिति- वाच्यम् । (४२) न हि ज्ञातृत्वाध्यासोऽज्ञानाश्रयत्वे प्रयोजकः, येन तन्मात्रेण तदापद्येत, (४३) किंतु प्रसक्तप्रकाशत्वं अज्ञानानाश्रितत्वं च । (४४) न च- एवमविद्याश्रयस्य ज्ञातृत्वभोक्तृत्वादिमत्त्वे जीवाश्रिताज्ञानपक्षप्रवेश इति- वाच्यम् । (४५) अविद्यावच्छिन्नस्य हि ज्ञातृत्वम् , अविद्या च नाविद्यावच्छेदेन, सामानाधिकरण्यं चावच्छेद्यांशैक्यमादाय । (४६) यथोपाधिसंबन्धो मुखमात्र एव, औपाधिक मालिन्यसंबन्धस्तु उपाध्यवच्छिन्ने, बिम्बप्रतिबिम्बयोरैक्यात् , (४७) तथा सामानाधिकरण्यमपि ।

जीवावरच राहिलें पाहिजे. (३७) वादी-- अज्ञानाला जीवाश्रितत्व मानावें लागत नाही. चैतन्य सोपाधिक असो कीं निरुपाधिक असो, पण ज्ञातृत्व हें चैतन्यालाच असतें. म्हणून ज्ञातृनिरूपित अज्ञानाचें अर्थाप्रकाशरूपत्व, ज्ञात्याला सम्यग्ज्ञानाश्रयत्व म्ह० तत्त्वज्ञानाश्रयत्व आणि अज्ञानाला भ्रान्त्यादिसामानाधिकरण्य आणि ज्ञानप्रागभावसामानाधिकरण्य हीं सगळीं उपपन्न होतात. त्याकरितां अज्ञानाला विशेषरूपानें जीवाश्रितत्व मानावें लागत नाही. (३८) प्रतिवादी-- पण चैतन्याला ज्ञातृत्व अविद्येमुळें येणार आणि अविद्याश्रयत्व ज्ञातृत्वामुळें येणार ! एवंच अन्योन्याश्रय येतो कीं ! (३९) वादी-- अविद्येला ज्ञातृत्वाची अपेक्षा मुळींच नाही. अविद्येमुळें ज्ञातृत्व असतें पण ज्ञातृत्वामुळें अविद्याश्रयत्व असतें असें नाही. म्हणून अन्योन्याश्रय येत नाही. (४०) ज्ञातृत्वाशीं सामानाधिकरण्य असलें तरी तेवढ्यामुळें ज्ञातृत्वाची अपेक्षा अविद्येला असते असें मात्र मुळींच नाही. अविद्येला ज्ञातृत्वसामानाधिकरण्य असलें तरी अविद्या ज्ञातृत्वापेक्ष नाही. एवंच अविद्येला जीवाश्रितत्व नाही. (४१) प्रतिवादी-- अज्ञान जर ज्ञातृत्वाशीं समानाधिकरण असेल तर शरीराच्या ठिकाणीं देखील ज्ञातृत्वाचा अध्यास संभवत असल्यानें शरीरालाहि अज्ञानाश्रयत्व मानावें लागेल. (४२) वादी-- ज्ञातृत्वसामानाधिकरण्य असलें तरी ज्ञातृत्वाचा अध्यास कांही अज्ञानाश्रयत्वाचा प्रयोजक नाही, कीं ज्यामुळें ज्ञातृत्वाचा अध्यास असल्यानें शरीरादिकाच्या ठिकाणीं अज्ञानाश्रयत्वाची आपत्ति येईल. (४३) अज्ञानाश्रयत्वाचें प्रयोजक प्रसक्तप्रकाशत्व किंवा अज्ञानानाश्रितत्व हें आहे. ज्याचा प्रकाश प्रसक्त म्ह० प्राप्त असतो त्यच्याच बाबतींत आवरणकृत्य असल्यामुळें तें अज्ञानाश्रय असतें. किंवा जें अज्ञानाचें आश्रित नसतें म्ह० ज्याचा आश्रय अज्ञान नसतें तें अज्ञानाश्रय असतें. शरीर तर प्रसक्तप्रकाशहि नाही आणि अज्ञानानाश्रितहि नाही. म्हणून शरीराला अज्ञानाश्रयत्व प्रसवत होत नाही. (४४) प्रतिवादी-- जो अविद्येचा आश्रय असतो त्याच्या ठिकाणीं ज्ञातृत्व, भोक्तृत्व, कर्तृत्व असतें हें जर तुम्हांला मान्य असेल तर 'अज्ञान जीवाश्रित असतें' या पक्षामधें तुम्हीं प्रवेश केला असें नाही का झालें ? अविद्याश्रयाला ज्ञातृत्वादि असतें हा पक्ष आणि अविद्या जीवाश्रित असते हा पक्ष या दोहोंमधें फरक कांहीच नाही. (४५) वादी-- फरक नाही कसा ? फरक आहे. जें अविद्येनें अवच्छिन्न असतें त्याला ज्ञातृत्व असतें, परंतु अविद्या अविद्यावच्छेदानें नसते म्ह० अविद्यावच्छिन्नाच्या ठिकाणीं अविद्या नसते. प्रश्न-- तर मग अविद्येला ज्ञातृत्वसामानाधिकरण्य कसें जमेल ? वादी-- अवच्छेद्यांश म्ह० ज्ञातृत्वाश्रय अविद्यावच्छिन्न चैतन्य, त्याचें अविद्याश्रय शुद्धचैतन्याशीं ऐक्य म्ह० तादात्म्य असतें. तें घेऊन सामानाधिकरण्य जमतें. (४६) आदर्शरूप उपाधीचा संबंध मुखमात्राशीं म्ह० अनुपहितमुखाशीं असतो, पण उपाधीमुळें येणाऱ्या मालिन्याचा संबंध मात्र उपाधीनें अवच्छिन्न असलेल्या प्रतिबिंबाशींच असतो. कारण, बिंबप्रतिबिंबांचें ऐक्य म्ह० तादात्म्य असतें. (४७) तसेंच उपाधि आणि मालिन्य यांचें सामानाधिकरण्यहि म्ह० 'ग्रीवास्थं मुखं मलिनम्' अशी ग्रीवास्थ मुख आणि मलिन म्ह०

(४८) यथा प्रतिबिम्बो न वस्त्वन्तरं तथा वक्ष्यते । (४९) ननु- शुक्त्यज्ञानमपि शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यगतं वाच्यम्, (५०) तथा च 'अहं जानामि, इच्छामि' इतिवत् 'अहं न जानामि' इति ज्ञातृस्थत्वानुभवविरोधः- (५१) इति चेत्, न, अज्ञानद्वैविध्यात् । (५२) एकं हि शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यांश्रितं तद्गतापरोक्षभ्रमजनकं तद्विषयापरोक्षप्रमानाश्यम्, (५३) अपरं च परोक्षभ्रमजनकं तद्विषयप्रमामात्रनाश्यं प्रमातृत्वप्रयोजकोपाध्यवच्छिन्नचैतन्याश्रितमित्युक्तं प्राक् । (५४) तत्र प्रमातृत्वप्रयोजकोपाध्यवच्छिन्नचैतन्यगताज्ञानविषयकोऽयमनुभवः । (५५) तेन प्रमातृनिष्ठत्वविषयताऽस्य न विरुध्यते । (५६) अत एव विषयगताज्ञाने विद्यमानेऽपि प्रमातृगताज्ञाननाशेन 'न जानामि' इतिव्यवहाराभावः । (५७) ननु- उपाधेः प्रतिबिम्बपक्षपातित्वान्न ब्रह्मणः संसारित्वमित्युक्तम्, तदयुक्तम्, बिम्बप्रतिबिम्बभावस्यैवासंभवात् । (५८) तथाहि- अचाक्षुषस्य चैतन्यस्य गन्धरसादिवत् प्रतिबिम्बतानर्हत्वात्, (५९) प्रतिबिम्बत्वे जीवस्य सादित्वापाताच्च, (६०) सूर्यस्य

प्रतिबिंब यांची अभेदोक्तिहि त्यामुळेंच जमते. (४८) प्रतिबिंब हो बिम्बाहून अत्यन्त भिन्न वस्तु नसून उपाधिस्थत्वविशिष्ट बिंबच म्ह० उपाधीमधील बिम्बच प्रतिबिंब आहे याविषयीं आम्ही पुढें सांगूं.

(४९) प्रतिवादी— रजतभ्रमस्थलीं कारणीभूत जें शुक्तीचें अज्ञान तें मूलाज्ञानाप्रमाणें शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यगतच धरलें पाहिजे. (५०) तेव्हां 'अहं न जानामि' या अनुभवाशीं विरोध येतो. 'अहं जानामि' या अनुभवामधें ज्ञान ज्ञातृस्थत्वानें म्ह० अहमर्थाच्या ठिकाणीं भासतें. 'अहं इच्छामि' या अनुभवामधें इच्छा ज्ञात्याच्या ठिकाणीं म्ह० अहमर्थाच्या ठिकाणींच भासते. तसें 'अहं न जानामि' या अनुभवामधें अज्ञान ज्ञातृस्थत्वानें भासतें म्ह० अहमर्थाच्या ठिकाणीं भासतें. म्हणून अनुभवविरोध आला. (५१) वादी— विरोध येत नाही. कारण, अज्ञान दोन प्रकारचें आहे. (५२) पैकीं एक अज्ञान शुक्तीनें अवच्छिन्न अशा चैतन्याच्या आश्रयानें राहतें, शुक्तिविषयक अपरोक्ष भ्रमाला उत्पन्न करतें आणि शुक्तिविषयक अपरोक्षप्रमेनें त्याचा नाश होतो. (५३) दुसरें अज्ञान परोक्षभ्रमाला उत्पन्न करतें, शुक्त्यादिविषयक परोक्ष किंवा अपरोक्ष अशा कोणत्याहि प्रमेनें त्याचा नाश होतो आणि ज्या उपाधीमुळें चैतन्याला प्रमातृत्व येतें त्या उपाधीनें अवच्छिन्न अशा चैतन्याच्या आश्रयानें तें राहतें हें पूर्वी सांगितलें आहे. (५४) या दोन अज्ञानांपैकीं प्रमातृत्वाचा प्रयोजक जो उपाधि तदवच्छिन्नचैतन्यगत जें अज्ञान तद्विषयक 'अहं न जानामि' हा अनुभव आहे. (५५) त्यामुळें त्या अज्ञानाला जरी प्रमातृनिष्ठत्व भासलें तरी विरोध नाही. अस्य म्ह० अज्ञानाची प्रमातृनिष्ठत्वविषयता म्ह० प्रमातृनिष्ठत्वावच्छिन्नविषयता, तिचा विरोध नाही. 'अहं न जानामि' हा अनुभव अहमर्थविशेष्यक अज्ञानप्रकारक असा आहे. अज्ञानावर प्रकारताख्य विषयता आहे. आणि ती प्रकारताख्यविषयता प्रमातृनिष्ठत्वावच्छिन्न आहे. म्हणून अज्ञानाला प्रमातृनिष्ठत्वविषयता म्ह० प्रमातृनिष्ठत्वावच्छिन्नप्रकारताख्यविषयता आहे म्हणून अनुभवविरोध नाही. अथवा, अस्य म्ह० अनुभवाची प्रमातृनिष्ठत्वविषयता म्ह० प्रमातृनिष्ठत्वविषयकता (बहुव्रीहि), तिचा विरोध नाही. (५६) प्रमातृगताज्ञानविषयक 'न जानामि' हा अनुभव असल्यामुळेंच विषयगत अज्ञान विद्यमान असतां प्रमात्याच्या ठिकाणच्या अज्ञानाचा नाश झाल्यास 'न जानामि' असा अज्ञानव्यवहार होत नाही.

(५७) प्रतिवादी— तुम्ही म्हणता कीं, उपाधि प्रतिबिंबपक्षपाती असतो म्हणून ब्रह्माला संसारित्वाचा प्रसंग येत नाही. पण या तुमच्या म्हणण्यांत कांही हंशील नाही. कारण, मुळीं जीवब्रह्मांमधें बिम्बप्रतिबिम्बभावच संभवत नाही. पक्षपाताचा प्रश्न बिंबप्रतिबिंबभाव असल्यावर येणार ! (५८) म्हणजे असें कीं— चैतन्य चाक्षुष म्ह० चक्षुर्जन्यज्ञानाचा विषय नाही. चैतन्य डोळ्याला दिसत नाही. म्हणून प्रतिबिंबता येण्याला तें पात्र नाही. जें चाक्षुष नसतें तें प्रतिबिंबताई नसतें, जसा गंध, जसा रस. (५९) आतां घटकाभर अचाक्षुषाचेंहि प्रतिबिंब मानलें तर चैतन्यप्रतिबिंबभूत जीवाला मुखप्रतिबिंबाप्रमाणें सादित्व मानावें लागेल. आणि मग 'षडस्माकमनादयः' याच्याशीं विरोध येईल. (६०) सूर्याचें प्रतिबिंब नदीच्या पाण्यामधें पडतें. कारण, सरिज्जल सूर्यसमान-

सरिज्जल इव मरीचिकाजलेष्वप्रतिफलनेन (६१) चिदसमानसत्ताकस्याज्ञानस्य चितं प्रत्युपाधित्वा-योगात्, (६२) अस्वच्छस्याज्ञानस्य प्रतिबिम्बतोपाधित्वायोगाच्च, (६३) अविद्यायाश्चिन्मात्राभि-मुख्यासंभवाच्च, (६४) अज्ञानस्याऽऽकाशाद्यात्मना परिणामे प्रतिबिम्बापायापाताच्च- (६५) इति चेत्, न । 'रूपवत एव प्रतिबिम्बः' इत्यस्या व्याप्तेः रूपादौ व्यभिचारात् यथा भङ्गः, (६६) एवमाकाशादौ व्यभिचारात् 'चाक्षुषस्यैव प्रतिबिम्बः' इत्यस्या अपि व्याप्तेर्भङ्गः । (६७) वस्तुतस्तु-श्रुतिबलाच्चितः प्रतिम्बिम्बे सिद्धे तत्रैव व्यभिचारान्नेयं व्याप्तिः । (६८) तथा च रसादिव्यावृत्तं फलैकोन्नेयं प्रतिबिम्बप्रयोजकम् । (६९) नापि जीवस्य सादित्वापत्तिः, उपाधिबिम्बसंबन्धा-

---

सत्ताक असतें. पण मरीचिकाजलामध्यें म्ह० मृगजला-मध्यें सूर्याचें प्रतिबिंब पडत नाही. कां ? तर, मृगजळ सूर्याशीं समानसत्ताक नसतें. (६१) अज्ञान हें चैतन्याशीं समानसत्ताक नाही. म्हणून मृगजळ जसा सूर्याला उपाधि होऊं शकत नाही तसें अज्ञानहि चैतान्याला उपाधि होणें युक्त नाही. 'उपाध्युपधेययोः समानसत्ता-कत्वम्' असा नियम. (६२) अस्वच्छ म्ह० गुळगुळीत तुळतुळीत नसलेला पदार्थ प्रतिबिंबतेचा उपाधि म्ह० प्रतिबिम्बोद्ग्राही उपाधि होत नसतो. अज्ञानहि अस्वच्छ आहे. म्हणून त्याला प्रतिबिंबत्वोपाधित्व अयुक्त आहे. (६३) अभिमुख म्ह० समोरच्या पदार्था-मधेंच प्रतिबिंब पडत असतें. अविद्या तर शुद्धचैतन्याला अभिमुख असते हें संभवत नाही. मग अविद्येमध्यें चैत-न्याचें प्रतिबिंब कसें पडणार ? (६४) अचाक्षुष चैत-न्याचें असमानसत्ताक आणि अस्वच्छ असलेल्या अज्ञाना-मध्यें प्रतिबिंब पडतें असें क्षणभर धरलें तरी त्या प्रति-बिंबयुक्त अज्ञानाचा आकाश, वायु, काल, दिशा इत्यादिकांच्या रूपानें जेव्हां परिणाम होईल त्यावेळीं अज्ञानामधील त्या प्रतिबिंबाचा अपाय व्हायला पाहिजे. एवंच जीवाला जसें सादित्व प्रसक्त होतें तसें सान्तत्वहि प्रसक्त होतें. तात्पर्य, 'उपाधि प्रतिबिंबपक्षपाती असतो म्हणून ब्रह्माला संसारित्व प्रसक्त होत नाही' हें तुमचें विधान उपपन्न नाही. उलट अज्ञानाश्रयत्वामुळें ब्रह्माला संसारित्वाची आपत्ति येईल. ती येऊं नये म्हणून अह-मर्थच अज्ञानाश्रय मानणें योग्य.

(६५) वादी — बिंबप्रतिबिंबभाव संभवत नाही म्हणून 'उपाधीच्या प्रतिबिंबपक्षपातित्वामुळें ब्रह्माला संसारित्व प्रसक्त होत नाही' हें आमचें विधान अनु-पपन्न आहे असें नव्हे. बिंबप्रतिबिंबभावाभावाचे साधक म्हणून तुम्हीं सहा दोष दिलेत. तरी एक दोष कमी पडला. "जें रूपवत् असतें त्याचेंच प्रतिबिंब पडतें, नीरूपाचें पडत नाही. म्हणून 'रूपवत एव प्रतिबिंबः' या नियमाशीं विरोध" असा सातवा दोषहि तुम्ही देऊं शकाल. पण आतां या सातव्या दोषापासून सर्वांची परीक्षा करावयाची. 'रूपवत एव प्रतिबिंबः' असा जो नियम म्ह० 'यत् प्रतिबिंबितं भवति तत् रूपवत्' अशी जी व्याप्ति तिचा स्फटिकाशीं संलग्न अशा जपा-कुसुमाच्या म्ह० तांबड्या जास्वंदीच्या फुलाच्या लोहि-तत्व म्ह० लालपणा या रूपावर व्यभिचार येतो म्हणून 'यत् प्रतिबिंबवत् तत् रूपवत्' या व्याप्तीचा जसा भंग होतो, (६६) तसा 'चाक्षुषस्य एव प्रतिबिम्बः' या नियमाचा म्ह० 'यत् प्रतिबिम्बवत् तत् चाक्षुषम्' या व्याप्तीचाहि जलामध्यें प्रतिबिम्बित झालेल्या आका-शावर व्यभिचार येत असल्यानें भंग होतो. (६७) वास्तविक 'रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव' 'जीवेशौ आभासेन करोति' इत्यादि श्रुतींवरून चैतन्याचें प्रतिबिम्ब सिद्ध आहे. म्हणून त्याच्यावरच 'रूपवत एव प्रतिबिम्बः' आणि 'चाक्षुषस्यैव प्रतिबिम्बः' या दोन्ही व्याप्तींचा व्यभिचार येतो म्हणून त्या व्याप्तीच नव्हेत. (६८) तथाच प्रतिबिंबाचें प्रयोजक रूपवत्त्व, चाक्षुषत्व यांच्याहून निराळें असेंच कांहीतरी धरलें पाहिजे. तें रसगन्धादिव्यावृत्त असावें म्ह० रसादिकावर लागूं होऊं नये. कारण, तें केवळ फळावरून म्ह० प्रतिबिंबांचीं अनेक उदाहरणें पाहून त्यांवरूनच ठरविलें पाहिजे. (६९) जीवाला प्रतिबिंबरूपता मानली तर सादित्व येईल हें प्रतिवादीचें म्हणणें योग्य नाही. कारण, सादित्व प्रसक्त होत नाही. उपाधि अविद्या, बिंब ब्रह्म आणि त्यांचा आध्यासिक संबंध हे अनादि असल्यानें

नादित्वेनानादित्वोपपत्तेः । (७०) विस्तरस्तु सिद्धान्तबिन्दौ । (७१) यत्तूक्तम् – मरीचिकाजले सूर्यप्रतिबिम्बादर्शनात् बिम्बसमानसत्ताकत्वं प्रतितिबिम्बोद्ग्राहित्वे प्रयोजकमिति, (७२) तन्न, अध्यस्तस्य स्फटिकलौहित्यस्य दर्पणे प्रतिबिम्बदर्शनात् । (७३) तस्मान्मरीचिकाजलव्यावृत्तं स्वच्छत्वं फलैकोन्नेयमननुगतमेव प्रतिबिम्बोद्ग्राहित्वे प्रयोजकम् , तच्च प्रकृतेऽप्यस्ति । (७४) अत एव-अज्ञानस्यास्वच्छत्वान्न प्रतिबिम्बोपाधित्वम्– इति निरस्तम् । (७५) यच्चोक्तम्– चिन्मात्राभिमुख्या-भावादिति, तत्किं सर्वात्मना चिदाभिमुख्याभावाद्वा, आभिमुख्यमात्राभावाद्वा ? (७६) नाऽऽद्यः, चैतन्यवद्विभुत्वपक्षे सर्वात्मनाऽपि संभवात् । (७७) न्यूनपरिमाणत्वेऽपि न दोषः, न्यूनपरिमाणस्यापि अधिकपरिमाणाकाशादिप्रतिबिम्बोद्ग्राहित्वदर्शनात् । (७८) न द्वितीयः, चैतन्यस्य सर्वतोऽपि प्रसृतत्वेन व्यवधानाभावेन च आभिमुख्यस्य सद्भावात् । (७९) न चाऽऽकाशाद्यात्मना परिणामे प्रतिबिम्बापायापत्तिः, (८०) प्रतिबिम्बप्रयोजकरूपाविरोधिपरिणामस्य प्रतिबिम्बाविरोधित्वेन

प्रतिबिंबात्मक जीवाचें अनादित्व उपपन्न होतें. (७०) या विषयाचा विस्तार सिद्धान्तबिन्दूमधें केला आहे तो पहावा. (७१) प्रतिवादीनें पूर्वी सांगितलें कीं, 'मरीचिकाजलामधें म्ह० मृगजळामधें सूर्याचें प्रतिबिंब पडलेलें दिसत नाही म्हणून उपाधीच्या प्रतिबिंबोद्ग्राहित्वाचें म्ह० प्रतिबिंब घेण्याचें प्रयोजक बिंबसमानसत्ताकत्व धरावें'. (७२) पण तें ठीक नाही. कारण, स्फटिकाचें लौहित्य म्ह० तांबडेपणा आरशामधें प्रतिबिम्बित झालेला दिसतो. स्फटिकाचें लौहित्य अध्यस्त असतेंच. तें व्यावहारिक दर्पणाशीं समानसत्ताक नसतें. म्हणून उपाधीचें बिंबसमान-सत्ताकत्व हें प्रतिबिंबोद्ग्राहित्वाचें प्रयोजक नव्हे. (७३) म्हणून प्रतिबिंबग्राहित्वाचें प्रयोजक केवळ फळावरून ठरवावयास हवें. अर्थात् तें अनुगत नसणारच म्ह० तें सर्व उदाहारणांना सारखें लागू पडणार नाही. तें प्रयोजक मरीचिकाजलापासून व्यावृत्त असेंच धरावें लागेल. असें तें प्रयोजक म्हणजे स्वच्छत्व होय. आणि तें प्रकृतस्थलीं म्ह० सत्त्वप्रधान माया किंवा अन्तःकरण या जीवोपाधीला ठीक लागू पडतें. (७४) स्वच्छत्व म्ह० प्रतिबिम्बग्रहणयोग्यता हेंच प्रतिबिंब-ग्राहित्वाचें प्रयोजक असल्यामुळें 'अज्ञान अस्वच्छ असतें म्हणून त्याला प्रतिबिम्बोपाधित्व म्ह० प्रतिबिम्बग्राहित्व जमत नाही' या शंकेचा निरास होतो. कारण, अज्ञाना-लाहि प्रतिबिम्बग्रहणयोग्यतारूप स्वच्छत्व श्रुत्यादि-सिद्ध आहे. (७५) प्रतिवादीनें पूर्वी असें म्हटलें कीं– 'अविद्येला चिन्मात्राचें अभिमुखत्व नाही म्हणून प्रतिबिंब होणार नाही'. त्यावर आम्ही असें विचारतों कीं– अविद्येला चिदभिमुखत्व सर्वात्मना नाही ? कीं सर्वात्मना किंवा किंचिदात्मना असें कसलेंच आभि-मुख्य नाही ? म्ह० सर्वात्मना आभिमुख्य पाहिजे ? किंवा कसें तरी आभिमुख्य असलें म्हणजे झालें ? (७६) सर्वात्मना अभिमुखत्व पाहिजे तें नाही असा पहिला पक्ष अयुक्त आहे. कारण, 'चैतन्याप्रमाणें अविद्याहि विभु आहे' असा पक्ष धरल्यास अविद्येला सर्वात्मना चैतन्याभिमुखत्व संभवतेंच. (७७) आतां जर अविद्येला चैतन्याहून न्यूनपरिमाणत्व धरावयाचें असेल (दशांशतो न्यूना) तरीदेखील दोष नाहीच. कारण, जलादिपदार्थ आकाशापेक्षां कितीतरी न्यून-परिमाणाचा असतो, तरी अतिशय अधिकपरिमाणाच्या आकाशाचें प्रतिबिंब तो घेतो असें दृष्ट आहे. (७८) अविद्येला चैतन्याभिमुख्य मुळींच नाही हा दुसरा पक्ष धरावयाचा असेल तर तो अगदींच अयुक्त आहे. कारण, चैतन्य सर्व ठिकाणींच पसरून राहिलेलें आहे म्ह० तें सर्वत्रच व्यापून आहे, आणि त्याच्या आणि अविद्येच्या मधें कोणत्याहि पदार्थाचें व्यवधान नाही. अर्थात् अविद्येचें चैतन्याला आभिमुख्य आहेच. (७९) प्रतिवादीचें म्हणणें– अविद्येचा आकाशादि-रूपानें परिणाम झाल्यावर जीवरूप प्रतिबिंबाचा अपाय म्ह० नाश होण्याचा प्रसंग येईल. (८०) परंतु तें म्हणणेंहि योग्य नाही. सगळेच परिणाम कांही प्रतिबिंब-विरोधी नसतात. तेव्हां जो अविद्येचा परिणाम स्वच्छत्व या प्रतिबिंबाच्या प्रयोजक स्वरूपाशीं विरोधी नसेल तो परिणाम प्रतिबिंबाशीं विरोधी नसणारच. अर्थात् तसल्या अविद्यापरिणामामधेंहि प्रतिबिंब असणारच.

प्रतिबिम्बानपायात् । (८१) न च- मुखप्रतिमुखानुगतमुखत्वातिरिक्तमुखमात्ररूपव्यक्त्यन्तरस्येव (८२) जीवब्रह्मानुगतचित्त्वातिरिक्तचिन्मात्ररूपस्याज्ञानाश्रयत्वयोग्यव्यक्त्यन्तरस्याभावान्मुखमात्र-संबन्ध्यादर्शवच्चिन्मात्रसंबन्ध्यज्ञानमिति कथमिति- वाच्यम्, (८३) अपरामृष्टभेदस्य मुखादे-र्मात्रार्थत्वेनानुगतधर्म्यतिरेकसंभवात् । (८४) ननु- 'उपाधिः प्रतिबिम्बपक्षपाती' इति सामान्य-व्याप्तेः 'अज्ञानं स्वाश्रय एव भ्रान्त्यादिहेतुः' इति विशेषव्याप्त्या बाधः- (८५) इति चेत्, न, विशेषव्याप्तिग्राहकसहचारदर्शनस्य विवादविषयातिरिक्तेऽसंभवेन विशेषव्याप्त्यसंभवात् । (८६) न च बन्धस्य चिन्मात्राश्रितमोक्षसामानाधिकरण्यानुपपत्तिः, अवच्छेद्यांशमादाय सामानाधि-

---

तेथें प्रतिबिंबाचा अपाय होणार नाही. एवंच जीवाचा नाशहि प्रसक्त होत नाही. (८१) प्रतिवादी -- मुख आणि प्रतिमुख म्ह० बिंबमुख आणि प्रतिबिंबमुख या दोहोंमधेंहि मुखत्व हें अनुगत आहे. पण त्याच्याहून निराळी बिंब नव्हे, प्रतिबिंब नव्हे, परंतु बिंबप्रति-बिंबांमधें अनुगत असलेली अशी एक केवलमुखरूप व्यक्ति असते. तशी (८२) जीव आणि ब्रह्म म्ह० बिंबचैतन्य आणि प्रतिबिंबचैतन्य यांच्यामधें अनुगत जें चैतन्यत्व त्याहून निराळी, त्या दोहोंमधें अनुगत असलेली आणि अज्ञानाचा आश्रय असण्याला योग्य असलेली अशी एक केवलचैतन्यरूप व्यक्ति नाही. त्यामुळें जसें 'केवलमुखाशीं ज्याचा संबंध आहे असा आरसा असतो' असें म्हणतां येतें तसें 'केवलचैतन्याशीं संबंध असलेलें अज्ञान आहे' असें कसें म्हणतां येईल? तसें म्हणतां येत नाही. (८३) वादी-- 'अनुगत मुख-त्वातिरिक्त मुखमात्ररूप व्यक्ति' या वाक्यांतील मात्रशब्दाचा अर्थ अपरामृष्टभेद मुख असाच असला पाहिजे. परामृष्टः भेदः यस्य सः परामृष्टभेदः परामृष्ट-भेदभिन्नः अपरामृष्टभेदः, प्रतिबिंबत्वविशिष्टमुखाहून ज्याच्या भेदाचा परामर्श म्ह० ज्ञान झालेलें आहे असें बिंबत्वोपहित मुख असतें. त्याच्याहून भिन्न असें केवलमुख हा 'मुखमात्र' या शब्दाचा अर्थ असला पाहिजे. कारण, उपहितापेक्षां केवल म्ह० अनुप-हित भिन्न असतें आणि तें उपहितांमधें अनुगत असतें. तसेंच बिंबप्रतिबिंबरूप उपहितचैतन्यापेक्षां केवलचैतन्य भिन्न आहे आणि तें उपहितांमधें अनुगतहि आहे. तें चैतन्यमात्र या शब्दाचा अर्थ आहे. म्हणून चैतन्यमात्र-संबंधि अज्ञान असें म्हणतां येतें.

(८४) प्रतिवादी-- 'जो उपाधि असतो तो प्रतिबिंबपक्षपाती असतो' अशी तुमची सामान्यव्याप्ति आहे. आणि 'अज्ञान हें स्वाश्रयाच्या ठिकाणींच उत्पन्न होणाऱ्या म्ह० स्वाश्रयालाच होणाऱ्या भ्रान्तीचें किंवा संशयाचें कारण असतें' अशी विशेषव्याप्ति आहे. ही विशेषव्याप्ति वरील सामान्यव्याप्तीशीं विरुद्ध आहे. विशेषव्याप्तीवरून उपाधि बिंबपक्षपाती ठरतो. या विशेषव्याप्तीनें वरील सामान्यव्याप्तीचा बाध होतो. म्हणून तुमची सामान्यव्याप्ति बाधित झाली. (८५) वादी-- ही तुमची विशेषव्याप्ति मुळीं संभवतच नाही. दोन पदार्थांच्या सहचारदर्शनानें म्ह० सामानाधिकर-ण्याच्या ज्ञानानें व्याप्तीचें ग्रहण म्ह० ज्ञान होत असतें. पण तें सहचारदर्शन ज्याविषयीं तुमचा आमचा विवाद आहे त्या उदाहरणाबाहेर मुळींच संभवत नाही. म्हणून विशेषव्याप्तिच संभवत नाही. 'वह्निमान्, धूमात्' या उदाहरणामधें वह्निमत्पर्वत विवादविषय आहे. त्याहून भिन्न अशा महानसावर सहचारदर्शन झालें तर व्याप्तिग्रह होतो. प्रकृत उदाहरणामधें अज्ञाश्रयचैतन्यातिरिक्तस्थळीं सहचारदर्शन नसल्यानें 'अज्ञानं स्वाश्रये एव भ्रान्त्यादिहेतुः' ही विशेषव्याप्ति सिद्ध होत नाही. म्हणून 'उपाधिः प्रतिबिंबपक्षपाती' या सामान्यव्याप्तीचा बाध होत नाही. (८६) प्रतिवादी-- ज्याला बंध त्यालाच मोक्ष असला पाहिजे म्ह० बंधाला मोक्षाशीं सामानाधिकरण्य असलें पाहिजे. मोक्ष तर चिन्मात्राश्रित असणार हें उघडच आहे. परंतु बंधाश्रय तर चिन्मात्र म्ह० शुद्धचैतन्य नाही. म्हणून बंधाला मोक्षसामानाधिकरण्य तुमच्या मतें जमत नाही. वादी-- ज्ञातृत्वादिबंध आणि अज्ञान यांचें सामानाधि-करण्य अवच्छेद्य अंश धरून जमतें असें पूर्वी सांगित-लेंच आहे. त्यामुळें तो अंश घेऊन बंध आणि मोक्ष यांचेंहि सामानाधिकरण्य जमतें हें सांगितल्यासारखेंच आहे. एवंच बंधमोक्षांचें सामानाधिकरण्य जमतें.

करणयस्योक्तत्वात् । (८७) ननु- उपाधेः प्रतिबिम्बपक्षपातित्वं तत्र स्वधर्मप्रतिभासकत्वं वा, स्वकार्यप्रतिभासकत्वं वा, स्वकार्यनिष्ठधर्मप्रतिभासकत्वं वा, प्रतिबिम्बं प्रति स्वविषयाच्छादकत्वं वा ? (८८) नाऽऽद्यः, सुषुप्त्याद्यनुवृत्तस्याविद्यारूपस्याविद्यावच्छिन्नत्वरूपस्य वा तत्प्रतिम्बितत्वस्य वा, (८९) सुषुप्तादावननुवृत्तस्य कर्तृत्वप्रमातृत्वादिरूपस्य वा संसारस्याज्ञाननिष्ठत्वाभावात्, (९०) ज्ञानक्रियासंस्कारादीनां त्वन्मते अज्ञाननिष्ठत्वेऽपि नित्यातीन्द्रियाणां तेषामात्मनि कदाऽप्यप्रतीतेः । (९१) 'अविद्यास्तमयो मोक्षः सा च बन्ध उदाहृतः' इति त्वन्मतेऽपि अविद्या बन्धिका बन्धो वा, न तु बद्धा, येन स्वनिष्ठबन्धरूपधर्मसंक्रामकत्वं स्यात् । (९२) न द्वितीयः, विच्छेदादेरुपाधिकार्यस्य बिम्बे महाकाशे च दर्शनात्, (९३) मुखस्थबिम्बत्वादेर्ब्रह्मस्थसार्वज्ञ्यादेश्चानौपाधिकत्वापाताच्च । (९४) नापि तृतीयचतुर्थौ, दर्पणघटादावदृष्टेः । एवं बुद्धिरूपोपाधिरपि

---

(८७) प्रतिवादी-- उपाधि प्रतिबिंबपक्षपाती असतो म्हणजे काय ? प्रतिबिंबाच्या ठिकाणीं उपाधि स्वतःचे धर्म भासवितो ? कीं प्रतिबिंबाच्या ठिकाणीं उपाधि स्वतःचें कार्य भासवितो ? किंवा प्रतिबिंबाच्या ठिकाणीं उपाधि स्वकार्यावरील धर्म भासवितो ? अथवा स्वविषयाचें आच्छादन प्रतिबिंबाच्या रोखानें करतो ? (८८) पैकीं 'प्रतिबिम्बे स्वधर्मप्रतिभासकत्वम्' हा पहिला पक्ष जमत नाही. सुषुप्तीमध्यें किंवा समाधीमध्यें अनुवृत्त असणारा जो अविद्यारूप संसार, किंवा अविद्यावच्छिन्नत्वरूपसंसार, किंवा अविद्याप्रतिबिंबितत्वरूप संसार तो अविद्येवर नसतो म्ह० तो अविद्येचा धर्म नव्हे. (८९) आतां सुषुप्तीमध्यें किंवा समाधीमध्यें अनुवृत्त नसणारा जो कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रमातृत्वरूप संसार तो देखील अज्ञाननिष्ठ नसतो म्ह० तोहि अविद्येचा धर्म नव्हे. म्हणून संसाररूप स्वधर्माचें प्रतिभासकत्व अविद्येला आहे असें म्हणतां येत नाही. म्हणून पहिला पक्ष जमत नाही. (९०) आतां ज्ञानजन्यसंस्कार किंवा क्रियाजन्यसंस्कार हे तुमच्या (वादीच्या) मतानें अज्ञाननिष्ठ असतात म्हणून त्यांना स्वधर्म असें म्हणतां येईल. पण संस्कार तर नित्य अतींद्रिय म्ह० इन्द्रियांना किंवा मनाला प्रत्यक्ष कळत नाहीत. म्हणून ते आत्म्याच्या ठिकाणीं म्ह० प्रतिबिंबाच्या ठिकाणीं केव्हांहि भासणें शक्य नाही. म्हणून स्वधर्मप्रतिभासकत्व अविद्येला जमत नाही. (९१) अविद्येचा अस्तमय म्ह० नाश हाच मोक्ष होय आणि अविद्या हा स्वतः बन्ध होय असें तुमच्या पक्षाचें मत ब्रह्मसिद्धीमध्यें (३।१०६) सांगितलें आहे. त्याप्रमाणें पाहिलें तर अविद्या बन्ध करणारी आहे किंवा स्वतः बन्धरूपच आहे असें म्हणतां येईल. परंतु ती अविद्या बद्ध म्ह० बंधविशिष्ट आहे असें म्हणतां येत नाही. तसें असतें तर मात्र स्वनिष्ठबंधरूप जो धर्म त्याचें प्रतिबिंबावर संक्रामकत्व म्ह० प्रतिबिंबनिष्ठत्वानें प्रतिभासकत्व धरतां आलें असतें. पण तुमच्या मतीं बंध हा अविद्येचा धर्म नाही. एवंच 'प्रतिबिम्बे स्वधर्मप्रतिभासकत्वम्' हा पहिला पक्ष नष्ट झाला. (९२) 'प्रतिबिम्बे स्वकार्यप्रतिभासकत्वम्' म्ह० उपाधि स्वकार्य प्रतिबिंबावर भासवितो अर्थात् बिंबावर भासवीत नाही असा दुसरा कल्प. तोहि जमत नाही. कारण, विच्छेद म्ह० भेद हें उपाधीचें कार्य असून तें बिंबावर किंवा घटाकाशभिन्न महाकाशावर भासतें. येथें बिंब-प्रतिबिंबशब्द अनुक्रमें उपाध्यनवच्छिन्न आणि उपाध्यवच्छिन्न यांचेहि उपलक्षक आहेत असें समजावें. (९३) आणि उपाधीचें कार्य प्रतिबिंबावरच भासावयाचें, बिंबावर नव्हे असें मानल्यास मुखादिकाला जें बिंबत्व येतें किंवा ब्रह्माच्या ठिकाणीं जें सर्वज्ञत्व सर्वकर्तृत्वादिक आहे तें औपाधिक म्ह० उपाधिकृत नाही तर तात्त्विकच आहे असें मानण्याचा प्रसंग येईल. म्हणून स्वकार्यप्रतिभासकत्व हा दुसरा पक्षहि निरस्त झाला. (९४) 'स्वकार्यनिष्ठधर्मप्रतिभासकत्वम्' हा तिसरा पक्ष आणि 'प्रतिबिम्बं प्रति स्वविषयाच्छादकत्वम्' हा चौथा पक्ष हेहि जमत नाहीत. कारण, दर्पण, घट इत्यादि उदाहरणांमध्यें हें दोन्ही प्रकारचें प्रतिबिंबपक्षपातित्व दिसत नाही. म्हणून ते पक्षहि निरस्त झाले. याप्रमाणें अविद्यारूप उपाधीला प्रतिबिंबपक्षपातित्व जमत नाही हें स्पष्ट आहे.

न प्रतिबिम्बपक्षपाती- (९५) इति चेत्, न। अतिशयेन कार्यकरत्वमेव तत्पक्षपातित्वम्। (९६) तथा च विच्छेदादिरूपकार्यकरत्वसाम्येऽपि स्थौल्याद्यवभासरूपकार्यकरत्वेन दर्पणादेः प्रतिबिम्बपक्षपातित्ववत् (९७) कर्तृत्वभोक्तृत्वादिसंसाररूपकार्यकरत्वेनाविद्यायामपि प्रतिबिम्बपक्षपातित्वोपपत्तेः। (९८) यत्तूक्तम्- मुखादिगतं बिम्बत्वं ब्रह्मगतं सार्वज्ञ्यादिकं चानौपाधिकं स्यादिति, (९९) तन्न। उपाधौ बिम्बकार्यकरत्वमेव नेतीति न ब्रूमः, किंतु प्रतिबिम्बे अतिशयेनेति। (१००) यदपि- बुद्धिरूपोपाधेरपि न प्रतिबिम्बपक्षपातित्वम्, तस्य प्रतिबिम्बापक्षपातिजपाकुसुमस्थानीयत्वेन तत्पक्षपात्यादर्शस्थानीयत्वाभावादिति, (१०१) तन्न, स्वनिष्ठस्थौल्यावभासकत्वेनाऽऽदर्शस्येवास्यापि स्वनिष्ठधर्मावभासकत्वेन तद्वत् पक्षपातित्वसंभवात्। (१०२) तस्मादविद्याकृतविच्छेदेन ब्रह्मण्येव नित्यमुक्तत्वसंसारित्वसर्वज्ञत्वकिञ्चिज्ज्ञत्वादिव्यवस्थोपपत्तिः। (१०३) एतेन- असर्वज्ञत्वा-

---

याचप्रमाणें बुद्धिरूप उपाधि देखील प्रतिबिम्बपक्षपाती नाही हें लक्षांत येईलच. (९५) वादी— तुमचे चारी पक्ष आम्हांला मान्य नाहीत. अर्थात् त्यांवरील दोषहि आमच्यावर येत नाहीत. उपाधीचें प्रतिबिंबपक्षपातित्व म्हणजे उपाधीनें विशेषेंकरून प्रतिबिंबावर कार्य घडवून आणणें. 'प्रतिबिम्बे अतिशयेन कार्यकरत्वं प्रतिबिम्बपक्षपातित्वम्'. उपाधि बिंबावरहि कार्य घडवून आणतोच, पण प्रतिबिंबावर विशेषेंकरून कार्य घडवून आणतो. (९६) तथाच जसें दर्पणादिकाला बिंबाच्या ठिकाणीं विच्छेदादिकार्यकरत्व असल्यामुळें बिंब आणि प्रतिबिंब या दोहोंच्या बाबतींत सामान्यतः कार्यकरत्वरूपानें साम्य असलें तरी स्थौल्य, मलिनत्व इत्यादिविशेषकार्यकरत्वामुळें प्रतिबिंबपक्षपातित्व असतें; (९७) तसें अविद्येलाहि कर्तृत्वभोक्तृत्वप्रमातृत्व असें जें संसाररूप विशेष कार्य तत्करत्व आहे म्ह० अविद्या प्रतिबिम्बरूप जीवाच्या ठिकाणीं कर्तृत्वादिरूप संसार भासविते म्हणून तिलाहि प्रतिबिम्बपक्षपातित्व उपपन्न होतें. (९८) प्रतिबिम्बपक्षपातित्वाचा अर्थ 'प्रतिबिम्बे स्वकार्यप्रतिभासकत्वम्' अर्थात् 'बिम्बे स्वकार्याप्रतिभासकत्वम्' असा धरल्यास 'मुखादिकाच्या ठिकाणचें बिम्बत्व आणि ब्रह्माच्या ठिकाणचें सर्वज्ञत्व हीं औपाधिक नाहीत असें म्हणावें लागेल' असा प्रतिवादीनें जो दोष दिला (९९) तोहि येत नाही. कारण, उपाधि बिम्बावर कांहीच कार्य करीत नाही असें आम्ही म्हणतच नाही. तो बिंबावरहि कार्य करतोच, पण प्रतिबिम्बावर अतिशयानें करतो. बिम्बापेक्षां प्रतिबिंबावर उपाधीचा जास्त भर असतो असें आमचें म्हणणें आहे. (१००) प्रतिवादीचें आणखी एक विधान असें आहे कीं— 'बुद्धिरूप उपाधि देखील प्रतिबिम्बपक्षपाती नाही. कारण, बुद्धि जास्वंदीच्या फुलाच्या स्थानीं आहे म्ह० त्याच्या सारखी आहे. जपाकुसुम प्रतिबिम्बपक्षपाति नसतें. तें कोणत्याच पक्षांत पडत नाही. बुद्धिहि तशीच आहे. आदर्श मात्र प्रतिबिम्बपक्षपाती आहे. कारण, तो प्रतिबिंबाला आपल्यासारखें रूपानें आणि आकारानें बनवितो. पण बुद्धि आदर्शाच्या स्थानीं नाही म्ह० त्याच्या सारखी नाही'. (१०१) पण तें विधान चुकीचें आहे. आदर्श जसा स्वतःच्या ठिकाणचें स्थूलत्व प्रतिबिंबावर भासवितो म्हणून त्याला जसें प्रतिबिंबपक्षपातित्व तुम्ही मानता तशी ही बुद्धि देखील स्वनिष्ठकर्तृत्वादिधर्मांना प्रतिबिम्बावर भासविते. म्हणून तिलाहि आदर्शाप्रमाणें प्रतिबिम्बपक्षपातित्व संभवतें. (१०२) तस्मात् अविद्येमुळें एका ब्रह्माच्याच ठिकाणीं जीव, ब्रह्म असा विच्छेद म्ह० भेद झालेला असल्यामुळें नित्यमुक्तत्व म्ह० मुळांतच बन्धशून्यत्व आणि संसारित्व म्ह० बद्धत्व, सर्वज्ञत्व आणि किंचिज्ज्ञत्व इत्यादि विरुद्धधर्मांची एकाच ब्रह्माचे ठिकाणीं व्यवस्था लागते.

(१०३) 'एतेन' पासून 'निरस्तम्' या शब्दापर्यंत शंका आहे. प्रतिवादी— असर्वज्ञत्वविशिष्ट जीव अनुभवसिद्ध आहे आणि त्या जीवाहून निराळा चेतन नाहीच. कारण, अविद्योपाधीनें चैतन्याला जीवत्व आल्यानंतर अनुपहित चैतन्य शिल्लकच नाही. त्यामुळें 'यः सर्वज्ञः सर्ववित्' इत्यादि सर्वज्ञत्वादिक सांग-

दिनाऽनुभवसिद्धाज्जीवात् अन्यस्य चेतनस्याभावेन सार्वज्ञ्यादिश्रुतिर्निर्विषया स्यात्; (१०४) एकजीववादे संसार्यसंसारिव्यवस्थाऽयोगात् 'द्वा सुपर्णा' (ऋ. सं. १।१६४।८) 'य आत्मनि तिष्ठन्' (बृ. उ. ३।७।२२) इत्यादिश्रुतिभिः, (१०५) 'अन्यश्च परमो राजन् तथाऽन्यः पञ्चविंशकः' 'तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप' (भ. गी. ४।५) इत्यादिस्मृतिभिः, (१०६) 'शारीरश्चोभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते' (ब्र. सू. १।२।२०) 'भेदव्यपदेशाच्च' (ब्र. सू. १।१।१७) इत्यादिसूत्रैः, (१०७) 'तस्माच्छारीरादन्य एवेश्वरः' 'आत्मानौ तावेतौ चेतनौ' 'एकः कर्ता भोक्ता अन्यस्तद्विपरीतोऽपहतपाप्मत्वादिगुणः' इत्यादिभाष्यैः, (१०८) 'तत्त्वज्ञानसंसरणे चावदातत्वश्यामत्वादिवत् नेतरेतरत्रावतिष्ठेते' इत्यादिविवरणग्रन्थैश्च विरोधः– (१०९) इति निरस्तम्। (११०) ननु– चिन्मात्रस्याज्ञानं स्वाभाविकमौपाधिकं वा? (१११) नाऽद्यः, आत्म-

---

णाऱ्या श्रुतींचा विषयच नाहीसा होणार! (१०४) तसेंच एकजीववाद धरल्यास संसारित्व-असंसारित्वांची व्यवस्था जमत नाही म्हणून श्रुति, स्मृति, सूत्र, भाष्य, विवरणग्रन्थ यांच्याशीं विरोध येतो. 'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया' या श्रुतीमधें जीवशिवांचा भेद सांगितला असून जीव हा संसारी आहे आणि शिव असंसारी आहे असें सांगितलें आहे. तसेंच 'य आत्मनि तिष्ठन् आत्मानमन्तरो यमयति' या श्रुतीमधें संसारी जीवामधें राहून असंसारी परमात्मा जीवाचें नियमन करतो असें सांगितलें आहे. या श्रुतींशीं आणि या सारख्या इतर श्रुतींशीं विरोध येतो. (१०५) 'अन्यश्च परमो राजन् तथाऽन्यः पञ्चविंशकः' ही स्मृति 'राजन्, चोवीस तत्त्वांनीं वेष्टिलेला पंचविसावा जीवात्मा निराळा आणि परमात्मा निराळा आहे' असें सांगते. 'तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप' या गीतास्मृतीमधें 'अर्जुना, माझे आणि तुझे जन्म आजपर्यंत पुष्कळ झाले आहेत. ते सर्व मला कळतात, तुला कळत नाहीत' असें म्हटलें आहे. (१०६) 'शारीरश्चोभयेऽपि हि भेदेनैनमधीयते' हें सूत्र 'शारीर म्ह० जीवात्मा देखील प्रधानाप्रमाणें अन्तर्यामी नव्हे. कारण, काण्व आणि माध्यंदिन दोन्ही ब्राह्मणें हा जीव अन्तर्यामीहून निराळा आहे असें म्हणतात' असें सांगतें. 'भेदव्यपदेशाच्च' हें सूत्र 'आनंदमय परमात्मा आणि आनंदित होणारा जीव यांच्यामधें श्रुतीनें भेद सांगितला आहे' असें सांगतें. (१०७) 'तस्मात् शारीरात् अन्य एवेश्वरः' 'आत्मानौ तौ एतौ चेतनौ' 'एकः कर्ता भोक्ता, अन्यस्तद्विपरीतः अपहतपाप्मत्वादिगुणः' इत्यादि भाष्यवाक्यें जीवेश्वरांचा भेद सांगतात. 'शारीर म्ह० जीव, त्याच्याहून ईश्वर निराळा आहे', 'गुहेमधें प्रविष्ट झालेले ते दोघेहि म्ह० जीवात्मा आणि परमात्मा चेतनच आहेत', 'जीव आणि परमेश्वर यांच्यामधें विशेष आहे. त्यापैकीं एक म्ह० जीव कर्ता भोक्ता आहे आणि दुसरा म्ह० परमेश्वर त्या कर्त्या भोक्त्या जीवाहून विपरीतस्वभावाचा म्ह० पापपुण्यरहित असा आहे' असा त्या भाष्यवाक्यांचा अर्थ आहे. त्यावरून जीवेश्वरांचा भेद सिद्ध होतो. (१०८) 'तत्त्वज्ञान म्ह० तत्त्वाचें अनावरण आणि संसरण म्ह० तत्त्वाचें आवरण हे धर्म शुक्लत्वश्यामत्वांप्रमाणें एकाठिकाणीं राहत नाहीत' इत्यादि विवरणग्रन्थवाक्यें आहेत. या श्रुत्यादिवाक्यांवरून जीवेश्वरांचा भेद सिद्ध होतो. म्हणून एकजीववादपक्षीं या सर्व वचनांशीं विरोध येतो. (१०९) 'एतेन' पासून शंका झाली. वादी— ही शंका पूर्वोक्तपद्धतीनें निरस्त होते. कारण, एकाच अविद्यारूप उपाधीनें बिंब आणि प्रतिबिंब असा भेद केल्यामुळें आणि उपाधि प्रतिबिंबपक्षपाती असल्यामुळें शंकेला अवसर राहत नाही. एवंच औपाधिकभेदानें सर्व व्यवस्था लागते.

(११०) प्रतिवादी— आतां आह्मी असें विचारतों कीं– चिन्मात्राच्या ठिकाणीं अज्ञान आहे असें तुम्ही म्हणता, तर तें अज्ञान म्ह० अज्ञानाश्रयत्व स्वाभाविक आहे कीं उपाधीमुळें आहे? बोला. (१११) स्वाभाविक असेल तर आत्म्याप्रमाणें म्ह० स्वतःप्रमाणें अज्ञानाचीहि निवृत्ति होणार नाही.

वदनिवृत्तिप्रसङ्गात् । (११२) नान्त्यः, स्वस्यैवोपाधित्वे आत्माश्रयात्, (११३) एतदपेक्षान्यापेक्षत्वे अन्योन्याश्रयात्, (११४) तदन्यान्यापेक्षत्वे चानवस्थानात्- (११५) इति चेत्, न, स्वस्यैवाऽऽश्रयत्वोपाधित्वात् । (११६) न चाऽऽत्माश्रयः, भेदस्य स्वभेदकत्ववदुपपत्तेः, (११७) स्वाभाविकस्यापि घटरूपस्य तत्प्रागभावस्य च निवृत्तिदर्शनात् ।

इति अविद्यावादे अविद्यायाश्चिन्मात्राश्रितत्वोपपत्तिः ।

प्र. ५१ अविद्यावादे सर्वज्ञस्याविद्याश्रयत्वोपपत्तिः

(१) ननु- शुद्धब्रह्मणः चिन्मात्रस्याज्ञानाश्रयत्वे सार्वज्ञ्यविरोधः । (२) न च विशिष्ट एव सार्वज्ञ्यम्, (३) 'तुरीयं सर्वदृक्सदा' (गौ. का. १।१२) इति शुद्धस्यैव सर्वज्ञत्वोक्तेः- (४) इति चेत्, न । सर्वदृक्पदेन सर्वेषां दृग्भूतं चैतन्यमित्युच्यते, न तु सर्वज्ञं तुरीयम् । तस्माद्विशिष्ट

स्वाभाविकाची निवृत्ति होत नसते. (११२) औपाधिकत्वपक्षहि धरतां येत नाही. अज्ञानाश्रयत्वाचा उपाधि स्वतः तेंच अज्ञान असें धरलें तर स्वस्कन्धारोहणाप्रमाणें आत्माश्रय येतो. (११३) स्वोपाधिभूत अज्ञान स्वहून निराळें धरलें तर पहिल्या अज्ञानाचा उपाधि दुसरें अज्ञान आणि दुसऱ्या अज्ञानाचा उपाधि पहिलें अज्ञान, एकाला दुसऱ्याची अपेक्षा आणि दुसऱ्याला पहिल्याची अपेक्षा असें झाल्यानें अन्योन्याश्रयदोष येईल. एतत् अपेक्षते इति एतदपेक्षम् . तच्च तत् अन्यच्च एतदपेक्षान्यत् . तत् अपेक्षते इति एतदपेक्षान्यापेक्षम् . तस्य भावः तत्त्वम्. यांतच चक्रकाचाहि अन्तर्भाव होतो. (११४) दुसऱ्या अज्ञानाला पहिल्या अज्ञानाची अपेक्षा नसून तिसऱ्या अज्ञानाची अपेक्षा असेल तर तिसऱ्याला चौथ्याची आणि चोथ्याला पांचव्याची अशा रितीनें अन्य-अन्याची अपेक्षा धरल्यास अनवस्था येते. तस्मात् =एतदपेक्षात् अन्यत् तदन्यत्=एतदनपेक्षम् . तस्मात् अन्यत् तदन्यान्यत् . तत् अपेक्षते इति तदन्यान्यापेक्षम् . तस्य भावः तत्त्वम् . (११५) वादी--- अन्योन्याश्रय, चक्रक, अनवस्था हे दोष येत नाहीत. कारण, चैतन्याला अज्ञानाश्रयत्व येण्याला तें अज्ञान स्वतःच उपाधित्वानें उपयोगी पडतें. (११६) प्रतिवादी--- तर मग आत्माश्रय येईल. वादी--- आत्माश्रयहि येत नाही. भेद जसा इतरांचा भेदक म्ह० तादात्म्याभावबोधक असून स्वभेदकहि असतो म्ह० स्वतादात्म्याभावबोधकहि असतो तसें अज्ञान इतरसांसारिकधर्माश्रयत्व येण्याला जसें उपाधित्वानें उपयोगी पडतें, तसें स्वाश्रयत्व येण्यालाहि उपयोगी पडतें असें म्हणणें उपपन्न आहे. 'घटः पटतादात्म्याभाववान्, पटभेदात्' असें भेदाला इतरभेदकत्व, आणि 'भेदः घटादितादात्म्याभाववान्, भेदत्वात्' असें स्वभेदकत्व. (११७) आतां अज्ञान औपाधिक न धरतां स्वाभाविक मानलें तरी अडचण नाही. स्वाभाविकपदार्थाची देखील निवृत्ति होते. घटाचें रूप किंवा घटाचा प्रागभाव स्वाभाविकच असतो, पण त्यांची निवृत्ति झालेली दिसते.

प्र. ५१

(१) प्रतिवादी--- शुद्ध ब्रह्म चैतन्यमात्र असतें आणि तें सर्वज्ञ असतें. पण जर त्याला अज्ञानाश्रयत्व मानलें तर त्याच्या सर्वज्ञत्वाशीं विरोध येईल. अज्ञानाश्रयाला सर्वज्ञत्व कसें मानतां येईल ? (२) शंका--- सर्वज्ञता विशिष्टालाच म्ह० अज्ञानाश्रयत्वविशिष्टालाच असते, शुद्धचैतन्याला नसतेच. (३) प्रतिवादी--- 'तुरीय आत्मा सर्वदा सर्वद्रष्टा असतो' या अर्थाच्या माण्डूक्यवचनानें शुद्धालाच सर्वज्ञता सांगितली आहे. म्हणून शुद्धाला अज्ञानाश्रयत्व मानणें योग्य नाही. (४) वादी--- 'तुर्यं तत् सर्वदृक् सदा' या वाक्यांतील सर्वदृक्शब्दानें तुरीयाला म्ह० शुद्धचैतन्याला सर्वज्ञता सांगितलेली नसून तुरीय चैतन्य सर्वांचें दृक् म्ह० दृष्टिरूप म्ह० भासक आहे असें सांगितलें आहे. 'दर्शनं दृक्' अशी भावे व्युत्पत्ति, 'पश्यति इति दृक्' अशी कर्तरि व्युत्पत्ति नाही. एवंच सर्वज्ञता म्ह० सर्वविषयकज्ञानकर्तृत्व विशिष्टाच्या ठिकाणींच असतें.

एव सार्वज्ञ्यम् । (५) तच्चाविद्यां विना न संभवतीत्यविद्यासिद्धिः । (६) तथाहि- सर्वज्ञो हि प्रमाणतः, स्वरूपज्ञप्त्या वा । (७) तत्र प्रमाणस्य भ्रान्तेश्चाविद्यामूलत्वात्, असङ्गस्वरूपज्ञप्तेश्चाविद्यां विना विषयासंगतेः । (८) तदुक्तम्- 'स्वरूपतः प्रमाणैर्वा सर्वज्ञत्वं द्विधा स्थितम् । तच्चोभयं विनाऽविद्यासंबन्धं नैव सिध्यति ॥' (तत्त्वप्र. ४।४) इति ।(९) न च- स्वरूपज्ञप्तेः स्वतः कालाद्यसंबन्धेऽसत्त्वापातेन स्वतःसंबन्धाभावेऽसर्वगतत्वापातेन चाविद्ययेव स्वत एवान्येन संबन्धो वक्तव्य इति- वाच्यम्, (१०) अविद्यासंबन्धस्याप्याविद्यकत्वेनाविद्ययेवेति दृष्टान्तानुपपत्तेः । (११) स्वतः परतो वा कालादिसंबन्धेन सर्वसंबन्धेन चासद्वैलक्षण्यसर्वगतत्वयोरुपपत्तेर्न तयोरर्थे स्वतःकालसंबन्धसर्वसंबन्धापेक्षा । (१२) असङ्गत्वश्रुतिरपि स्वतःसङ्गाभावविषयत्वेनोपपद्यते । (१३) अत एव- 'अज्ञताऽखिलसंवेत्तुर्घटते न कुतश्चन' - इति निरस्तम् । (१४) तस्माच्चिन्मात्राश्रितैवाविद्या ।

इति अविद्यावादे सर्वज्ञस्याविद्याश्रयत्वोपपत्तिः ।

---

(५) अर्थात् तें शुद्धाच्या ठिकाणीं अविद्यासंबन्धावांचून संभवत नाही म्हणून सर्वज्ञत्वामुळेंच अविद्यासिद्धि होते म्ह० अविद्यासंबन्धरूप अविद्याश्रयत्व सिद्ध होतें. (६) म्हणजे असें— चैतन्याला जी सर्वज्ञता असणार ती प्रमाणद्वारा म्ह० वृत्तिज्ञानाच्या द्वारानें असेल किंवा स्वरूपज्ञप्तीमुळें असेल. (७) पैकीं प्रमाण म्ह० वृत्तिज्ञान, भ्रान्ति किंवा स्मृति या अविद्यामूलक असतात म्हणून, आणि ज्ञप्ति असंगस्वरूप असते, तिचा विषयाशीं संबंध अविद्येवांचून होणें शक्य नाही, म्हणून अविद्या मानावी लागते. (८) याविषयीं चित्सुखाचार्यांनीं म्हटलें आहे— 'स्वरूपानें किंवा प्रमाणांनीं म्ह० अविद्यावृत्तिद्वारा असें सर्वज्ञत्व दोन रितींनीं मानतां येतें. पण त्या दोन्ही रितींनीं येणारें सर्वज्ञत्व अविद्येचा संबन्ध असल्यावांचून केवलचैतन्याला सिद्ध होत नाही. (९) प्रतिवादी— स्वरूपज्ञप्ति म्ह० शुद्धचैतन्य जर स्वतःच म्ह० अविद्येवांचून कालाशीं संबद्ध नसेल तर त्याला असत्त्व मानावें लागेल, आणि पदार्थमात्राशीं स्वतःच संबद्ध नसेल तर त्याला सर्वगतत्व मानतां येणार नाही. म्हणून चैतन्याचा इतर कोणाशींहि संबन्ध स्वतःच मानायला पाहिजे. त्याचा अविद्येशीं संबंध तर स्वतःच मानावयास पाहिजे. अविद्यान्तरामुळें मानला तर अनवस्था येईल. मग अविद्येशीं जसा चैतन्याचा स्वतःच संबंध असतो तसा पदार्थान्तराशीं देखील संबंध स्वतःच मानावा, मधें अविद्या नको. (१०) वादी— 'अविद्येशीं जसा' या वाक्यानें दिलेला अविद्येचा दृष्टान्त अनुपपन्न आहे. कारण, अविद्येचा संबंधहि आविद्यक म्ह० अविद्याप्रयुक्तच असतो. एवंच उलट असें म्हणतां येईल कीं— अविद्येशीं चैतन्याचा संबंध जसा अविद्याप्रयुक्त असतो तसा इतर कोणाशींहि चैतन्याचा संबंध अविद्याप्रयुक्तच असतो. (११) स्वतः असो नाही तर परतः असो, कोणीकडून तरी काळाशीं संबंध असला म्हणजे असद्वैलक्षण्याची उपपत्ति होईल आणि पदार्थमात्राशीं संबंध असला म्हणजे सर्वगतत्वाची उपपत्ति होईल. म्हणून असद्वैलक्षण्य आणि सर्वगतत्व यांच्याकरितां चैतन्याचा काळाशीं किंवा सर्वांशीं संबंध स्वतःसिद्ध मानावयास नको. तो संबंध परतः म्ह० अविद्याद्वारा मानला तरी चालेल. (१२) शंका— चैतन्याचा अन्याशीं जर संबंध असेल तर 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' इत्यादि असंगत्व सांगणारी श्रुति अनुपपन्न होईल. वादी— अनुपपन्न होत नाही. असङ्गत्वश्रुति स्वतःसंगाभावविषयक आहे. कोणाशींहि संबद्ध न होण्याचा चैतन्याचा स्वभाव आहे असें ती श्रुति सांगते. पण अविद्यादिकांशीं चैतन्याचा जो संबंध आहे तो स्वतः नसून अविद्याप्रयुक्त आहे. म्हणून असङ्गत्वश्रुतिविरोध नाही. (१३) म्हणूनच 'जो अखिलाचा संवेत्ता आहे म्ह० सर्वज्ञ आहे त्याला कोणत्याहि रितीनें अज्ञता म्ह० अज्ञानवत्ता जमत नाही' हा प्रतिवादीचा आक्षेप निरस्त होतो. वास्तविक अखिलसंवेत्तृत्व (संवेदितृत्व) शुद्धाला नसतेंच, विशिष्टचैतन्यालाच असतें. कारण, तें चैतन्याला स्वतःसिद्ध नसतें, अविद्योपाधिक असतें.

(१४) एवंच चिन्मात्रालाच अविद्यासंबन्धामुळें सर्वज्ञत्व येत असल्यामुळें अविद्याश्रयत्वाचा सर्वज्ञत्वाशीं

प्र० ५२ -- अविद्यावादे अविद्यायाः जीवाश्रितत्वोपपत्तिः

(१) वाचस्पतिमिश्रैस्तु जीवाश्रितैवाविद्या निगद्यते। (२) ननु- जीवाश्रिताऽविद्या, तत्प्रतिबिम्बितचैतन्यं वा तदवच्छिन्नचैतन्यं वा तत्कल्पितभेदं वा जीवः, तथाचान्योन्याश्रयः- (३) इति चेत्, न। किमयमन्योन्याश्रय उत्पत्तौ, ज्ञप्तौ, स्थितौ वा ? (४) नाऽऽद्यः, अनादित्वादुभयोः। (५) न द्वितीयः, अज्ञानस्य चिद्भास्यत्वेऽपि चितेः स्वप्रकाशत्वेन तदभास्यत्वात्। (६) न तृतीयः, स किं परस्पराश्रितत्वेन वा, परस्परसापेक्षस्थितिकत्वेन वा स्यात् ? (७) तन्न, उभयस्याप्यसिद्धेः, (८) अज्ञानस्य चिदाश्रयत्वे चिदधीनस्थितिकत्वेऽपि चिति अविद्याश्रितत्वतदधीनस्थितिकत्वयोरभावात्। (९) न चैवमन्योन्याधीनताक्षतिः, समानकालीनयोरप्यवच्छेद्यावच्छेदक-

---

विरोध नाही म्हणून चिन्मात्राश्रितच अविद्या आहे हें सिद्ध झालें. वस्तुत: अविद्याश्रयत्व आणि सर्वज्ञत्व यांच्या विरोधावर आधारलेली शंकाच अयोग्य आहे. कारण, त्यांच्यामधें वस्तुत: विरोधच नाही. अविद्या-निष्ठावारकतानिरूपकत्व म्ह० अविद्या ज्याच्या दृष्टीचें आवरण करते तद्रूपत्व आणि सर्वज्ञत्व यांच्यामधें विरोध आहे. चिन्मात्र अविद्याश्रय असलें तरी त्याच्या दृष्टीचें आवरण अविद्या करीत नाही हें आम्हीं पूर्वी सांगितलेंच आहे. तथापि अविद्यासंबन्धामुळेंच सर्वज्ञत्व येतें, स्वत: चिन्मात्राला सर्वज्ञत्व नसतें या वस्तु-स्थितीला धरून या प्रकरणांत शंकेला उत्तर दिलें आहे असें समजावें.

प्र. ५२

(१) वाचस्पतिमिश्रांनीं अविद्या जीवाश्रितच असते, ब्रह्माश्रित नव्हे असें म्हटलें आहे तेंहि उपपन्न आहे. (२) प्रतिवादी-- अविद्या जीवाश्रित म्हणण्या-मधें अन्योन्याश्रय येतो. कारण, अविद्या जीवाश्रित आहे म्ह० अविद्येला जीवाची अपेक्षा आहे, आणि जीव म्हणजे अविद्येमधें प्रतिबिम्बितचैतन्य, किंवा अविद्यावच्छिन्नचैतन्य, अथवा तत्कल्पितभेद म्ह० अविद्येनें ज्याचा ईश्वराहून भेद कल्पिला आहे असें चैतन्य होय, म्हणजे जीवाला अविद्येची अपेक्षा आहे. (३) वादी-- जीवाविद्यांमधें तुम्ही जो अन्योन्या-श्रय आहे म्हणता तो त्यांच्या उत्पत्ति होण्यामधें, ज्ञान होण्यामधें, कीं स्थिति असण्यामधें ? (४) पैकीं 'उत्पत्ति होण्यामधें' हा पहिला पक्ष शक्यच नाही. कारण, जीव नी अविद्या दोन्ही अनादि आहेत. त्यांना उत्पत्तिच नाही. (५) 'ज्ञान होण्यामधें' हा दुसरा पक्षहि जमत नाही. कारण, अज्ञान चिद्भास्य आहे म्ह० साक्षिचैतन्यरूपजीवभास्य आहे, पण साक्षिचैतन्यरूप जीव स्वप्रकाश असल्यानें तो अज्ञानभास्य नाही म्ह० अज्ञानभानरूप जें साक्षिचैतन्य तज्जन्यज्ञानाचा विषय नाही. एवंच ज्ञान होण्यामधेंहि अन्योन्याश्रय नाही. (६) 'स्थिति असण्यामधें' हा तिसरा पक्षहि जमत नाही. स्थिति असण्यामधें अन्योन्याश्रयत्व यायचें तर जीव आणि अविद्या हीं परस्पराश्रित तरी मानलीं पाहि-जेत किंवा परस्परसापेक्षस्थितिक तरी मानलीं पाहिजेत म्ह० जीवाश्रित अविद्या आणि अविद्याश्रित जीव असें मानलें पाहिजे, किंवा जीवाच्या स्थितीला अविद्येची अपेक्षा आणि अविद्येच्या स्थितीला जीवाची अपेक्षा असें मानलें पाहिजे. (७) पण तें कांहींच मानतां येत नाही. दोन्ही तऱ्हा असिद्ध आहेत. (८) कारण, अज्ञाना-चा आश्रय जीवचैतन्य आहे आणि अज्ञानाची स्थिति जीवचैतन्याच्या अधीन आहे म्ह० अज्ञान जीवाच्याच ठिकाणीं आश्रित असतें, जीवान्याच्या ठिकाणीं आश्रित नसतें हें खरें, पण जीवचैतन्य अविद्याश्रित नाही म्ह० जीवाचा आश्रय अविद्या नाही, किंवा जीवचैतन्याची स्थिति अविद्येच्या अधीन नाही म्ह० अविद्यान्य जी शुद्धचित् तदाश्रितत्व जीवाला आहे. म्हणून स्थितीमधेंहि अन्योन्याश्रय नाही. (९) शंका-- तर आतां जीव आणि अविद्या हीं अन्योन्याधीन असतात असें प्रसिद्ध आहे त्याची क्षति होणार, त्याच्याशीं विरोध येणार. वादी-- जीव आणि अविद्या हीं जरी समानकालीन असलीं तरी त्यांच्या-मधें अवच्छेद्यावच्छेदकभाव आहे. म्हणून तेवढयानें अन्योन्याधीनतेची उपपत्ति लागते, त्याकरितां अन्यो-

भावमात्रेण तदुपपत्तेः, (१०) घटतदवच्छिन्नाकाशयोरिव प्रमाणप्रमेययोरिव च । (११) तदुक्तम्- 'स्वेनैव कल्पिते देशे व्योम्नि यद्वद्घटादिकम् । तथा जीवाश्रयाविद्यां मन्यन्ते ज्ञानकोविदाः ॥' इति । (१२) एतेन- यद्युत्पत्तिज्ञप्तिमात्रप्रतिबन्धकत्वेनान्योन्यापेक्षताया अदोषत्वम्, तदा चैत्रमैत्रादेरन्योन्यारोहणाद्यापत्तिः- इति निरस्तम्, (१३) परस्परमाश्रयाश्रयिभावस्यानङ्गीकारात् । (१४) न च- ईश्वरजीवयोरीश्वरजीवकल्पितत्वे आत्माश्रयः, जीवेशकल्पितत्वे चान्योन्याश्रयः । (१५) न च शुद्धा चित् कल्पिका, तस्या अज्ञानाभावादिति- वाच्यम्, (१६) जीवाश्रिताया अविद्याया एव जीवेशकल्पकत्वेनैतद्विकल्पानवकाशात् । (१७) तस्माज्जीवाश्रयत्वेऽप्यदोषः ।

इति आविद्यावादे अविद्यायाः जीवाश्रितत्वोपपत्तिः ।

प्र० ५३- अविद्यावादे अविद्यायाश्चिन्मात्रविषयकत्वम्

(१) अविद्याया विषयोऽपि सुवचः । (२) तथाहि- चिन्मात्रमेवाविद्याविषयः, तस्याकल्पितत्वेनान्योन्याश्रयादिदोषाप्रसक्तेः, (३) स्वप्रकाशत्वेन प्रसक्तप्रकाशे तस्मिन् आवरणकृत्य-

---

न्याधीनस्थितिकत्व मानावें लागत नाही. (१०) जसें घट आणि घटावच्छिन्न आकाश, किंवा प्रमाण म्ह० प्रमा आणि प्रमेय म्ह० प्रमाविषय हीं अवच्छेद्यावच्छेदकभावानेंच अन्योन्याधीन असतात, अन्योन्याधीनस्थितिकत्वानें नव्हे. (११) अशाविषयीं म्हटलें आहे कीं-- ' घटानें स्वतः कल्पिलेला म्ह० घटावच्छिन्न असा जो आकाशरूप प्रदेश त्याच्या ठिकाणीं जसा घट राहतो म्ह० घट स्वावच्छिन्न-आकाशाश्रित असतो तशी अविद्या स्वावच्छिन्नचैतन्यरूप जीवाच्या ठिकाणीं असते म्ह० अविद्या जीवाश्रित असते असें ज्ञानकोविद म्ह० ज्ञाननिष्णात म्ह० ज्ञाते लोक म्हणतात '. (१२) शंका-- अन्योन्यापेक्षतेला उत्पत्ति आणि ज्ञप्ति यांचेंच केवळ प्रतिबन्धकत्व असल्यामुळें उत्पत्ति-ज्ञप्तिविषयक अन्योन्यापेक्षतेलाच दोषरूपत्व असतें, प्रकृत जीव-अविद्यांना अन्योन्यापेक्षता असली तरी ती उत्पत्ति-ज्ञप्तिविषयक नसल्यामुळें तिला दोषत्व नाही असें जर वादीचें म्हणणें असेल तर चैत्रमैत्रादिकांच्या अन्योन्यारोहणाची म्ह० एकमेकांच्या खांद्यावर एकमेकांनीं बसण्याची आपत्ति येईल. कारण, चैत्रमैत्रादिकांची अन्योन्यस्कन्धारोहणविषयक असलेली अन्योन्यापेक्षता उत्पत्ति-ज्ञप्तिविषयक नसल्यामुळें तिला दोषत्व नाही. वादी-- एतेन इति निरस्तम्. या शंकेचा निरास पूर्वोक्त युक्तीनें होतो. (१३) कारण, जीव-अविद्यांचा आम्ही परस्पर आश्रयाश्रयिभाव मानीतच नाही. आश्रयाश्रयिभाव मानला तर अन्योन्यस्कन्धारोहणप्रसंग येईल. (१४) प्रतिवादी-- ईश्वर हा ईश्वरकल्पित आणि जीव जीवकल्पित आहे असें मानलें तर आत्माश्रय येतो, आणि जर ईश्वर जीवकल्पित असून जीव ईश्वरकल्पित आहे असें मानलें तर अन्योन्याश्रय येतो. (१५) आतां शुद्धचैतन्यच जीवेश्वरांचें कल्पक म्हणावें तर तें जमत नाही. कारण, अविद्येवांचून कल्पना नाही आणि शुद्धचैतन्याला तर अज्ञान नाही. तर मग जीवेश्वरांचें कल्पक कोण? (१६) वादी-- तुम्हीं केलेल्या विकल्पांना येथें मुळीं जागाच नाही. कारण, जीवाश्रित अविद्याच मुळीं जीवेश्वरांची कल्पक आहे. त्यांचें कल्पक अविद्येवांचून दुसरें कोणीच नाही. (१७) म्हणून अविद्येला जीवाश्रयत्व म्ह० जीवाश्रितत्व मानलें तरी कोणताहि दोष येत नाही. जीवः आश्रयः यस्याः सा जीवाश्रया, तस्याः भावः जीवाश्रयत्वं असा समास.

प्र. ५३

(१) आश्रयाप्रमाणें अविद्येचा विषय देखील सहज सांगतां येण्यासारखा आहे. विषयासंभव नाही. (२) अविद्येचा आश्रय जसा चिन्मात्र तसा विषयहि चिन्मात्र. कारण, केवलचैतन्य कल्पित नसल्यानें अन्योन्याश्रय किंवा प्रकाशानुपपत्ति हे दोष प्रसक्त होत नाहीत. अज्ञानजन्य पदार्थ अज्ञानविषय मानला तर अन्योन्याश्रय येईल आणि मनोऽवच्छिन्नचैतन्य अज्ञानविषय मानलें तर प्रकाशानुपपत्ति येईल. परंतु अकल्पित म्ह० सत्य असें चिन्मात्र विषय मानल्यास ते दोष येणार नाहीत. (३) आणि चैतन्य स्वप्रकाश असल्यानें त्याचा प्रकाश प्रसक्त म्ह० प्राप्त आहे म्हणून

संभवाच्च; (४) नान्यत्, तस्याज्ञानकल्पितत्वात्, अप्रसक्तप्रकाशत्वेनाऽऽवरणकृत्याभावाच्च। (५) ननु– किमावरणकृत्यम्? सिद्धप्रकाशलोपो वा, (६) असिद्धप्रकाशानुत्पत्तिर्वा, (७) सतः प्रकाशस्य विषयासंबन्धो वा, (८) प्राकट्याख्यकार्यप्रतिबन्धो वा, (९) 'नास्ति, न प्रकाशते' इति व्यवहारो वा, (१०) 'अस्ति, प्रकाशते' इति व्यवहाराभावो वा, (११) नास्तीत्यादिव्यवहारयोग्यत्वं वा, (१२) अस्तीत्यादिव्यवहारायोग्यत्वं वा? (१३) नाऽऽद्यद्वितीयौ, स्वरूपप्रकाशस्य नित्यसिद्धत्वेन तल्लोपानुत्पत्त्योरसंभवात्, (१४) तदन्यस्य च स्वप्रकाशे तस्मिन्ननपेक्षितत्वात्। (१५) न तृतीयः, ज्ञानस्य विषयसंबन्धैकस्वभावत्वात्, (१६) स्वयं ज्ञानरूपत्वेन त्वन्मते संबन्धानपेक्षणाच्च। (१७) नापि चतुर्थः, त्वन्मते चैतन्यातिरिक्तस्य तस्याभावात्। (१८) नापि पञ्चमः, सुषुप्तौ व्यवहाराभावेनानावरणापातात्। (१९) नापि षष्ठः, व्यवहारस्याभिज्ञात्वे स्वरूपाभिज्ञाया इदानीमपि सत्त्वात्, वृत्तेश्च मोक्षेऽप्यसत्त्वात्; (२०) अभिलपनरूपत्वे मोक्षेऽप्यावरणप्रसङ्गात्। (२१) नापि सप्तमाष्टमौ, तयोरप्यारोपितत्वेनाऽऽवरणं विनाऽयोगात्–

चैतन्याच्या ठिकाणीं आवरणाचें कृत्य म्ह० आवरणाचा उपयोगहि संभवतो. (४) चैतन्येतर कोणीहि अज्ञानाचा विषय नाही. कारण, एक तर चैतन्येतर अज्ञानकल्पित म्ह० अज्ञानप्रयुक्त असतें, आणि दुसरें चैतन्येतराचा प्रकाश प्रसक्तच नसतो. कारण, तें स्वप्रकाश नाही. म्हणून त्याच्या ठिकाणीं आवरणकृत्य म्ह० आवरणाचा उपयोग नाही.

(५) प्रतिवादी– आवरणकृत्य कोणतें? सिद्ध असलेल्या प्रकाशाचा लोप म्ह० नाश हेंच आवरणकृत्य काय? (६) कीं सिद्ध नसलेला म्ह० अपूर्व प्रकाश उत्पन्न न होणें? (७) कीं असलेल्या प्रकाशाचा विषयाशीं संबन्ध न येणें? (८) कीं प्रकटतारूप जें कार्य त्याला प्रतिबन्ध होणें? (९) कीं 'नास्ति, न प्रकाशते' असा व्यवहार? (१०) कीं 'अस्ति, प्रकाशते' या व्यवहाराचा अभाव? (११) कीं 'नास्ति, न प्रकाशते' या व्यवहाराची स्वरूपयोग्यता? (१२) कीं 'अस्ति, प्रकाशते' या व्यवहाराच्या योग्यतेचा अभाव? (१३) पैकीं पहिला आणि दुसरा हे दोन्ही कल्प संभवत नाहीत. कारण, स्वरूपभूत प्रकाश नित्यसिद्ध असल्यामुळें त्याचा लोप म्ह० नाश संभवत नाही आणि उत्पत्तिच नसल्यानें उत्पत्त्यभावहि संभवत नाही म्ह० त्यांची अप्रसिद्धि आहे. (१४) आणि तदन्याची म्ह० स्वरूपप्रकाशाहून अन्यप्रकाशाची स्वप्रकाशचिन्मात्राला अपेक्षाच नाही. मग त्याच्या अनुत्पत्तीचा उपयोग तरी काय? (१५) 'सतः प्रकाशस्य विषयासंबन्धः' हा तिसरा कल्पहि नाही. कारण, विषयसंबन्ध हा ज्ञानाचा एक म्ह० केवल म्ह० अव्यभिचारी स्वभाव आहे. अर्थात् ज्ञानाचा विषयाशीं असंबन्ध संभवतच नाही. (१६) आणि चैतन्य स्वतः म्ह० विषयसंबन्धाची अपेक्षा न करतांच ज्ञानरूप असल्यानें तुमच्या मतें त्याला विषयसंबंधाची अपेक्षाहि नाहीच. (१७) प्राकट्यप्रतिबन्ध हा चौथा कल्पहि जमत नाही. कारण, तुमच्या मतीं चैतन्याहून निराळें प्राकट्य म्हणून कांही नसतेंच. (१८) असत्त्व, अभान यांचा व्यवहार हा पांचवा कल्पहि जमत नाही. कारण, सुषुप्तीमधें व्यवहार नसतो. त्यामुळें तेव्हां आवरणकृत्य नसल्यामुळें आवरण नसतें असें मानण्याचा प्रसंग येईल. (१९) सत्ता–भानव्यवहाराभाव हा सहावा कल्पहि स्वीकारतां येणार नाही. कारण, व्यवहार जर अभिज्ञारूप म्ह० ज्ञानरूप धरला तर स्वरूपभूत अभिज्ञा आतां बन्धकालीं देखील आहे म्ह० व्यवहाराभावरूप आवरणकृत्य नाही म्हणून बन्धकालींहि अज्ञान न मानण्याचा प्रसंग येईल. आणि व्यवहार वृत्तिरूप धरला तर तो आतां नाही तसा मोक्षामधेंहि नसतोच म्ह० व्यवहाराभावरूप आवरणकृत्य असतें म्हणून मोक्षामधेंहि अज्ञान मानावें लागेल. (२०) आतां तो व्यवहार जर अभिलापरूप म्ह० शब्दप्रयोगरूप धरला तर तो मोक्षामधें नसतो म्हणून मोक्षामधेंहि आवरणकृत्य असल्यामुळें आवरण मानण्याचा प्रसंग येईल. (२१) नास्तीत्यादिव्यवहारयोग्यत्व आणि अस्तीत्यादिव्यवहारयोग्यत्वाभाव हे सातवा आणि आठवा असे दोन्ही पक्षहि त्याज्यच

(२२) इति चेत्, न। 'नास्ति, न प्रकाशते' इति व्यवहार एवाभिज्ञादिसाधारणः, (२३) 'अस्ति, प्रकाशते' इत्येतद्व्यवहाराभावो वा आवरणकृत्यम्। (२४) आवरणं च तद्योग्यता अज्ञानसंबन्धरूपा सुषुप्त्यादिसाधारणी आब्रह्मज्ञानमवतिष्ठते। (२५) तेन सुषुप्तिकाले नानावरणम्, मोक्षकाले च नाऽऽवरणम्। (२६) यदुक्तम्- अस्याप्यारोपितत्वेनाऽऽवरणसापेक्षत्वमिति, (२७) तन्न, अज्ञानसंबन्धरूपस्याऽऽवरणस्यानादित्वेन चित्प्रकाश्यत्वेन च उत्पत्तौ ज्ञप्तौ स्थितौ वा स्वानपेक्षणात्। (२८) ननु- अद्वितीयत्वादिविशिष्टे तथा व्यवहारेऽपि (२९) अवस्थात्रयेऽप्यसंदिग्धाविपर्यस्तत्वेन प्रकाशमानात्मरूपे अध्यासाधिष्ठाने सुखादिज्ञानरूपे चिन्मात्रे तदभावेन (३०) तत्कल्प्ययोर्योग्यत्वायोग्यत्वयोरभावः- (३१) इति चेत्, न, शुद्धरूपायाश्चितः प्रकाशमानत्वेऽपि तस्या एव परिपूर्णाद्याकारेणाप्रकाशमानत्वात्, (३२) तदर्थं तस्या एवाऽऽवरणकल्पनात्, (३३) परिपूर्णाद्याकारस्य मोक्षदशानुवृत्तत्वेन शुद्धचिन्मात्रत्वात्। (३४) न च- निर्विभागचितः कथमेवं घटते इति- वाच्यम्, (३५) आवरणमहिम्नैव 'परिपूर्णं ब्रह्म नास्ति,

---

आहेत. कारण, ते पदार्थ आरोपित आहेत. आवरणावांचून ते संभवत नाहीत. तात्पर्य, आवरणकृत्य कोणतें हें तुम्हीं सांगूं शकणार नाही. म्हणून आवरणकृत्याचा संभव नसल्यानें 'अज्ञानाला चिन्मात्रविषयत्वच आहे' इत्यादि तुमचें विधान चुकीचें ठरतें. (२२) वादी-- आवरणकृत्य संभवतें म्हणून आमचें विधान चुकीचें नाही. 'नास्ति, न प्रकाशते' असा अभिज्ञा, अभिलाप या दोन्ही प्रकारांना जुळणारा व्यवहारच आवरणकृत्य मानतां येतें. (२३) किंवा 'अस्ति, प्रकाशते' या व्यवहाराचा अभाव आवरणकृत्य मानतां येतें. (२४) आवरणशब्दानें आवरणयोग्यता घ्यावयाची आहे. अज्ञानाशीं संबंध हें त्या आवरणयोग्यतेचें स्वरूप होय. ही योग्यता सुषुप्ति-समाधिकालींहि असते आणि ती ब्रह्मज्ञान होईपर्यंत टिकणारी आहे. (२५) त्यामुळें सुषुप्तिकाळीं आवरणाभावाचाहि प्रसंग येत नाही किंवा मोक्षकाळीं आवरणाचाहि प्रसंग येत नाही. (२६) प्रतिवादीनें जें म्हटलें कीं- आवरणहि म्ह० नास्तीत्यादिव्यवहारयोग्यत्व आणि अस्तीत्यादिव्यवहारायोग्यत्व म्ह० अस्तीत्यादिव्यवहारयोग्यत्वाभावहि आरोपित असल्यानें त्याला पुन्हां आवरणाची अपेक्षा लागेल. (२७) तें म्हणणें ठीक नाही. कारण, आवरणाचें स्वरूप अज्ञानसंबंध हें असल्यानें तें अनादि आहे आणि तें चित्प्रकाश्य असून चैतन्यनिष्ठ आहे. त्यामुळें उत्पत्ति, ज्ञप्ति किंवा स्थिति यांच्याकरितां आवरणाला पुन्हां आवरणाची अपेक्षा नसते. (२८)

प्रतिवादी-- अद्वितीयत्वादिविशिष्टचैतन्याच्या ठिकाणीं जरी नास्तीत्यादिव्यवहार आणि अस्तीत्यादिव्यवहाराभाव असला तरी (२९) जाग्रत्स्वप्नसुषुप्ति या तिन्ही अवस्थांमध्यें संशय किंवा विपर्यय न होतां जो प्रकाशमान असतो, जो अध्यासाचें अधिष्ठान असतो अशा सत्यज्ञानसुखरूप चिन्मात्र आत्मस्वरूपाच्या ठिकाणीं उक्त व्यवहार आणि व्यवहाराभाव असणें शक्य नाही, म्हणून (३०) उक्तव्यवहारावरून आणि उक्तव्यवहाराभावावरून जिची अर्थापत्तीनें कल्पना करावयाची अशी नास्तीत्यादिव्यवहारयोग्यता किंवा अस्तीत्यादिव्यवहाराभावयोग्यता मानतां येत नाही. (३१) वादी-- हा दोष येत नाही. कारण, शुद्धचैतन्य प्रकाशमान असलें तरी परिपूर्णत्व, अनन्तत्व, परमानंदत्व या रूपानें प्रकाशमान नसतें (३२) म्हणून परिपूर्णत्वादिरूपानें अप्रकाशमानत्व उपपन्न होण्यासाठीं शुद्धचैतन्याच्याच आवरणाची कल्पना करावी लागते. (३३) कारण, परिपूर्णत्व, अनन्तत्व, निरतिशयानन्दत्व हें स्वरूप मोक्षदशेमध्यें देखील अनुवृत्त असतें म्हणून तें शुद्धचिद्रूपच आहे, उपहितचैतन्याचा धर्म नव्हे. (३४) प्रतिवादी-- पण चैतन्य जर निर्विभाग आहे म्ह० त्याच्या ठिकाणीं पूर्ण, अपूर्ण असा भेदच नसतो तर मग एका रूपानें प्रकाशमानता, अन्यरूपानें अप्रकाशमानता हीं दोन्ही कशीं जमणार? (३५) वादी-- आवरणाचाच असा अनुभवसिद्ध महिमा आहे. त्यामुळेंच 'परिपूर्ण ब्रह्म नाही, परिपूर्ण ब्रह्म भासत

न प्रकाशते' इति व्यवहारः, (३६) 'अस्ति, प्रकाशते' इति व्यवहारप्रतिबन्धश्च, अध्यासाधिष्ठानत्वादिना प्रकाशमानता चाविरुद्धेति। (३७) अत एव- अवेद्यत्वे सत्यपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वरूपस्वप्रकाशत्वविरुद्धे योग्यत्वायोग्यत्वे कथमिदानीमपि ब्रह्मणि स्याताम्? (३८) न च- अज्ञानादिमत्त्वेनापरोक्षव्यवहारयोग्यत्वं स्वरूपेण च तदयोग्यत्वमित्यविरोध इति- वाच्यम्, (३९) स्वरूपस्याप्रकाशत्वापातात्- इति निरस्तम्, (४०) परिपूर्णाद्याकारेण इदानीं व्यवहाराभावेऽपि अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वानपायात्। (४१) न च- एवं सुखादेरज्ञानावच्छिन्नचित्प्रकाश्यत्वे 'सुखादिकं न प्रकाशते' इत्यनुभवापातेन (४२) 'सुखादिकं प्रकाशते' इत्यनुभवार्थं चितोऽज्ञानानवच्छेदेन प्रकाशोऽङ्गीकरणीय इति- वाच्यम्, (४३) इष्टापत्तेः, (४४) अनुक्तोपालम्भनत्वात्। न ह्यज्ञानावच्छेदेन चित् प्रकाशते इति ब्रूमः। (४५) अत एव च- नित्यातीन्द्रियेऽप्यज्ञानावच्छेदकतया अपरोक्षव्यवहारेण तत्रापि स्वप्रकाशापत्तिः- इति निरस्तम्, (४६) अज्ञानानव-

---

नाही' असा व्यवहार होतो, (३६) 'अस्ति, प्रकाशते' या व्यवहाराचा प्रतिबंध होतो म्ह० तसा व्यवहार होत नाही, आणि असें असूनहि अध्यासाचें अधिष्ठान म्हणून तें प्रकाशमानहि असतें. आवरणाचा महिमाच तसा असल्यामुळें प्रकाशमानता आणि अप्रकाशमानता यांच्यामधें विरोध नाही. (३७) म्हणूनच पुढील शंकेचाहि निरास होतो. शंका अशी—— प्रतिवादी—— ब्रह्माची नास्तीत्यादिव्यवहारयोग्यता आणि अस्तीत्यादिव्यवहारायोग्यता या त्याच्या स्वप्रकाशत्वाशीं विरुद्ध आहेत. स्वप्रकाशत्व म्ह० अवेद्यत्वविशिष्ट अपरोक्षव्यवहारयोगत्व म्ह० वेदनविषयत्व नसून अपरोक्षव्यवहाराची पात्रता असणें. या स्वप्रकाशत्वाशीं उक्त योग्यता–अयोग्यता विरुद्ध आहेत. मग त्या बन्धकालीं तरी कशा असणार? (३८) शंका——अज्ञानादिमत्त्वानें म्ह० अज्ञानादिविशिष्टत्वावच्छेदानें 'अस्ति, भाति' या अपरोक्षव्यवहाराची योग्यता आहे म्ह० स्वप्रकाशत्व आहे, परंतु स्वरूपानें त्या अपरोक्षव्यवहाराची योग्यता नाही आणि अर्थातच 'नास्ति, न भाति' या व्यवहाराची योग्यता आहे. म्हणून स्वप्रकाशत्वाशीं योग्यता––अयोग्यतांचा विरोध नाही. (३९) प्रतिवादी—— हें उत्तर ठीक नाही. कारण, तसें मानल्यास स्वरूपाला अप्रकाशरूपत्वाची आपत्ति येईल. वादी—— एतेन इति निरस्तम्. (४०) कारण, परिपूर्णादिरूपानें जरी यावेळीं 'भाति परिपूर्णं ब्रह्म' असा व्यवहार नसला तरी त्याची अपरोक्षव्यवहारयोग्यता म्ह० अभानावरणाच्या नाशकवृत्तीचें कदाचित् विषयत्व असतेंच. (४१) प्रतिवादी—— सुखादि जर अज्ञानानें अवच्छिन्न असलेल्या चैतन्यानें प्रकाश्य असेल तर 'सुखादिकं न प्रकाशते' असा अनुभव यायला पाहिजे. (४२) परंतु 'सुखादिकं प्रकाशते' असा तर व्यवहार प्रत्यक्ष आहे. त्याकरितां अज्ञानानवच्छेदानें म्ह० अज्ञानाहून अन्याच्या अवच्छेदानें देखील चैतन्याचा प्रकाश मानला पाहिजे. (४३) वादी—— ही आह्मांला इष्टापत्ति आहे. (४४) कारण, वस्तुतः हा अनुक्तोपालम्भ आहे म्ह० आम्हीं तसें विधान केलेलें नसून तुम्ही आमच्यावर तें लादून पुन्हां आमच्यावर दोष देत आहांत. याला 'अशुद्धं कृत्वा चोद्यते' म्हणतात. नुसतें तर्कट. आम्हीं अज्ञानावच्छेदानें चैतन्य प्रकाशतें असें म्हटलें नाही. आम्हीं तसें म्हटलें असतें तर अज्ञानानवच्छेदानेंहि प्रकाशाची आपत्ति देणें योग्य झालें असतें. म्हणून तुमचा आमच्यावर अनुक्तोपालंभ आहे. (४५) शंका—— परमाणूसारख्या नित्य अतीन्द्रिय पदार्थांचाहि अज्ञानावच्छेदकत्वानें 'परमाण्वज्ञानं भाति' असा अपरोक्ष व्यवहार होत असतो आणि फलव्याप्ति नसल्यामुळें अवेद्यत्वहि असतेंच. म्हणून त्यालाहि ब्रह्माप्रमाणें स्वप्रकाशत्व मानावें लागणार. वादी—— अत एव इति निरस्तम्. (४६) कारण, अज्ञानानवच्छेदानें म्ह० अज्ञानावच्छेदानें होणारा जो व्यवहार तद्भिन्नरूपानें तादृश व्यवहार म्ह० स्वप्रकाशलक्षणघटक कादाचित्काज्ञाननाशकवृत्तिविषयत्वरूप अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्व आम्हीं पूर्वी सांगितलें आहे. तें अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्व नित्यातीन्द्रियांच्या ठिकाणीं नसल्यामुळें त्यांना स्वप्रकाशत्व मानण्याची आपत्ति नाही. येथें वर सांगितलेलें व्यवहारयोग्यत्व हाच व्यवहारशब्दाचा अर्थ

च्छेदेन तादृशस्य व्यवहारस्योक्तेः । (४७) ननु- प्रदीपावारकघटादिवच्चैतन्यावारकाविद्या चैतन्यस्यान्यसंबन्धं प्रतिबध्नातु, अन्यं प्रति चैतन्यमाच्छादयतु, (४८) न तु चैतन्यं प्रत्येव चैतन्ये उक्तयोग्यत्वरूपप्रकाशविरोधिनी सा । (४९) न हि दीपो घटावृतोऽपि स्वयं न प्रकाशते, तमःसंबन्धापातात् । (५०) न च- कल्पितभेदं जीवचैतन्यं प्रति शुद्धचैतन्यमाच्छादयतीति- वाच्यम्, (५१) आवरणं विना भेदकल्पनस्यैवायोगात्, (५२) यो मोक्षे भावी चिन्मात्रस्यैव चिन्मात्रं प्रति प्रकाशः, तदभावस्यैवेदानीमज्ञानेन साधनीयत्वाच्च- (५३) इति चेत्, न, कल्पितभेदं जीवं प्रति शुद्धचैतन्यस्याऽऽवृतत्वात् । (५४) न च- भेदकल्पनस्याऽऽवरणोत्तरकालीनत्वादिदमयुक्तमिति- वाच्यम्, (५५) भेदावरणयोरुभयोरप्यनादित्वेन परस्परमानन्तर्याभावात् । (५६) यच्चोक्तम्- यो मोक्षे भावी चैतन्यं प्रति प्रकाशः तदभाव इदानीमज्ञानसाध्य इति, (५७) तन्न, मोक्षे जन्यस्य

अभिप्रेत धरला पाहिजे. नाहीतर सुखादिकांना फलव्याप्ति नसल्यामुळें अवेद्यत्व आहे, आणि ‘ सुखादिकं भाति ’ असा अज्ञानानवच्छेदानें अपरोक्षव्यवहार होत असल्यानें त्या व्यवहाराचें योग्यत्वहि आहे, म्हणून सुखादिकांना स्वप्रकाशत्व मानण्याची आपत्ति येईल.

(४७) प्रतिवादी— दिव्याचा आवरक घट म्ह० दिव्यावर उपडा ठेवलेला घट दिव्याचा इतरांशीं संबंध येऊं देत नाही, इतरांच्या दृष्टीनें दिव्याचें आच्छादन करतो, परंतु दिव्याच्या दिव्याशीं संबन्धाचा प्रतिबन्ध करीत नाही किंवा दिव्याच्या दृष्टीनें दिव्याचें आच्छादन करीत नाही. त्याप्रमाणें चैतन्याचें आवरण करणारी अविद्या चैतन्याचा इतरांशीं येणारा जो संबंध त्याचा प्रतिबंध करील आणि इतरांच्या दृष्टीनें चैतन्याचें आच्छादनहि करील. (४८) परंतु चैतन्याच्याच दृष्टीनें चैतन्याच्या ठिकाणीं उक्त योग्यत्वरूप म्ह० अवेद्यत्वविशिष्टापरोक्षव्यवहारयोग्यत्वरूप प्रकाशाशीं अविद्या विरोध करणार नाही म्ह० चैतन्याच्या स्वप्रकाशत्वाचा प्रतिबंध चैतन्याच्या स्वतःच्याच दृष्टीनें करणार नाही आणि चैतन्याच्या स्वतःच्या दृष्टीनें आच्छादनहि करणार नाही. (४९) दिवा घटानें झाकलेला असला तर तो दुसऱ्याला प्रकाशणार नाही पण तो स्वतःच्या ठिकाणीं प्रकाशत नसतो असें नाही म्हणतां येणार. अन्यथा दिव्याचा तमाशीं नित्यसंबंध मानणें भाग पडेल म्ह० दीप घटादिकाप्रमाणें अंधकारानें झाकलेला असतो असें म्हणावें लागेल. (५०) शंका— जीवचैतन्याचा ब्रह्माहून भेद अविद्याकल्पित आहे. त्या जीवचैतन्याच्या दृष्टीनें अविद्या शुद्धचैतन्याचें आच्छादन करते असें मानायला काय अडचण? (५१) प्रतिवादी— पण आवरणावांचून जीवचैतन्याच्या भेदाची कल्पनाच अयुक्त आहे.' आरणानंतर जीव. आवरणापूर्वीं जीवच नाही. तेव्हां त्याच्या दृष्टीनें आवरण म्हणतां येत नाही. (५२) आणि दुसरें असें कीं, ‘ मोक्षावस्थेमधें शुद्धचैतन्याचाच शुद्धचैतन्याच्या स्वतःच्या दृष्टीनें जो प्रकाश होणार आहे तो आतां बंधावस्थेमधें नाही ’ ही गोष्ट अज्ञानामुळें सिद्ध करावयाची आहे. जीवचैतन्याच्या दृष्टीनें शुद्धचैतन्याच्या प्रकाशाचा अभाव अज्ञानामुळें सिद्ध करावयाचाच नाही. (५३) वादी— या शंकेंत कांही राम नाही. ज्याच्याठिकाणीं ब्रह्मभेद कल्पित आहे त्या जीवाच्या दृष्टीनें शुद्धचैतन्याचें आवरण अविद्या करते हेंच ठीक आहे. (५४) प्रतिवादी— परंतु भेदाची कल्पना आवरणानंतर होणार. तेव्हां हें जीवाच्या दृष्टीनें आवरण अयुक्त आहे असें आम्हीं उत्तर दिलें होतें ! (५५) वादी— उत्तर दिलें, पण तें ठीक नाही. भेद आणि आवरण दोन्ही अनादि असल्यानें त्यांचें परस्परांमधें आनन्तर्य म्ह० पौर्वापर्य मानतांच येत नाही. म्हणून पूर्वीं कोण हा प्रश्नच येत नाही. एवंच जीवचैतन्याच्या दृष्टीनें अविद्या शुद्धचैतन्याचें आवरण करते. (५६) प्रतिवादीचा एक आक्षेप— ‘ मोक्षावस्थेमधें चैतन्याच्या दृष्टीनें जो प्रकाश होणार आहे त्या प्रकाशाचा अभाव आज बंधकालीं अज्ञानानें सिद्ध होतो असें दाखवावयास पाहिजे ’ असा आहे. (५७) पण तो चूक आहे. कारण, मोक्षामधें जन्य असा चैतन्यप्रकाश नसतोच म्ह० तेथें नवीन प्रकाश व्हायचा

चैतन्यप्रकाशस्याभावात्, (५८) कल्पितभेदापगमे शुद्धचैतन्यं प्रत्येव प्रकाशस्य जीवं प्रत्यपि संभवात्। (५९) यच्चोक्तम्– प्रकाशस्वरूपे चैतन्ये कथमज्ञानम्? न ह्यालोके तम इति, (६०) तन्न, अज्ञानतमसोर्विरोधितायामनुभवसिद्धविशेषात्। (६१) तथाहि– 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इति प्रकाशमाने वस्तुनि अज्ञानस्यानुभवात् (६२) स्वरूपचैतन्यं साक्षी वा नाज्ञानविरोधि, (६३) तमसस्तु आलोके सत्यननुभवात् आलोकमात्रं तद्विरोधि। (६४) वस्तुतस्तु– अवतमसे विषयप्रकाशकालोकसहभावदर्शनेन तमस्यपि नाऽऽलोकमात्रं विरोधि। (६५) न च– 'त्वदुक्तार्थो न प्रकाशते' इत्यनुभवादस्तु तत्र भासमाने अज्ञानम्, (६६) सुखादिस्फुरणे भासमाने 'न प्रकाशते' इत्यननुभवात् कथं तत्राज्ञानमिति– वाच्यम्, (६७) 'सुखादिस्फुरणं न प्रकाशते' इत्यनुभवाभावेऽपि अनवच्छिन्नाकारेण 'न प्रकाशते' इत्यनुभवात्, (६८) आवारकाज्ञानस्य तत्राप्यावश्य-

---

नाहीच आहे. एवंच आक्षेपाचें बीजच गेलें. (५८) शंका–– ठीक आहे. चैतन्यप्रकाशाच्या नित्यत्वामुळें एक अडचण गेली, पण त्यामुळेंच दुसरी अडचण हजर झाली. नित्य शुद्धचैतन्यप्रकाश कल्पितभेद अशा जीवाच्या दृष्टीनें प्रसक्तच नाही. कारण, तो भेदकल्पनेचा बाधक आहे. अर्थात् शुद्धाच्याच दृष्टीनें शुद्धचैतन्यप्रकाश असतो. एवंच जीवाच्या दृष्टीनें शुद्धचैतन्यप्रकाश प्रसक्तच नसल्यामुळें, जीवाच्या दृष्टीनें आवरणकल्पना व्यर्थ आहे. वादी–– व्यर्थ नाही. भेद कल्पित असल्यानें वस्तुतः जीव आणि शुद्धचैतन्य यांचा अभेद आहे. म्हणून भेदापगमानंतर शुद्धचैतन्याच्या दृष्टीनें जो शुद्धचैतन्यप्रकाश असतो तोच बन्धकालीं शुद्धाशीं अभिन्न असलेल्या जीवाच्या दृष्टीनेंहि संभवतो. एवंच जीवाच्या दृष्टीनें नित्य शुद्धचैतन्यप्रकाश प्रसक्त असल्यामुळें आवरणकल्पना व्यर्थ नाही.

(५९) प्रतिवादीचा एक आक्षेप– 'चैतन्य प्रकाशरूप आहे. मग तेथें अज्ञान कसें असेल? प्रकाशामध्यें अंधकार नसतो' असा आहे. (६०) पण तो ठीक नाही. अज्ञान आणि अंधकार हे दोन्ही प्रकाशाशीं विरुद्ध आहेत. पण दोघांच्या विरोधितेमध्यें विशेष आहे आणि तो अनुभवसिद्ध आहे. (६१) तो असा– 'त्वदुक्तं अर्थं न जानामि' असा अनुभव आहे. हा अज्ञानाचा अनुभव आहे आणि तो 'त्वदुक्त अर्थ' हा पदार्थ प्रकाशमान असतांनाच आहे. (६२) या अनुभवावरून असें ठरतें कीं, स्वरूपचैतन्याचा किंवा साक्षिचैतन्याचा अज्ञानाशीं विरोध नसतो म्ह० चैतन्यमात्र अज्ञानविरोधि नसतें, तर प्रमाणवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यच अज्ञानविरोधि असतें. एवंच चैतन्यप्रकाश असतांहि अज्ञान असतें, भासतें. (६३) पण प्रकाश असल्यास तमाचा अनुभव तेथें येत नाही. म्हणून लहान मोठा कोणताहि प्रकाश तमाशीं विरोध करतो म्ह० तमोविरोधितावच्छेदक आलोकत्वसामान्यच आहे. (६४) खरें पाहतां अंधकार जेव्हां विरळ असतो तेव्हां त्याच्याशीं विषयाचा प्रकाशक असलेल्या आलोकाचा सहभाव दिसतो, एकाच ठिकाणीं प्रकाश आणि अंधकार दिसतात, म्हणून सर्वसामान्य आलोक म्ह० आलोकसामान्य देखील चैतन्याप्रमाणें तमाशीं विरोधि नसतें. (६५) प्रतिवादी–– 'त्वदुक्तः अर्थः न प्रकाशते' असा अनुभवच आहे म्हणून त्वदुक्तार्थ भासत असूनहि त्वदुक्तार्थाचें अज्ञान असतें असें म्हणणें योग्य आहे. (६६) परंतु सुखदुःखस्फुरण भासमान असतां 'सुखादिस्फुरणं न प्रकाशते' असा अनुभव असणें अशक्य आहे. मग सुखादिकाच्या स्फुरणाविषयीं अज्ञान कसें मानतां येईल? (६७) वादी–– सुखादिस्फुरण असतां 'सुखादिस्फुरणं न प्रकाशते' असा अनुभव नसतो हें खरें, पण अनवच्छिन्नाकारानें म्ह० सुखादिकांनीं अनवच्छिन्न अशा शुद्धरूपानें 'स्फुरणं न प्रकाशते' असा अनुभव असतो. (६८) म्हणून सुखादिस्फुरणाविषयीं देखील आवरक अज्ञान मानणें आवश्यक आहे. सुखादिस्फुरण असतें, पण तें सुखाद्यवच्छिन्न आकारानें भासतें म्ह० सुखविषयक म्हणून भासतें म्ह० परिच्छिन्न, समर्याद असें भासतें, अपरिच्छिन्न म्ह० अमर्याद असें भासत नाही. वास्तविक तें अमर्याद आहे, पण आवणामुळें अमर्याद भासत नाही, सुखादि-

कत्वात् । (६९) यदपि- 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इत्यत्र भासमाने नाज्ञानम्, (७०) किंतु 'गुहास्थं तमश्छन्नम्' इतिवत् 'त्वदुक्तं न जानामि' इत्यनावृतसामान्यावच्छेदेनैव विशेषाज्ञानमनुभूयते । (७१) न हि परचित्तस्थमज्ञानं प्रातिस्विकरूपेणानूद्यते । (७२) एवं च तद्विशेषसंशयं प्रति तत्सामान्यनिश्चय इव (७३) तद्विशेषावच्छिन्नाज्ञानज्ञानं प्रति तत्सामान्यज्ञानमेव हेतुः, तथा दर्शनात् । (७४) न हि विशेषे ज्ञाते तदज्ञानधीर्दृष्टा । (७५) अवच्छेदकज्ञानस्य ह्यवच्छिन्नज्ञानहेतुताऽपि दर्शनादेव कल्प्या । (७६) न चातिप्रसङ्गः, सामान्यविशेषभावस्यैव

विषयकत्वानें मर्यादित भासतें. म्हणून आवरक अज्ञान मानलेंच पाहिजे.

(६९) 'यदपि' पासून 'नियामकत्वात्' पर्यंत मोठी शंका आहे. प्रतिवादी--'त्वदुक्तं अर्थं न जानामि' म्ह० 'तूं सांगितलेला अर्थ मला कळला नाहीं' या अनुभवामध्यें जें भासतें त्याच्याविषयीं अज्ञान नसतें. (७०) मग अज्ञान कोणाविषयीं? तर विशेषांशाविषयीं. 'गुहेमधील अंधकार गुहेनें झाकला गेला आहे' या अनुभवावरून भासमान अशा अंधकारसामान्याच्या अवच्छेदानें अंधकारविशेषाचें अज्ञान असतें असें ठरतें. तसेंच 'त्वदुक्तं न जानामि' या अनुभवामध्येंहि अनावृत म्ह० आवरणरहित म्ह० ज्याचें आवरण झालेलें नाहीं अशा भासमान त्वदुक्तार्थसामान्याच्या अवच्छेदानेंच विशेषाचें अज्ञान भासतें असें ठरतें. विशेषाज्ञानाचा तो अनुभव आहे. सामान्यरूप आवृत नसतें, तें भासत असतें. पण त्याच्याविषयीं अज्ञान नाहीं, आणि ज्या विशेषरूपाविषयीं अज्ञान आहे तें भासमान नाहीं. एवंच 'त्वदुक्तं न जानामि' हा भासमानविषयक अज्ञानाचा अनुभव नाहीं. (७१) 'त्वदुक्तं न जानामि' हा अन्य जीवाच्या चित्तांतील अज्ञानाचा विशेषरूपानें केलेला अनुवाद नाहीं. तसा अनुवाद असेल तर त्यांत विशेषाला भासमानत्व असून अज्ञानविषयत्व संभवतें. उदा०- छात्र चैत्राला उद्देशून 'घटोऽस्ति' असें म्हणतो. घटशब्द स्पष्ट ऐकूं न आल्यामुळें चैत्र छात्राला उद्देशून 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' असें म्हणतो. हा चैत्राचा घटविषयकाज्ञानानुभव आहे. मैत्राला घटशब्द ऐकूं आला असल्यामुळें मैत्र छात्राला उद्देशून 'त्वदुक्तं घटं न जानाति चैत्रः' असा चैत्राच्या चित्तांतील अज्ञानाचा अनुवाद करतो. हा चैत्राज्ञानाचा घटविषयकत्व या विशेषरूपानें केलेला अनुवाद आहे. म्हणून या अनुवादांत घट या विशेषविषयाला भासमानत्व असून चैत्राज्ञानविषयत्वहि आहे. कारण, घटभान आणि घटाज्ञान यांचें वैयधिकरण्य असल्यामुळें विरोध नाहीं. परंतु 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' हा चैत्राचा अज्ञानानुभव आहे, परचित्तस्थ अज्ञानानुभवाचा अनुवाद नव्हे. म्हणून त्यांत घट या अज्ञानाच्या विशेषविषयाला भासमानत्व मानतां येत नाहीं. (७२) एवंच जसा घटगतसामान्याचा निश्चय घटगतविशेषाच्या संशयाचें कारण असतो त्याप्रमाणें (७३) त्वदुक्तार्थविशेषावच्छिन्न अज्ञानाच्या ज्ञानाचें म्ह० त्वदुक्त अर्थाचें विशेषरूपानें जें अज्ञान त्या अज्ञानाच्या ज्ञानाचें कारण त्वदुक्तार्थसामान्याचें ज्ञान असलें पाहिजे. ही गोष्ट अनेक ठिकाणीं पाहण्यांत येते. (७४) विशेषाचें ज्ञान असेल तर त्या विशेषाच्या अज्ञानाचें ज्ञान झालेलें कोठेंच पाहण्यांत आलेलें नाहीं म्ह० विशेषाचें ज्ञान असतांना त्याचें अज्ञान असतें असें कोठेंहि पाहिलें नाहीं. (७५) अवच्छेदकधर्माचें ज्ञान अवच्छिन्नाच्या ज्ञानाचें कारण असतें अशी कल्पनाहि अनुभवावरूनच करतां येण्यासारखी आहे. घटत्वावच्छिन्नघटाचें ज्ञान व्हावयाचें तर घटत्वाचें ज्ञान असावें लागतें असा अनुभव आहे. (७६) पटत्व या पटावच्छेदकाचें ज्ञान घटत्वावच्छिन्नघटाच्या ज्ञानाचें कारण मानावें लागणें असल्या अतिप्रसंगाची आपत्ति येत नाहीं. कारण, सामान्यविशेषभावच नियामक आहे म्ह० 'विशेषज्ञानत्वावच्छिन्नं प्रति सामान्यज्ञानत्वावच्छिन्नं कारणम्' असा नियम अभिप्रेत आहे. आतां पटत्व आणि घटत्वावच्छिन्न यांच्यामध्यें सामान्यविशेषभाव नाहीं म्हणून अतिप्रसंग नाहीं. तात्पर्य, ज्ञान आणि अज्ञान हीं समानविषयक ठरत नाहीत. सामान्याचें ज्ञान आणि विशेषाचें अज्ञान असें ठरतें. त्यामुळें 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' हा भासमानवस्तूविषयीं अज्ञानाचा अनुभव आहे हें तुमचें

नियामकत्वादिति, (७७) तन्न । अज्ञानं हि विशेषावच्छिन्नतया भासते, सामान्यावच्छिन्नतया वा ? (७८) आद्ये विशेषे भासमानत्वमागतमेव । (७९) न हि विशेषमभासयन्विशेषाज्ञानमित्यवभासयति । (८०) तथा च सामान्यनिश्चयजनितोऽपि संशयो विशेषमवगाहते यथा, (८१) तथा सामान्यज्ञानजनितोऽप्यज्ञानप्रत्ययो विशेषं विषयीकरिष्यतीति कुतो भासमाने नाज्ञानमिति । (८२) न द्वितीयः; सामान्यज्ञानेन तदवच्छिन्नतयैव गृहीतस्याज्ञानस्य विशेषसंबन्धित्वे मानाभावेन (८३) भासमाने सामान्य एवाज्ञानमवगतम्, (८४) वस्तुनः प्रतीतिप्रमाणकत्वात् । (८५) तथा च परचित्तस्थं यथा अनूद्यते, तथा ज्ञानं तथैवाज्ञानं चेति सिद्धम् । (८६) ननु- यथा द्वेषस्येष्टत्वेऽपि द्विष्टस्य नेष्टत्वम्, (८७) ईश्वरस्य भ्रान्तिज्ञत्वेऽपि न भ्रमविषयज्ञत्वम्, (८८) अस्मदादीनामीश्वरसार्वज्ञ्यज्ञानेऽपि न सर्वज्ञत्वम्, (८९) एवमज्ञातज्ञानाभावेऽपि अज्ञानज्ञानम्- (९०) इति चेत्, न, दृष्टान्तासंप्रतिपत्तेः । (९१) तथाहि- इच्छा तावज्ज्ञानसमानविषया, (९२) ज्ञानं चावच्छेदकतया द्विष्टमपि विषयीकरोतीति इच्छाया अप्यवच्छेदकतया तद्विषयत्वात् ।

विधान बरोबर नाही. (७७) वादी-- हाहि दोष येत नाही. आम्ही असें विचारतों कीं, अज्ञान जें भासतें तें विशेषावच्छिन्नतया भासतें, कीं सामान्यावच्छिन्नतया भासतें ? म्ह० तें अज्ञान विशेषाचें म्हणून भासतें कीं सामान्याचें म्हणून भासतें ? (७८) तुम्ही पहिला पक्ष धराल तर विशेषाचें भासमानत्व तुमच्या गळीं पडणारच. (७९) कारण, विशेषाचें भासन न करणारा अनुभव 'हें विशेषावच्छिन्न अज्ञान आहे' या अर्थाचें भासन करूं शकत नाही. त्वदुक्तविशेष कळल्यावांचून 'त्वदुक्तविशेषाचें अज्ञान' हें कसें कळेल ? अर्थात् विशेषाचें भान असून विशेषाचें अज्ञान आहे असें मानावेंच लागेल. (८०) तथाच विशेषसंशय सामान्यनिश्चयजन्य असला तरी तो जसा विशेषाचें अवगाहन करतो म्ह० तो संशय विशेषविषयक असतो (८१) त्याप्रमाणें विशेषाज्ञानाचा प्रत्यय जरी सामान्यज्ञानजन्य असला तरी तो विशेषाला विषय करील म्ह० तो प्रत्यय विशेषाज्ञानविषयक असेल. आणि असें जर आहे तर भासमानाचें अज्ञान नसतें असें कसें तुम्ही म्हणता ? (८२) आतां अज्ञान सामान्यावच्छिन्नतया भासतें हा दुसरा पक्ष धरावा तर तोहि जमत नाही. 'त्वदुक्तं न जानामि' असें सामान्याच्या ज्ञानानें सामान्यावच्छिन्नतया भासलेलें जें अज्ञान तें विशेषसंबंधि म्ह० विशेषविषयक असण्याला प्रमाण नसल्यानें (८३) सामान्यज्ञानानें भासमान जें सामान्य त्याच्या विषयींच तें अज्ञान असलें पाहिजे असें निश्चित होतें. (८४) कारण, पदार्थाचें प्रतीति हेंच प्रमाण असतें. जशी प्रतीति असेल तसाच तो पदार्थ मानावा लागतो. अज्ञान जर सामान्यविषयक भासतें तर त्याचा विषय विशेष नसून सामान्यच आहे असेंच मानलें पाहिजे. (८५) तथाच दुसऱ्याच्या चित्तामधील अज्ञानाचा अनुवाद ज्या रूपानें असतो त्याच रूपानें परचित्तस्थ-अज्ञानानुभवजनकज्ञान असतें आणि त्याच रूपानें परचित्तस्थ अज्ञानहि असतें म्ह० त्या तिघांची एकरूपता असते हें सिद्ध झालें.

(८६) प्रतिवादी-- जसें द्वेष इष्ट असला तरी द्विष्ट म्ह० ज्याच्याविषयीं द्वेष तो पदार्थ इष्ट नसतो, (८७) ईश्वराला जरी जीवगत भ्रान्तीचें ज्ञान असलें तरी त्या भ्रान्तीच्या विषयाचें ज्ञान नसतें, (८८) तुम्हां आम्हांला जरी ईश्वराच्या सर्वज्ञतेचें ज्ञान असलें तरी तुम्हां आम्हांला सर्वज्ञता नसते, (८९) तसेंच अज्ञानविषयभूत पदार्थाचें ज्ञान जरी नसलें तरी अज्ञानाचें ज्ञान असूं शकेल ! तात्पर्य, अज्ञानाच्या ज्ञानासाठीं अज्ञानविषयाचें ज्ञान असण्याची गरज नाही. (९०) वादी-- या शंकेमधें कांहीच हंशील नाही. हे दृष्टान्तच मुळीं आम्हांला मान्य नाहीत. (९१) असें पहा कीं- इच्छा ही ज्ञानसमानविषयक असते म्ह० ज्ञानाचा जो विषय असेल तोच इच्छेचा विषय असतो. (९२) ज्ञान तर अवच्छेदकत्वानें म्ह० द्वेषविशेषणत्वानें द्विष्टालाहि विषय करतें म्ह० सर्पाविषयीं द्वेष आहे असें कळतें. सर्पद्वेष कळतो तसा द्विष्ट सर्पहि द्वेषामधें

(९३) न हीच्छा इष्टतावच्छेदकाविषया भवति । (९४) एतावानेव विशेषः- किंचित् साध्यतया विषयीकरोति, किंचित् अवच्छेदकतया । (९५) ईश्वरोऽपि भ्रमविषयमगृहीत्वा भ्रमं न गृह्णाति । (९६) भ्रमो हि भ्रमत्वेन ग्राह्यः । (९७) भ्रमत्वं च रजताभाववति रजतख्यातित्वं वा, असत्ख्यातित्वं वा, अनिर्वचनीयख्यातित्वं वा । (९८) तस्मिन् गृह्यमाणे सर्वथा विषयग्रहः । (९९) इयांस्तु विशेषः– यत् भ्रान्तः स्वातन्त्र्येण गृह्णाति, ईश्वरस्तु तज्ज्ञानावच्छेदकतयेति । (१००) ईश्वरसार्वज्ञ्यज्ञानमस्माकं तु सर्वज्ञपदेन । (१०१) तत्र सर्वपदप्रतिपाद्यं जानन्नेवास्मदादिस्तत्र ज्ञानसंबन्धं गृह्णातीति ईदृशं सार्वज्ञ्यमिष्टमेव । (१०२) विशेषस्त्वीश्वरस्य न कुत्राप्यज्ञानम्, अस्मादृशां तु

विशेषणरूपानें कळतो. म्हणून इच्छेला देखील उद्देश्यतावच्छेदकतया द्विष्टविषयकत्व असतें. (९३) इच्छा जशी इष्टविषयक असते तशी इष्टतावच्छेदकविषयकहि असते म्ह० जसा इष्ट पदार्थ इच्छेचा विषय असतो तसा इष्टतावच्छेदक पदार्थहि इच्छेचा विषय असतो. इच्छा इष्टतावच्छेदकाविषयक नसते. (९४) दोहोंमध्यें विशेष इतकाच कीं– एखाद्याला साध्यतया म्ह० उद्देश्यतया म्ह० इष्टतया विषय करते आणि एखाद्याला उद्देश्यतावच्छेदकतया विषय करते. खंडखाद्याचें (बर्फीचें) ज्ञान झालें. नंतर खंडखाद्याची इच्छा झाली. खंडखाद्यत्व हा धर्म इष्टतावच्छेदक आहे. येथें इच्छा आणि ज्ञान या दोहोंचाहि विषय खंडखाद्य हा एकच आहे. इच्छा जशी खंडखाद्यविषयक आहे तशी ती खंडखाद्यत्वविषयकहि आहे. मात्र खंडखाद्य इच्छेचा उद्देश्यतया विषय आहे आणि खंडखाद्यत्व हा धर्म इष्टतावच्छेदकतया इच्छाविषय आहे. प्रतिवादीचें म्हणणें कीं, द्वेष इच्छाविषय असतो पण द्विष्ट इच्छाविषय नसतो. परंतु द्वेष जर इच्छाविषय असेल तर अवच्छेदकतया द्विष्ट पदार्थहि इच्छाविषय असणारच. म्हणून पहिला दृष्टान्त निरस्त झाला. (९५) प्रतिवादी म्हणतो कीं, 'ईश्वर भ्रमज्ञ असतो पण भ्रमविषयज्ञ नसतो'. पण तेंहि ठीक नाही. ईश्वराला देखील भ्रमाचा विषय कळल्यावांचून भ्रम कळत नाही. भ्रमविषयाचें ग्रहण झाल्यावांचून भ्रमाचें ग्रहण होत नाही. (९६) कारण, ईश्वराला भ्रम कळावयाचा तो कांही प्रमात्वानें कळणार नाही, तर भ्रमत्वानेंच कळणार हें उघडच आहे. (९७) आतां भ्रम म्ह० न्यायमतानें पाहतां ज्याच्यावर रजताभाव म्ह० रजतभेद आहे त्याची रजतत्वानें ख्याति म्ह० भान. रजतत्वाभाववद्विशेष्यकरजतत्वप्रकारकज्ञान म्ह० भ्रम. सौगतमतानें पाहतां असताचें भान, असत्ख्याति म्हणजे भ्रम. किंवा वेदान्तमतानें अनिर्वचनीय रजताची ख्याति म्ह० भ्रम. (९८) यांपैकीं कोणतेंहि मत धरलें तरी ईश्वराला जर भ्रमाचें भ्रमत्वानें ग्रहण व्हावयाचें तर भ्रमाच्या विषयाचें ग्रहण झालेंच पाहिजे. (९९) भ्रान्त मनुष्य आणि ईश्वर या दोघांनाहि भ्रमविषयज्ञत्व समान असलें तरी त्यांच्या भ्रमविषयज्ञत्वांमध्यें विशेष आहे, तो इतकाच कीं, भ्रान्त मनुष्य स्वातन्त्र्यानें म्ह० स्वतः सादृश्यादिदोषाला बळी पडून शुक्तिस्थानीं रजत हा विषय जाणतो, परंतु ईश्वर भ्रान्ताचें भ्रमरूप जें ज्ञान त्याच्या अवच्छेदकत्वानें रजत हा विषय जाणतो. (१००) प्रतिवादी म्हणतो कीं, 'ईश्वर सर्वज्ञ आहे हें आम्ही जाणतों म्ह० आम्ही ईश्वराचें सर्वज्ञत्व जाणतों, पण आम्ही सर्वज्ञ नसतों'. हें प्रतिवादीचें म्हणणेंहि तुच्छ आहे. तें असें– ईश्वराची सर्वज्ञता जी आपल्याला कळते ती 'यः सर्वज्ञः' या श्रुतीमधील सर्वज्ञपदावरून कळते. 'ईश्वर सर्वज्ञ आहे' असें आपल्याला सर्वज्ञपदावरून कळतें. (१०१) सर्वज्ञ म्ह० सर्वाला जाणणारा. आतां या सर्वशब्दानें ज्या विषयाचें प्रतिपादन केलें तो सगळा विषय सर्वत्वानें आपण जाणतोंच. आणि मग त्या सर्वाशीं ईश्वरीय ज्ञानाचा संबंध आपण जाणतों. एवंच सर्वपदार्थ आपल्याला कळल्यावर ईश्वराचें सर्वज्ञत्व आपल्याला कळतें. तेव्हां आपणहि सामान्यरूपानें सर्वाला जाणतोंच म्हणजे आपल्याला सामान्यरूपानें सर्वज्ञत्व आलेंच. असलें सर्वज्ञत्व आम्ही इष्टच मानतों. (१०२) जीव आणि ईश्वर यांमध्यें विशेष इतकाच कीं, ईश्वराला कशाचेंच अज्ञान नसतें आणि आमच्या सारख्या जीवांना विशेषांचें अज्ञान असतें. ईश्वराच्या घरीं ज्ञान पाणी भरतें आणि आमच्या घरीं अज्ञान

विशेषेष्वज्ञानमिति कृत्वा । (१०३) एवं च ज्ञात एव विशेषे अज्ञानज्ञानमिति । (१०४) न च- घटादेरज्ञानावच्छेदकतया भानेऽपि घटाद्यज्ञाननिवृत्तिं विना तदवच्छिन्नसंयोगादिज्ञानादर्शनेन (१०५) प्रकृतेऽपि विषयावच्छिन्नाज्ञानज्ञानार्थं तदवच्छेदकविषयाज्ञाननिवृत्तेरपि वक्तव्यत्वेन (१०६) अज्ञाना- विरोधिज्ञानवत् अज्ञानाविरोधीनी अज्ञाननिवृत्तिरपि स्वीकार्या स्यादिति- वाच्यम् ; (१०७) संयोगादि- सत्त्वस्यावच्छेदकघटादिसत्त्वसापेक्षत्वेऽपि यथा अभावे न स्वाधिकरणीयप्रतियोगिरूपावच्छेदक- सत्त्वापेक्षा, विरोधात् , (१०८) तथा अज्ञानज्ञानस्यापि न स्वविषयाज्ञाननिवृत्त्यपेक्षा, विरोधात् । (१०९) न च- एवं तद्विषयकज्ञानापेक्षाऽपि माऽस्तु , विरोधस्य समानत्वात् , (११०) अविरोधकल्पना-

---

पाणी भरतें इतकाच विशेष. ‘ इति कृत्वा विशेषः ’ म्ह० असें असल्यानें विशेष आहे. असो. तर याप्रमाणें तिन्ही दृष्टान्त अमान्य आहेत. (१०३) एवंच वरील तिन्ही दृष्टान्त आम्हांला मान्य नसल्यामुळें अज्ञानाच्या विशेषविषयाचें ज्ञान असतांनाच विशेष- विषयक अज्ञानाचें ज्ञान होत असतें हें सिद्ध झालें.

(१०४) प्रतिवादी-- घट अज्ञानावच्छेदकतया भासतो म्ह० अज्ञानाचा विषय म्हणून म्ह० अज्ञान- विषयत्वानें घट कळतो हें खरें, तथापि घटाच्या अज्ञानाची निवृत्ति झाल्यावांचून तदवच्छिन्नसंयोगाचें म्ह० घटावच्छिन्नसंयोगाचें ज्ञान होत नाही असें दिसतें. अज्ञानावच्छेदक घट म्ह० अज्ञानाचा विषय घट. अज्ञान कशाचें ? तर घटाचें, पटाचें नव्हे. घटानें अज्ञानाचा अवच्छेद केला. अज्ञानाला घटानें मर्यादा घातली. म्हणून घट हा अज्ञानावच्छेदक आहे. घटाव- च्छिन्नसंयोग म्ह० घटाचा संयोग, पटाचा नव्हे. संयोगा- वच्छेदक घट. घटावच्छिन्न संयोग. तात्पर्य, घटा- वच्छिन्नसंयोगाचें ज्ञान होण्याकरितां घटाच्या अज्ञानाची निवृत्ति मानावी लागते. (१०५) म्हणून प्रकृत- विषयामधेंहि विषयावच्छिन्न अज्ञानाचें ज्ञान होण्या- करितां अज्ञानावच्छेदकविषयाच्या अज्ञानाची निवृत्ति होते असेंहि म्हटलेंच पाहिजे. (१०६) त्यामुळें तुम्ही जसें अज्ञानाशीं विरोध न करणारें ज्ञान मानता तशी अज्ञानाशीं विरोध न करणारी अज्ञानाची निवृत्ति देखील तुम्हांला मानावी लागणार आहे. अज्ञान असून जसें ज्ञान तशी अज्ञान असून अज्ञानाची निवृत्ति. अर्थात् अविरोधी निवृत्ति. (१०७) वादी— हें तुमचें जात्युत्तर आहे. यांत कांही हंशील नाही. संयोगसमवायांच्या अस्तित्वाला संयोगादिकांचे अव- च्छेदक असलेल्या घटादिकांच्या अस्तित्वाची अपेक्षा असली तरी अभावाला स्वाधिकरणीयप्रतियोगिरूपाव- च्छेदकाच्या अस्तित्वाची अपेक्षा नसते. भूतलावर घटाभाव आहे. स्व म्ह० घटाभाव. स्वाधिकरण म्ह० घटाभावाधिकरण भूतल. स्वाधिकरणीय प्रतियोगी म्ह० स्वाधिकरणसंयुक्त घटरूप प्रतियोगी. तद्रूप जें अवच्छेदक त्याचें अस्तित्व. अभाव हा अवच्छिन्न असून घट हा अवच्छेदक आहे. तात्पर्य, कांही ठिकाणीं अवच्छिन्नाच्या अस्तित्वाला अवच्छेदकाच्या अस्तित्वाची अपेक्षा असली तरी भूतलावर घटाभावाच्या अस्तित्वाला म्ह० अवच्छिन्नाच्या अस्तित्वाला घटाच्या अस्तित्वाची अपेक्षा नाही म्ह० अवच्छेदकाच्या अस्तित्वाची अपेक्षा नाही. कारण, विरोध आहे. स्वाधिकरणीय घट आणि घटाभाव यांच्यामधें विरोध आहे. घटाभाववत्ताबुद्धीला घटवत्ताबुद्धि विरोध करील. (१०८) घटाभावाच्या अस्तित्वाला जशी घटाच्या अस्तित्वाची अपेक्षा नाही तशी अज्ञानाच्या ज्ञानालाहि स्वविषय म्ह० ज्ञानविषय असलेल्या अज्ञानाच्या निवृत्तीची अपेक्षा नाही. अज्ञानाचें ज्ञान आणि अज्ञानाची निवृत्ति यांच्यामधें विरोध आहे. विषय नसल्यास विषयी असणें अशक्य. म्हणून अज्ञान नसल्यास अज्ञानाचें ज्ञान होणें विरुद्ध आहे. (१०९) प्रतिवादी-- अज्ञानाच्या ज्ञानाला जर अज्ञाननिवृत्तीची अपेक्षा नसेल तर अज्ञानाच्या ज्ञानाला अज्ञानाच्या विषयाच्या ज्ञानाची अपेक्षाहि नसणें योग्य ठरेल. दोहींकडे विरोध सारखाच आहे. अज्ञानज्ञान आणि अज्ञाननिवृत्ति यांच्यामधें जसा विरोध आहे तसा तद्विषयकज्ञान आणि तद्विषयकाज्ञानाचें ज्ञान यांच्या- मधेंहि विरोध आहे. एवंच विरोधामुळें अज्ञाननिवृत्तीची जशी अपेक्षा नाही तशी विरोधामुळेंच तद्विषयक ज्ञानाचीहि अपेक्षा नको. (११०) आतां अज्ञानाच्या ज्ञानाशीं अज्ञानविषयाच्या ज्ञानाचा विरोध नाही अशी

बीजस्य ज्ञान इवाज्ञाननिवृत्तावपि समानत्वात्; (१११) तथा च विषये अज्ञात एवाज्ञानं ज्ञायते, (११२) विषयविशेषावच्छिन्नबुद्धिस्तु तमसीव विशेषज्ञानानन्तरम् 'एतावत्कालममुमर्थं नाज्ञासिषम्' इत्येवंरूपा जायते इति- वाच्यम्। (११३) हन्तैवमभावस्वभावविरोधिप्रतियोगिज्ञाननिरपेक्षज्ञानविषयत्वमभाववैलक्षण्यसाधकमज्ञाने उपपादितमायुष्मता। (११४) किंच यद्यज्ञानं स्वकाले विषयावच्छिन्नतया न भासयेत् (११५) तदा तु 'त्वदुक्तमर्थं न जानामि' इति विषयावच्छिन्नाज्ञानस्य वर्तमानार्थप्रत्ययो विरुध्येत। (११६) तस्मात् विषयाज्ञानसाधकत्वात् साक्षिरूपविषयप्रकाशोऽपि नाज्ञानविरोधी, किंतु प्रमाणवृत्तिः। (११७) एकविषयत्वेऽपि प्रमाणवृत्तितदतिरिक्तवृत्त्योरज्ञानविरोधित्वाविरोधित्वे (११८) घटविषयकयोः सौरालोकज्ञानयोः सौरचाक्षुषप्रकाशयोर्वा तमोविरोधित्वाविरोधित्ववदुपपद्येते। (११९) न च- वृत्तिश्चैतन्यस्य विषयोपरागार्थेति मते अस्या

कल्पना करण्याला जर योग्य कारण असेल तर अज्ञानाच्या ज्ञानाशीं विषयाज्ञाननिवृत्तीचा विरोध नाही अशी कल्पना करण्यालाहि तें कारण सारखेंच लागू पडेल. 'अवच्छेदकविषयकत्वं विना अज्ञानज्ञानस्य अवच्छिन्नविषयकत्वानुपपत्तिः' हें घटाज्ञानज्ञानाशीं घटज्ञानाच्या अविरोधाच्या कल्पनेचें बीज आहे. त्याच बीजावरून घटाज्ञानज्ञानाशीं घटाज्ञाननिवृत्तीच्या अविरोधाची कल्पना करतां येते. कल्पनाबीज समान असल्यामुळें अविरोधकल्पनाहि समान आहे.

(१११) तथाच विषय अज्ञात असतांच त्याचें अज्ञान जाणलें जातें असें म्हणणें बरें. विषयाचें ज्ञान असतां त्याच्या अज्ञानाचें ज्ञान होतें असें नाही. (११२) पण मग विषयविशेषाचें अज्ञान सिद्ध होणार नाही असें तुम्हीं म्हणाल तर तमाचा नाश झाल्यावर जसें 'इतकावेळ घटावरक तम होतें' असें ज्ञान होतें तसें विषयविशेषाचें ज्ञान झाल्यानंतर 'इतकावेळ अमुक विषयाचें ज्ञान मला झालें नव्हतें' अशा प्रकारचें विषयविशेषावच्छिन्नाचें ज्ञान म्ह० विषयविशेषाच्या अज्ञानाचें ज्ञान होतें. (११३) वादी-- ठीक ठीक! आयुष्मान् भव!! अभावाच्या स्वभावाशीं विरोधि असें जें प्रतियोगिज्ञाननिरपेक्षज्ञानविषयत्व म्ह० प्रतियोगीच्या ज्ञानाची ज्याला अपेक्षा नाही तादृश ज्ञानाचें विषयत्व, त्याचें उपपादन आपण केलें आहे, आणि तें अज्ञानाचें ज्ञानाभावाशीं असलेल्या वैलक्षण्याचें साधक आहे. तेव्हां 'अज्ञान अभावविलक्षण आहे' असेंच आपण सिद्ध केलें. हें फार चांगलें झालें. जीते रहो. तात्पर्य, स्वसिद्धान्तविरुद्ध असल्यामुळें वरील आक्षेप आपणांला घेतां येत नाही. (११४) किंच, अज्ञान-ज्ञान अज्ञानाला स्वकालीं जर विषयावच्छिन्नत्वानें भासवीत नसेल म्ह० अज्ञान स्वतः असतें त्यावेळीं त्याचें स्वतःच्या विषयासह भासन करीत नसेल (११५) तर 'त्वदुक्तं अर्थं न जानामि' असा विषयावच्छिन्न अज्ञानाचा वर्तमानार्थत्वानें जो प्रत्यय येत असतो त्याच्याशीं विरोध येईल. 'न जानामि' या लट्प्रत्ययानें अज्ञानाचें वर्तमानार्थत्व दाखविलें आहे. तात्पर्य, 'न जानामि' असा प्रयोग केव्हांच करतां येणार नाही. (११६) या सर्व विवेचनावरून पाहतां प्रमात्वानें न कळलेल्या वृत्तीप्रमाणें साक्षिरूप विषयप्रकाश देखील अज्ञानाशीं विरोधी नसतो, कारण, तो विषयाच्या अज्ञानाचा साधकच असतो. तर मग अज्ञानविरोधी कोण? तर प्रमाणवृत्ति म्ह० प्रमात्वानें भासणारी वृत्ति अज्ञानाशीं विरोधी असते. (११७) आतां प्रमाणवृत्ति आणि प्रमाणवृत्तीहून भिन्न वृत्ति यांचा विषय जरी एकच असला तरी प्रमाणवृत्ति अज्ञानविरोधी असणें आणि तद्भिन्नवृत्ति अज्ञानविरोधी नसणें या विशेषाची उपपत्ति लागते. (११८) जसें सूर्याचा प्रकाश आणि ज्ञानरूप प्रकाश यांचा विषय, किंवा सूर्याचा प्रकाश आणि चाक्षुषप्रकाश म्ह० तेजोरूप चक्षूचा विषयाकारपरिणामरूप प्रकाश यांचा विषय एकच घट असतांहि सूर्यालोकाला तमोविरोधित्व असतें परंतु ज्ञान किंवा चाक्षुषप्रकाश यांना तमोविरोधित्व नसतें, त्याप्रमाणें प्रमाणवृत्ति आणि तद्भिन्नवृत्ति यांच्या अज्ञानविरोधित्वाविरोधित्वांची उपपत्ति लागते. (११९) प्रतिवादी-- प्रमाणवृत्ति अज्ञानविरोधी मानणें अयुक्त आहे. कारण, 'चैतन्याचा विषयाशीं उपराग म्ह० संबंध होण्याकरितां वृत्ति असते' या मतीं प्रमाण-

अज्ञाननिवर्तकत्वाभावात् इदमयुक्तमिति- वाच्यम्, (१२०) अज्ञाननिवर्तकत्वेन निवृत्तिप्रयोजकत्वस्यैव उक्तत्वात्। (१२१) तच्च संबन्धसंपादनद्वाराऽस्मिन्पक्षेऽपि अस्त्येव। (१२२) न च- अज्ञानस्य स्वविरोधिज्ञानाभावव्यापकत्वेन मोक्षेऽप्यज्ञानापात इति- वाच्यम्, (१२३) मोक्षदशायामज्ञाननिवृत्तिश्रवणेन स्वविरोधिज्ञानप्रागभावमात्रव्यापकत्वात्। (१२४) न च- कथं प्रमाणवृत्तिमात्रविरोधित्वे अज्ञानस्य ज्ञानमात्रविरोधित्वेनैव 'न जानामि' इत्याकारेण प्रत्ययः इति- वाच्यम्, (१२५) घटादिमात्रविरोधिनो घटाभावादेः भावसामान्यविरोधित्वेनाभावत्वेन प्रतीतिवत् (१२६) ज्ञानविशेषविरोधिनोऽप्यज्ञानस्य ज्ञानसामान्यविरोधित्वेन प्रतीतिसंभवात्। (१२७) न ह्यभावपदादिनाऽभावप्रतीतौ घटाभावो न भासते। (१२८) अथ सा विरोधिता तत्र विशेषमात्रपर्यवसन्ना, (१२९) समं

वृत्तीला अज्ञानाचें निवर्तकत्व नसतें. (१२०) वादी— प्रमाणवृत्तीचें अज्ञानविरोधित्व अयुक्त नाही. कारण, अज्ञाननिवर्तकत्वानें म्ह० अज्ञाननिवर्तकत्वशब्दाचा लाक्षणिक अर्थ जें अज्ञानविरोधित्व त्याचा बोधक असलेल्या अज्ञानविरोधित्व या शब्दानें अज्ञानाच्या निवृत्तीचें प्रयोजकत्वच आम्हीं सांगितलें आहे. (१२१) आतां तें अज्ञाननिवृत्तिप्रयोजकत्व चैतन्याचा विषयाशीं संबंध घडवून आणण्यामुळें 'वृत्तीला विषयोपरागार्थत्व असतें' या पक्षीं देखील जमतेंच. वृत्तीमुळें चैतन्याचा विषयाशीं उपराग होतो आणि मग तें उपरक्त चैतन्य विषयावच्छिन्न अज्ञानाची निवृत्ति करतें. (१२२) प्रतिवादी—- अज्ञानविरोधि वृत्तिज्ञान मानल्यास अनिष्टप्रसंग येईल. अज्ञान स्व(अज्ञान)विरोधिज्ञानाच्या अभावाचें व्यापक असतें. जेव्हां अज्ञानविरोधि ज्ञान नसतें तेव्हां अज्ञान असतें अशी व्याप्ति आहे. मोक्षावस्थेमध्येंहि अज्ञानविरोधिवृत्तिज्ञानाचा अभाव असतो म्हणून मोक्षामध्येंहि अज्ञान असलें पाहिजे असें मानण्याचा प्रसंग येणार. (१२३) वादी—- प्रसंग येत नाही. कारण, मोक्षदशेमध्यें अज्ञानाची निवृत्ति तर श्रुतीनेंच सांगितली आहे. त्यावरून अज्ञान स्वविरोधिज्ञानाभावसामान्याचें व्यापक नाही, तर केवळ स्वविरोधिज्ञानाच्या प्रागभावाचेंच व्यापक आहे असें ठरतें. 'जेव्हां स्वविरोधिज्ञानाचा प्रागभाव तेव्हां अज्ञान' अशी व्याप्ति. मोक्षामध्यें अज्ञानविरोधिज्ञानप्रागभावरूप व्याप्य नसतें म्हणून व्यापक असलेल्या अज्ञानाची आपत्ति येत नाही. (१२४) प्रतिवादी—- 'न जानामि' अशा आकाराचा अज्ञानप्रत्यय येत असतो. ज्ञाधातूचा अर्थ प्रमा, अप्रमा, संशय, निश्चय इ० ज्ञानसामान्य असा आहे. एवंच अज्ञानाचा प्रत्यय ज्ञानमात्रविरोधित्वानें म्ह० ज्ञानसामान्यविरोधित्वानें येत असतो. पण जर अज्ञानाचा केवळ प्रमाणवृत्तीशींच विरोध असेल तर 'न जानामि' असा ज्ञानसामान्यविरोधित्वानें येणारा प्रत्यय जमणार नाही. म्हणून प्रमाणवृत्तिमात्रविरोधित्व मानतां येत नाही. (१२५) वादी—- घटाभाव केवळ घटविरोधी आहे म्ह० भावविशेषविरोधी आहे, भावसामान्यविरोधी नाही. असें असून 'अभावः' म्ह० 'न भावः' इत्याकारक भावसामान्यविरोधित्वानें घटाभावाची प्रतीति येत असते. त्याप्रमाणें (१२६) अज्ञान जरी ज्ञानसामान्याशीं विरोधि नसून ज्ञानविशेषाशींच विरोधि असलें तरी 'न जानामि' अशी ज्ञानसामान्यविरोधित्वानें अज्ञानाची प्रतीति संभवते. (१२७) 'अभावः', 'नास्ति', 'न' अशा शब्दांवरून येणाऱ्या अभावसामान्याच्या प्रतीतीमध्यें घटाभाव भासत नाही असें तर कोणाला म्हणतांच येणार नाही. तर मग 'न जानामि' या ज्ञानसामान्यविरोधित्वानें येणाऱ्या प्रतीतीमध्यें ज्ञानविशेषविरोधि अज्ञान भासत नाही असें तरी कसें म्हणतां येईल? (१२८) आतां प्रतिवादी जर असें म्हणेल कीं— 'अभावः' या शब्दापासून अभिधावृत्तीनें होणाऱ्या प्राथमिकप्रतीतीमध्यें भावसामान्यविरोधिताच भासते, पण तिचें पर्यवसान घटादिविरोधित्व हें लक्ष्यतावच्छेदक धरून लक्षणावृत्तीनें केवळ विशेषावर होतें. (१२९) परंतु तर मग आमचें म्हणणें असें कीं— तोच न्याय प्रकृत 'न जानामि' याच्याकडे नाही का लागूं होणार? ज्ञाननाश्यत्व लक्ष्यतावच्छेदक धरून लक्षणावृत्तीनें विरोधितेचें पर्यवसान ज्ञानविशेषामध्यें होतें असें समजावें. पण हें सगळें आपला अभिनिवेश म्ह० हट्ट जरा बाजूला

प्रकृतेऽपि अन्यत्राभिनिवेशात् । (१३०) न च- ' न जानामि ' इति ज्ञप्तिविरोधित्वस्यैवानुभवात् कथं वृत्तिविरोधित्वम् ? त्वन्मते चैतन्यस्यैव ज्ञप्तित्वात्, (१३१) चैतन्याज्ञानयोरविरोधे ज्ञानत्वाज्ञानत्वायोगादिति- वाच्यम् । (१३२) मन्मते वृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यं ' जानामि ' इति व्यवहारविषयः । (१३३) तथा च ' न जानामि ' इत्यनेन वृत्तिचितोरुभयोरप्यज्ञानविरोधित्वं विषयीक्रियते । (१३४) एवं च न चैतन्ये अज्ञानविरोधित्वम्, नापि वृत्तौ, (१३५) वृत्त्युपारूढचित पदार्थप्रकाशकत्वेन तथात्वात् । (१३६) ननु- वृत्तेरप्यर्थप्रकाशकत्वं विना जातिविशेषेणैवाज्ञानतत्कार्यनिवर्तकत्वे (१३७) इच्छादिनिवर्त्यद्वेषादिवत् सत्त्वापत्त्या (१३८) शुक्त्यादिज्ञानवदर्थप्रकाशकत्वेन तन्निवर्तकत्वे वक्तव्ये (१३९) चैतन्यस्यापि तत्सत्त्वेन तन्निवर्तकत्वावश्यम्भावेन तन्निवृत्त्यापातः, (१४०) नित्यातीन्द्रिये परोक्षवृत्तौ सत्यामप्यज्ञानानिवृत्त्या सुखादावपरोक्षवृत्त्य-

---

ठेऊन न्यायप्राप्त येईल तें स्वीकारावयाचें असें धोरण तुम्ही धराल तर तुमच्या लक्षांत येईल ! अभिनिवेशात् अन्यत्र म्ह० अभिनिवेश सोडल्यास. अभिनिवेश सोडावयाचा नसेल तर हें न्यायसाम्य तुमच्या लक्षांत येणार नाही. (१३०) प्रतिवादी-- अज्ञानाला वृत्तिविरोधित्व कसें ? वृत्तिविरोधित्व मानतां येत नाही. कारण, ' न जानामि ' या प्रतीतीमधें ज्ञप्तिविरोधित्व भासतें असा अनुभव आहे. ज्ञाधातूचा अर्थ ज्ञप्ति असाच आहे. आतां तुमच्या मतें ज्ञप्ति म्हणजे चैतन्यच, वृत्ति नव्हे. तेव्हां अज्ञानाला चैतन्यविरोधित्व ' न जानामि ' या प्रतीतीमधें भासतें असेंच म्हटलें पाहिजे. (१३१) दुसरें असें कीं, चैतन्य आणि अज्ञान यांच्यामधें विरोध मानला नाही तर चैतन्याचें ज्ञानरूपत्व आणि अज्ञानाचें अज्ञानरूपत्वच सिद्ध होणार नाही. ज्ञान आणि अज्ञान यांचा परस्परविरोधित्व हा स्वभावच आहे. तात्पर्य, अज्ञानाला वृत्तिविरोधित्व मानतां येत नाही. (१३२) वादी-- माझ्या मतें ' जानामि ' या व्यवहाराचा विषय वृत्तीमधें प्रतिबिम्बित असलेलें चैतन्य आहे. (१३३) तथाच ' न जानामि ' हा अनुभव वृत्ति आणि चैतन्य या दोघांच्या अज्ञानविरोधित्वाला विषय करतो म्ह० त्या अनुभवावरून वृत्ति आणि वृत्त्युपरक्तचैतन्य हीं दोन्ही मिळून अज्ञानविरोधी आहेत असें ठरतें. (१३४) एवंच केवळ चैतन्यहि अज्ञानविरोधि नाही आणि केवळ वृत्तिहि अज्ञानविरोधी नाही. (१३५) कारण, वृत्तीमधें प्रतिबिंबत्वानें उपारूढ म्ह० प्रविष्ट म्ह० वृत्तिविशिष्ट असें चैतन्यच अर्थाचें प्रकाशक असतें म्ह० अर्थाच्या ' अस्ति, प्रकाशते ' या व्यवहाराचें प्रयोजक असतें म्हणून वृत्त्युपारूढचैतन्यालाच तथात्व म्ह० अज्ञानविरोधित्व असतें.

(१३६) प्रतिवादी-- नुसत्या स्फुरणालाच अज्ञानविरोधित्व मानलें पाहिजे. कारण असें कीं— वृत्ति अर्थाची प्रकाशक नसून केवळ जातिविशेषानें म्ह० चाक्षुषत्वादिजातिरूप अवच्छेदकानेंच जर अज्ञान आणि अज्ञानकार्य यांची निवर्तक असेल तर (१३७) इच्छात्वजात्यवच्छेदानें इच्छानिवर्त्य द्वेषाला जसें सत्यत्व असतें तसें वृत्तिनिवर्त्य अज्ञानालाहि सत्यत्व मानण्याची आपत्ति येईल. (१३८) ती आपत्ति टाळण्यासाठीं शुक्त्यादिज्ञानाला जसें अर्थप्रकाशकत्वानें अज्ञाननिवर्तकत्व असतें तसें वृत्तीलाहि अर्थप्रकाशकत्वानेंच अज्ञाननिवर्तकत्व आहे असें म्हटलें पाहिजे. (१३९) आतां चैतन्यालाहि अर्थप्रकाशकत्व स्वाभाविकच असल्यामुळें त्यालाहि अज्ञाननिवर्तकत्व अवश्य मानलेंच पाहिजे. वृत्तीप्रमाणें चैतन्यहि अज्ञाननिवर्तकतावच्छेदकीभूत--अर्थप्रकाशकत्वावच्छिन्न आहे. म्हणून अर्थप्रकाशकचैतन्यानें अर्थविषयक अज्ञानाची निवृत्ति प्रसवत होते. अर्थातच वृत्तीला अर्थप्रकाशकत्वाची कल्पना करण्यापेक्षां ज्याचें अर्थप्रकाशकत्व क्लृप्त आहे अशा चैतन्यालाच अज्ञाननिवर्तकत्व मानणें योग्य, वृत्तीला नव्हे. (१४०) कारण, स्फुरण म्ह० अपरोक्षचैतन्य आणि अज्ञानाभाव यांच्यामधील अन्वयव्यतिरेकांवरून, आणि त्याचबरोबर वृत्ति आणि अज्ञानाभाव यांच्यामधील अन्वयव्यतिरेकव्यभिचारांवरून अज्ञाननिवर्तकत्वाचें प्रयोजक असलेलें अज्ञानविरोधित्व स्फुरणालाच आहे, वृत्तीला नाही, असें ठरतें. ते अन्वयव्यतिरेक आणि अन्वयव्यतिरेकव्यभिचार असे-- ' सुखादिविषयक स्फुरण

भावेऽपि स्फुरणमात्रेणाज्ञानादर्शनेन चान्वयव्यतिरेकाभ्यां स्फुरणस्यैवाज्ञानविरोधित्वात्- (१४१) इति चेत्, न; प्रमाणवृत्त्युपारूढप्रकाशत्वेन निवर्तकत्वं ब्रूमः, न तु जातिविशेषेण, प्रकाशत्वमात्रेण वा। (१४२) अतो नेच्छादिनिवर्त्यद्वेषादिवदेतन्निवर्त्यानां सत्त्वापत्तिः, (१४३) न वा चैतन्यमात्रस्य निवर्तकत्वापत्तिः। (१४४) अत एव- शाब्दादिवृत्तौ सत्यामपि अज्ञानानिवृत्त्या सुखादौ प्रमाणवृत्त्यभावे स्फुरणमात्रेणाज्ञानादर्शनेनान्वयव्यतिरेकाभ्यां स्फुरणस्यैवाज्ञानादौ विरोधित्वम्- इति निरस्तम्। (१४५) परोक्षवृत्तेर्विषयपर्यन्तत्वाभावेन न विषयगताज्ञाननिवर्तकत्वम्, (१४६) सुखादौ च ज्ञातैकसत्त्वादज्ञाननिवृत्तिं विनैवाज्ञानादर्शनम्। (१४७) अतोऽन्वयव्यतिरेकयोरन्यथासिद्ध्या स्फुरणमात्रं नाज्ञानविरोधि। (१४८) न चाऽऽत्मनोऽज्ञानाश्रयविषयत्वे स्वसत्तायामप्रकाश-

---

असतें त्यावेळीं अज्ञानाभावहि असतो' हा स्फुरण-–अज्ञानाभावांमधील अन्वय. 'सुखादिस्फुरणकालीं सुखादिविषयक अपरोक्ष अन्तःकरणवृत्ति नसते परंतु अज्ञानाभाव असतो' हा वृत्ति–अज्ञानाभावांमधील व्यतिरेकव्यभिचार. 'परमाणु इत्यादि नित्यातींद्रिय पदार्थांचें स्फुरण म्ह० अपरोक्षज्ञान नसतें आणि अज्ञानाभावहि नसतो म्ह० अज्ञान असतें' हा स्फुरण–अज्ञानाभावांमधील व्यतिरेक. 'नित्यातीन्द्रिय-पदार्थविषयक परोक्ष अन्तःकरणवृत्ति असते परंतु अज्ञाना-भाव नसतो' हा वृत्ति-अज्ञानाभावांमधील अन्वय-व्यभिचार. यावरून अज्ञाननिवर्तकत्व चैतन्यालाच आहे, वृत्तीला अथवा वृत्तिविशिष्टचैतन्याला नाही हें सिद्ध होतें. (१४१) वादी— आम्ही अज्ञाननिवर्तकत्व चाक्षुषत्वादिजातिविशेषानें मानीत नाही, अथवा नुसत्या प्रकाशत्वानेंहि मानीत नाही. तर तें प्रमाण-वृत्तीमध्यें उपारूढ जो प्रकाश तादृशविशिष्टप्रकाश-त्वानेंच मानतों म्ह० अज्ञाननिवर्तकतावच्छेदक प्रमाणवृत्त्युपारूढप्रकाशत्व हें आहे, जातिविशेष नाही आणि शुद्धप्रकाशत्वहि नाही. (१४२) म्हणून इच्छादिनिवर्त्यद्वेषादिकांप्रमाणें विशिष्टप्रकाशनिवर्त्य पदार्थांना सत्यत्व प्रसक्त होत नाही, (१४३) किंवा शुद्धचैतन्याला अज्ञाननिवर्तकत्वहि प्रसक्त होत नाही. (१४४) म्हणूनच 'शब्दजन्य किंवा अनुमानजन्य अशी परोक्षवृत्ति असली तरी स्फुरण नसल्यामुळें अज्ञानाची निवृत्ति झालेली दिसत नाही, आणि सुखादिकाविषयींची प्रमाणवृत्ति परोक्ष अपरोक्ष कोणतीच नसतांहि स्फुरणमात्रानेंच अज्ञान दिसत नाही या अन्वयव्यतिरेकांवरून नुसत्या स्फुरणालाच अज्ञान-–तत्कार्यांचें विरोधित्व सिद्ध होतें' या पूर्वींच्या शंका-भागाचाहि निरास होतो. (१४५) अन्वयव्यतिरेकांच्या दृष्टांतांची व्यवस्था अशी– शाब्द इ० परोक्षवृत्ति विषयापर्यंत जात नसते म्ह० तिचा विषयाशीं संबंध येत नाही म्हणून त्या परोक्षवृत्तीला विषयगत अर्थात् विषयावच्छिन्नचैतन्यगत अज्ञानाचें निवर्तकत्व नसतें. (१४६) आतां सुखादिक ज्ञातैकसत् म्ह० ज्ञात असेंच केवळ सत् असूं शकतें, अज्ञातसत् असत नाही. एवंच सुखादिक ज्ञातैकसत् असल्यामुळें अज्ञानाची निवृत्ति न होतांच सुखादिकाचें अज्ञान दिसत नाही, 'अज्ञान होतें, पण त्याची निवृत्ति होते, म्हणून अज्ञान दिसत नाही' असें नव्हे. कारण, सुखादिकांचें अज्ञान नसतेंच. अज्ञान नाही म्हणून त्याची निवृत्ति पण नाहीच. आणि अज्ञान नसतेंच तें दिसत नाही हें उघडच आहे. (१४७) एवंच दिलेल्या अन्वयव्यतिरेकांची सिद्धि अन्यथा म्ह० विषयपर्यन्तत्वाभाव आणि निवृत्ती-वांचूनच अज्ञानादर्शन यांच्यामुळें होत असल्यानें त्या अन्वयव्यतिरेकांवरून स्फुरणमात्राला अज्ञानविरोधित्व सिद्ध होत नाही.

(१४८) प्रतिवादी— आत्मा जर अज्ञानाचा आश्रय असून विषयहि असेल तर त्याचें स्वप्रकाशत्व सिद्ध होणार नाही. कारण, स्वप्रकाशत्वाचें साधन 'स्वसत्ता म्ह० स्वरूपानें अस्तित्व असतांना अप्रकाशविधुरत्व म्ह० प्रकाशाभावाभाववत्त्व' या हेतूनें करावयाचें आहे. परंतु अज्ञानाचें आश्रयत्व आणि विषयत्व आत्म्याला असेल तर त्याच्या ठिकाणीं प्रकाशाभावाभाव कसा असणार? अज्ञा-नाचें आश्रयत्व आणि विषयत्व असतांना प्रकाशा-भाव असतो, प्रकाशाभावाभाव असत नाही. एवंच आत्म्याच्या स्वप्रकाशत्वाशीं विरुद्ध असलेलें अज्ञाना-

विधुरत्वेन स्वप्रकाशत्वसाधनायोगः, (१४९) परिपूर्णत्वादिना अप्रकाशविधुरत्वाभावेऽप्यध्यासाधिष्ठानत्वादिना प्रकाशमानतयाऽप्रकाशविधुरत्वसंभवात् । (१५०) न च- वृत्तिचितोर्वैषम्योक्तिरयुक्ता, वृत्तिवत्साक्षिणोऽपि समानविषयतया अज्ञानविरोधित्वानुभवात्, (१५१) अन्यथा साक्षिवेद्ये चैत्रेच्छासुखादौ मैत्रस्येव चैत्रस्याप्यज्ञानं स्यात्, (१५२) नो चेन्मैत्रस्याप्यज्ञानं न स्यादिति- वाच्यम् ; (१५३) साक्षिणि यदज्ञानविरोधित्वमनुभूयते तन्नाज्ञाननिवर्तकत्वनिबन्धनम्, (१५४) किंतु स्वविषय इच्छादौ यावत्सत्त्वं प्रकाशादज्ञानाप्रसक्तिनिबन्धनम् ; (१५५) वृत्तेश्च स्वविषये प्रसक्ताज्ञाननिवृत्तिनिबन्धनमेवेत्युभयोर्वैषम्योक्तिर्युक्तैव । (१५६) अज्ञाना-

---

श्रयत्व आणि अज्ञानविषयत्व आत्म्याला जमत नाही. (१४९) वादी— आत्म्याला परिपूर्णत्व, परमानन्दत्व अशा रूपानें जरी अप्रकाशविधुरत्व नसलें म्ह० प्रकाशाभावाभाववत्त्व नसलें तरी अध्यासाधिष्ठानत्वानें, सत्तारूपानें, भावसामान्यरूपानें आत्म्याला प्रकाशमानता असल्यानें त्याला अप्रकाशविधुरत्व संभवतें. म्हणून स्वप्रकाशत्वसाधनाचा अयोग नाही.

(१५०) प्रतिवादी— प्रमाज्ञानात्मकवृत्ति आणि साक्षिचैतन्य यांच्यामधें तुम्ही अज्ञानविरोधित्व आणि अज्ञानाविरोधित्व असें वैषम्य सांगत आहांत. पण तें अयुक्त आहे. कारण, वृत्तीप्रमाणेंच साक्षीलाहि समानविषयत्वानें म्ह० समानविषयत्वावच्छेदानें म्ह० ज्या विषयीं अज्ञान त्या विषयापुरतें अज्ञानविरोधित्व असतें असा अनुभव आहे. (१५१) चैत्रगत इच्छा, सुख, दुःख हीं चैत्राला चैत्राच्या साक्षीनें वेद्य असतात, पण त्यांचें मैत्राला अज्ञान असतें असा अनुभव आहे. तो साक्षीला समानविषयकत्वानें अज्ञानविरोधित्व मानल्यास उपपन्न होतो. जर साक्षीला तसें अज्ञानविरोधित्व मानलें नाही तर चैत्रालाहि मैत्राप्रमाणेंच चैत्रगतेच्छादिविषयक अज्ञान मानावें लागेल. कारण, आतां अज्ञानाच्या विरोधकाचा अभाव चैत्र, मैत्र या दोघांच्या ठिकाणीं सारखाच आहे. (१५२) अशाहि स्थितींत जर चैत्राला अज्ञान मानावयाचें नसेल तर विरोधक नसूनहि चैत्राला जसें अज्ञान नाही तसेंच तें मैत्रालाहि मानतां येणार नाही. तात्पर्य, साक्षीला अज्ञानविरोधित्व नसेल तर चैत्र आणि मैत्र या दोघांनाहि चैत्रगतेच्छादिविषयक अज्ञान असणें अथवा नसणें या बाबतींत एकच न्याय लागूं करावा लागेल. वादी— (१५३) आमची वैषम्योक्ति अयुक्त नाही. साक्षीच्या ठिकाणीं अज्ञानविरोधित्वाचा जो अनुभव येतो त्याचें निबन्धन म्ह० प्रयोजक अज्ञाननिवर्तकत्व नाही. साक्षी अज्ञाननिवर्तक असतो म्हणून तो अज्ञानविरोधी असतो असें नाही. (१५४) त्याचें प्रयोजक निराळें आहे. साक्षीचे विषय असलेले इच्छादिक जेव्हां असतात तेव्हां त्यांचा प्रकाश असतोच. इच्छादिक आहेत आणि त्यांचा प्रकाश नाही अशी स्थिति केव्हांहि नसते. इच्छादिक ज्ञातसत् आहेत. कारण, अन्तःकरणावच्छेदानें चैतन्य आवृत नसतें आणि इच्छादिक अन्तःकरणावच्छिन्न अज्ञानाचे परिणाम आहेत. अर्थात् त्यावेळीं अज्ञानाची प्रसक्तिच नाही. या अज्ञानप्रसक्तीच्या अभावामुळें साक्षीला अज्ञानविरोधित्व भासतें, अज्ञाननिवर्तकत्वामुळें नव्हे. अज्ञानच नसल्यानें त्याची निवृत्तिहि नसणारच आणि साक्षीला अज्ञाननिवर्तकत्वहि नसणारच. एवंच साक्षीचें अज्ञानविरोधित्व अज्ञाननिवर्तकत्वनिबन्धन नाही. (१५५) पण वृत्तीला जें अज्ञानविरोधित्व आहे तें मात्र अज्ञाननिवृत्तिनिबन्धनच म्ह० अज्ञाननिवर्तकत्वनिबन्धनच आहे. वृत्तिविषय घटादिपदार्थ अन्तःकरणबाह्य असल्यामुळें तदवच्छेदानें चैतन्याच्या ठिकाणीं अज्ञान प्रसक्त आहे. त्या प्रसक्त अज्ञानाची निवृत्ति वृत्तीमुळें होते. आणि म्हणून वृत्तीला अज्ञानविरोधित्व आहे. तात्पर्य, वृत्तिगत अज्ञानविरोधित्व अज्ञाननिवृत्तिप्रयुक्त आहे आणि साक्षिगत अज्ञानविरोधित्व अज्ञाननिवृत्तिप्रयुक्त नसून अज्ञानाभावप्रयुक्त आहे. म्हणून वृत्ति आणि चैतन्य यांच्यामधें आम्हीं जे वैषम्य सांगितलें तें अगदीं योग्य आहे. (१५६) वरील तुमचेंच उदाहरण घेऊन सांगावयाचें तर चैत्रगत इच्छासुखदुःखांच्या अज्ञानाचा ‘ मदीयं इच्छादि न जानामि ’ असा व्यवहार चैत्राकडून होत नाही याचें कारण चैत्राला स्वीय इच्छादिकांचें अज्ञान नसतेंच, अज्ञानाची

प्रसक्तेरेव चैत्रेच्छादौ चैत्रस्य नाज्ञानव्यवहारः, (१५७) मैत्रस्य तु प्रमात्रज्ञानादेव तद्व्यवहारः। (१५८) न च- तर्ह्यात्मन्यपि तत एव तदप्रसक्तिरिति- वाच्यम्, दत्तोत्तरत्वात्। (१५९) किंच साक्षिवेद्यत्वं तदप्रसक्तौ तन्त्रम्, आत्मा तु न तद्वेद्यः, चिद्रूपत्वात् प्रकाश एवेति। (१६०) न च- तर्हि सुतरामज्ञानानुपपत्तिः तेजसीव तमसः, (१६१) अन्यथा घटादिरालोकमिवाऽऽत्माऽपि स्वव्यवहारे ज्ञानान्तरमपेक्षेतेति- वाच्यम्; (१६२) अज्ञानावृतत्वात् घटवदज्ञाननिवर्तकान्तरापेक्षा चेत्तर्हीष्टापत्तिः, वृत्तेरेवापेक्षणात्, (१६३) प्रकाशान्तरापेक्षायां जडत्वस्योपाधित्वात्, (१६४) प्रकाशत्वेऽप्यज्ञानाविरोधित्वस्योपपादितत्वात्। (१६५) अत एव सर्वं वस्तु ज्ञाततयाऽज्ञाततया च साक्षिचैतन्यस्य विषयः, (१६६) ज्ञानाज्ञानयोः स्वविषयावच्छिन्नयोरेव भानात्। (१६७) एतेन- अन्धकारावृतवत् ज्ञानाभावावच्छेदकविषयवच्चाज्ञानावृतस्याप्यप्रकाशेन

प्रसक्तिच नसते. (१५७) जर चैत्रेच्छादिविषयगत अज्ञान नाहीच तर मैत्राचाहि चैत्रगतेच्छादिविषयक अज्ञानाचा 'अहं चैत्रेच्छादिकं न जानामि' असा व्यवहार होऊं नये अशी आपत्तिहि येत नाही. कारण, मैत्राच्या प्रमातृगत अज्ञानामुळेंच तसा व्यवहार संभवतो. (१५८) प्रतिवादी— तर मग इच्छादिकांप्रमाणें आत्म्याच्या म्ह० शुद्धचैतन्याच्या ठिकाणींहि 'यावत्सत्त्वं प्रकाशात्' याच हेतूनें अज्ञानाची अप्रसक्ति आहे. एवंच अज्ञानच नाही तर त्याचें आश्रयत्व आणि विषयत्व आत्म्याला आहे हें सिद्ध करण्याचा खटाटोप कशाला? वादी— या शंकेचें उत्तर आम्हीं पूर्वी दिलेंच आहे. निराळें उत्तर देण्याची आवश्यकता नाही. आत्मा सत्त्व, चित्त्व इत्यादि आकारांनीं यावत्सत्त्व प्रकाशित असला तरी परिपूर्णत्वादि आकारांनीं तो अज्ञानावृत असतोच म्ह० अज्ञानाची प्रसक्ति असतेच असें उत्तर आम्हीं पूर्वी दिलें आहे. (१५९) निराळें उत्तरहि आहे तें असें कीं- साक्षिवेद्यत्व हें अज्ञान प्रसक्त न होण्याचें तन्त्र म्ह० प्रयोजक आहे. जें साक्षिवेद्य असतें तद्विषयक अज्ञान प्रसक्त होत नसतें. पण आत्मा म्ह० शुद्धचैतन्य साक्षिवेद्य नाही. कारण, तें चिद्रूप असल्यानें प्रकाशरूपच आहे. म्हणून आत्मविषयक अज्ञानाची अप्रसक्ति नाही. (१६०) प्रतिवादी— आत्मा जर प्रकाशरूपच आहे तर जशी तेजाच्या विषयीं तमाची अनुपपत्ति असते तशी आत्म्याच्या विषयीं अज्ञानाची अनुपपत्ति सुतरां असली पाहिजे. (१६१) अन्यथा म्ह० चैतन्याच्या विषयीं अज्ञान असल्यास घटपटांना जशी आलोकाची अपेक्षा असते तशी आत्म्यालाहि स्वीयव्यवहाराकरितां स्वातिरिक्त ज्ञानाची अपेक्षा मानावी लागेल! (१६२) वादी— आत्मा अज्ञानावृत आहे म्हणून घटाप्रमाणें स्वातिरिक्त अज्ञाननिवर्तकाची अपेक्षा आहे असें म्हणावयाचें असेल तर आम्हांला इष्टापत्ति आहे. अज्ञाननिवृत्तीकरितां आत्म्याला वृत्तीची अपेक्षा असतेच. अज्ञाननिवर्तक आत्मा नसून वृत्तिच असते. (१६३) आतां जर स्वातिरिक्तप्रकाशाची अपेक्षा लादावयाची असेल तर तत्साधक व्याप्तीला जडत्व हा उपाधि येईल. 'जें अज्ञानविषय असतें तें स्वीयव्यवहाराकरितां स्वातिरिक्तप्रकाशापेक्ष असतें' अशी तुमची व्याप्ति. तिला जडत्व हा उपाधि येतो. 'जें स्वव्यवहाराकरितां स्वातिरिक्तप्रकाशापेक्ष असतें तें जड असतें, जसा घट' अशी साध्यव्यापकता. आणि 'जें अज्ञानविषय असतें तें जड असतेंच असें नाही, जसा आत्मा' अशी साधनाव्यापकता. (१६४) आणि आत्म्याला प्रकाशरूपता असली तरी अज्ञानविरोधित्व नसतें या मुद्द्याचें उपपादन पूर्वी केलेंच आहे. (१६५) म्हणूनच विश्वामधील प्रत्येक पदार्थ ज्ञाततया किंवा अज्ञाततया साक्षिचैतन्याचा विषय असतो असा सिद्धान्त आम्हीं पूर्वी सांगितलाच आहे. (१६६) कारण, ज्ञान किंवा अज्ञान यांचें जें भान होत असतें तें स्वविषयावच्छिन्न अशाच ज्ञान-अज्ञानांचें होत असतें. (१६७) शंका— अन्धकारानें आवृत असलेल्या घटादिकाचा जसा प्रकाश नसतो, किंवा 'घटज्ञानं नास्ति' इत्यादि ज्ञानाभावाचा अवच्छेदक असलेल्या घटादिविषयाचा जसा प्रकाश नसतो त्याप्रमाणें अज्ञानानें आवृत असलेल्याचाहि म्ह० अज्ञानावच्छेदकविषयाचाहि प्रकाश नसतो म्हणून विषयावच्छिन्न अज्ञानाला साक्षि-

साक्षिवेद्यत्वायोगः– इति निरस्तम्, (१६८) विषयावच्छेदेनानुभवविरोधात्। (१६९) ननु–वृत्तेरज्ञानविरोधित्वेऽप्यात्मविषया वृत्तिरिदानीमप्यस्त्येवेति कथं तत्राज्ञानम्? (१७०) किंच, त्वन्मते घटाद्यपरोक्षवृत्तेरपि घटाद्यवच्छिन्नचिद्विषयत्वेन सुतरां चित्यज्ञानासंभवः। (१७१) न च– विशिष्टचैतन्यरूपजीवविषया वा घटावच्छिन्नचैतन्यविषया वा वृत्तिज्ञानविषयीभूतकेवलचिद्विषयत्वादज्ञानविरोधिनी न स्यादिति– वाच्यम्, (१७२) 'दण्डी चैत्रः' इति वृत्त्या चैत्राज्ञानानभिभवापातात्। (१७३) घटाकाशज्ञाने महाकाशाज्ञानस्य महत्त्वाज्ञाने पर्यवसानम्। (१७४) अत एव 'आकाशो ज्ञातः' इति प्रतीतिः। (१७५) न च श्रवणादिजन्यैव वृत्तिरज्ञानविरोधिनी, (१७६) भ्रमकालीनापरोक्षज्ञानानधिकविषयज्ञानेन कारणान्तरजन्येनापि अज्ञाननिवृत्तावतिप्रसङ्गात्, (१७७) अनधिकविषयत्वे

वेद्यत्व नसतें. (१६८) वादी–– या शंकेचा निरास पूर्वोक्तयुक्तीनें होतो. कारण, विषयावच्छेदानें येणाऱ्या अज्ञानानुभवाशीं या शंकेचा विरोध येतो. म्हणून साक्षिवेद्यत्वाचा अयोग नाही.

(१६९) प्रतिवादी–– आत्मा अज्ञानविरोधी नसून वृत्ति अज्ञानविरोधी आहे असें मानलें तरी आत्मविषयक 'अहम्' इत्याकारक वृत्ति आत्तां बंधकालीं देखील आहेच. मग आत्तां आत्म्याविषयीं अज्ञान कसें असणार? ही एक अडचण, (१७०) आणि तुमच्या मतें घटादिविषयक अपरोक्षवृत्ति देखील घटाद्यवच्छिन्नचिद्विषयक असतेच. म्हणूनहि आत्मचैतन्याविषयीं अज्ञान मुळींच संभवत नाही. (१७१) शंका–– अज्ञानविरोधी म्ह० मूलाज्ञानविरोधी वृत्ति कोणती असूं शकेल? तर शुद्धचैतन्यविषयक वृत्ति अज्ञानविरोधी असूं शकेल. विशिष्टचैतन्यरूप म्ह० अन्तःकरणाद्यवच्छिन्नचैतन्यरूप जो जीव तद्विषयक वृत्ति किंवा घटपटाद्यवच्छिन्न जें चैतन्य तद्विषयकवृत्ति अज्ञानविरोधी कशी असूं शकेल? ती अज्ञानविषयीभूत जें केवलचैतन्य तद्विषयक नसते. म्हणून त्या वृत्तीला अज्ञानविरोधित्व संभवत नाही. (१७२) प्रतिवादी–– जीवादिविषयक वृत्ति जर अज्ञानविरोधी नसेल तर 'दण्डी चैत्रः' इत्याकारक वृत्ति चैत्रविषयक अज्ञानाचा अभिभव करीत नाही असें मानावें लागेल! पण मग 'दण्डी चैत्रः' या वृत्तीमधें चैत्राचें भान कसें होणार? (१७३) शंका–– अवच्छिन्नाचें ज्ञान असलें तरी निरवच्छिन्नाचें अज्ञान असूं शकतें. जसें घटाकाशाचें ज्ञान असलें तरी 'महाकाशं न जानामि' असें महाकाशाचें अज्ञान असतें. प्रतिवादी–– दृष्टान्त मान्य नाही. घटाकाशाचें ज्ञान असतां निरवच्छिन्न आकाशाचें अज्ञान नसतेंच. अवच्छिन्न आकाशाचें ज्ञान असतांना निरवच्छिन्न आकाशाचें अज्ञान संभवत नसल्यामुळें 'महाकाशं न जानामि' या आपाततः महाकाशविषयकाज्ञानज्ञानाचा विषय असलेल्या अज्ञानाचें पर्यवसान आकाशनिष्ठमहत्त्वविषयक अज्ञानामधें होतें. (१७४) म्हणूनच घटाकाशाचें ज्ञान झाल्यानें 'आकाशो ज्ञातः' अशी प्रतीति येते. (१७५) पुन्हां शंका–– वाटेल ती वृत्ति अज्ञानाशीं विरोधी नसते, तर श्रवणमननादिजन्य जी वृत्ति तीच केवळ अज्ञानाशीं विरोधी असते. म्हणून आत्माज्ञानाची अनुपपत्ति येत नाही. (१७६) प्रतिवादी–– ज्ञान जरी श्रवणादिरूप निराळ्या कारणानें उत्पन्न झालेलें असलें तरी त्याचा विषय जर भ्रमकाळीं झालेल्या अपरोक्षज्ञानाच्या विषयाहून कांही अंशानें तरी अधिक नसेल तर त्या ज्ञानामुळें अज्ञानाची निवृत्ति होते असें मानल्यास अतिप्रसंग येईल म्ह० सामान्यसामग्रीनें 'रजतं नास्ति' असा शुक्तिरजताचा बाध झाल्यावरहि अज्ञानाची निवृत्ति न होतां कारणविशेषजन्य अशा त्याच ज्ञानानें भ्रमाची निवृत्ति मानावी लागेल. (१७७) आणखी असें–– अनधिकविषयक ज्ञान अज्ञाननिवर्तक मानलें तर श्रवणादिकाला वैयर्थ्य येईल. कारण, श्रवणादिकानें भ्रमकालीनज्ञानापेक्षां अधिकविषयक ज्ञान होत नसेल तर श्रवणादिविधानाचा काय उपयोग? आणि भ्रमकालीन अधिष्ठानसामान्यज्ञानापेक्षां श्रवणादिजन्यज्ञानामधें विषयतः विशेष कांहीच नसल्यामुळें भ्रमकाळीं त्या ज्ञानानें जसा प्रपंचाचा बाध होत नाही तसा श्रवणादिजन्य त्या ज्ञानानेंहि प्रपंचाचा बाध होणार नाही. एवंच बाधकज्ञान नसल्यामुळें प्रपंचाला

श्रवणादिवैयर्थ्यात्, सत्यत्वापाताच्च- (१७८) इति चेत्, न। यावन्ति ज्ञानानि तावन्त्यज्ञानानीति मते अज्ञानविशेषः, (१७९) एकाज्ञानपक्षे अवस्थाविशेषः शक्तिविशेषो वाऽविद्यागतो विशिष्टगोचरवृत्त्या निवर्तत एव। (१८०) प्रपञ्चनिदानभूतं तत्त्वमस्यादिवाक्यजन्याखण्डार्थगोचरवृत्तिनिवर्त्यमज्ञानं परमवशिष्यते, (१८१) भेदभ्रमस्यानुभूयमानत्वात्। (१८२) यथा 'अयम्' इति ज्ञानात्तत्राज्ञाने निवृत्तेऽपि (१८३) 'सोऽयम्' इत्यभेदगोचरवृत्तिनिवर्त्याज्ञानमवशिष्यते। (१८४) तथा च विषयकृतविशेषाभावेऽपि कारणविशेषजन्यत्वेन विशेषेण निवर्तकत्वे श्रवणवैयर्थ्यं सत्यतापत्तिश्च निरस्ता, (१८५) अन्यथा 'सोऽयम्' इत्यत्राप्यगतेः। (१८६) किंच, जीवविषया वृत्तिरविद्यावृत्तिः, न तु प्रमाणवृत्तिः, तस्या एवाज्ञानविरोधित्वात्। (१८७) तदुक्तं विवरणे- 'जीवाकाराहंवृत्तिपरिणतान्तःकरणेन जीवोऽभिव्यज्यते' इति। (१८८) अस्यार्थः- जीवाकाराहंत्वप्रकारिकाऽविद्यावृत्तिः, तया परिणतान्तःकरणेनान्तःकरणपरिणामभूतज्ञानरूपवृत्तिसंसर्गेण जीवो-

---

सत्यत्वहि मानण्याचा प्रसंग येईल! (१७८) वादी--- ननु इत्यादि आक्षेप येत नाही. 'जितकीं ज्ञानें तितकीं अज्ञानें असतात' असें मत धरलें तर विशिष्ट अज्ञान विशिष्टविषयकवृत्तीनें निवृत्त होईल. (१७९) 'अज्ञान एकच आहे' असा पक्ष धरला तर अज्ञानाचा अवस्थाविशेष निवृत्त होईल. किंवा अविद्येच्या ठिकाणीं असलेला शक्तिविशेष 'अहम्' इत्याद्याकारक विशिष्टविषयकवृत्तीनेंच निवृत्त होईल. (१८०) पण 'तत्त्वमसि' इत्यादिमहावाक्यामुळें उत्पन्न होणारी जी अखण्डार्थविषयकवृत्ति तिनेंच ज्याची निवृत्ति व्हावयाची असें प्रपंचमूलकारण अज्ञान मात्र शिल्लक राहील. त्याची निवृत्ति विशिष्टविषयकज्ञानानें होणार नाही. (१८१) कारण, विशिष्टगोचरवृत्ति उत्पन्न झाली तरी भेदभ्रमाचा अनुभव असतोच. (१८२) जसें 'अयम्' म्ह० 'हा घट' किंवा 'हा देवदत्त' असें ज्ञान झालें आणि त्यामुळें घटादिविषयक अज्ञान जरी निवृत्त झालें तरी (१८३) 'सः अयम्' या अभेदविषयकवृत्तिज्ञानानें ज्याची निवृत्ति व्हावयाची असें अज्ञान शिल्लक राहत असतेंच, तसें हें समजावें. (१८४) तथाच आत्मविषयकभ्रमकालीन ज्ञान आणि श्रवणादिजन्यज्ञान यांच्यामध्यें जरी विषयवैलक्षण्यकृत विशेष म्ह० फरक नसला तरी श्रवणादिरूप विशेषकारणापासून उत्पन्न होण्यामुळें जो शक्तिविशेष तदवच्छेदानें श्रवणादिजन्यज्ञानाला अज्ञाननिवर्तकत्व मानलें असतां श्रवणादिकाला वैयर्थ्यहि येत नाही आणि उक्त शक्तिविशेषानें निवर्तकत्व असलें तरी अधिष्ठानप्रमासामान्यानें निवर्तकत्वहि स्वीकारलें असल्यानें अधिष्ठानप्रमासामान्यनिवर्त्यत्वयोग्यता प्रपंचाच्या ठिकाणीं असल्यामुळें प्रपञ्चाला सत्यत्वाचा प्रसंगहि येत नाही. (१८५) कारकविशेषजन्यत्वामुळें ज्ञानाच्या अज्ञाननिवर्तकत्वामध्यें जर फरक मानला नाही तर 'सोयम्' या प्रत्यभिज्ञास्थळीं व्यवस्था कशी लागेल? (१८६) किंच, जीवविषयक जी अहंवृत्ति आहे ती अविद्यावृत्ति आहे, ती कांही अन्तःकरणवृत्तिरूप प्रमावृत्ति नाही. पण अज्ञानविरोधी तर प्रमावृत्तिच असते. म्हणूनहि अहंवृत्तीनें मूलाज्ञानाच्या निवृत्तीचा प्रसंग येत नाही. (१८७) जीवविषयक अहंवृत्तीविषयीं विवरणामध्यें म्हटलें आहे कीं- 'जीवाकार अहंवृत्ति आणि घटाद्याकारवृत्तिरूपानें परिणत झालेलें अन्तःकरण यांच्यामुळें जीव अभिव्यक्त होतो'. (१८८) या विवरणवाक्याचा अर्थ असा- अहं ही वृत्ति जीवविशेष्यक अहंत्वप्रकारक अशी आहे. ही वृत्ति अविद्यावृत्ति होय. या अविद्यावृत्तीसह घटाद्याकार असलेल्या वृत्तिज्ञानाच्या रूपानें परिणाम पावलेलें जें अन्तःकरण म्ह० अन्तःकरणाचा परिणाम जी ज्ञानरूपवृत्ति तिच्याशीं संबंध आल्यामुळें अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यरूप जीव अभिव्यक्त होतो म्ह० त्याचें साक्षिरूप ज्ञान होतें. एवंच विवरणवाक्यावरून देखील अहंवृत्ति अविद्यावृत्तिच असते असेंच ठरतें. म्हणून अहंवृत्ति प्रमाणवृत्ति नसल्यामुळें अहंवृत्तीनें मूलाज्ञाननिवृत्ति होणार नाही असेंच एकूण ठरतें.

ऽभिव्यज्यते इति । (१८९) न च- 'घटोऽयम्' इति ज्ञानेन चरमवृत्तिनिवर्त्याज्ञानमपि निवर्तता-मिति- वाच्यम्, (१९०) तदवच्छिन्नाज्ञातत्वप्रयोजकाज्ञानविशेषादेरेव तदवच्छिन्नज्ञाननिवर्त्यत्वस्य फलबलेन स्वीकारात् । (१९१) अवतमस इव विषयप्रकाशकालोकस्य सर्वतमोऽनिवर्तकत्वेऽपि किंचित्तमोनिवर्तकत्वम् । (१९२) तस्मात्सिद्धमाश्रयत्वविषयत्वभागिनी शुद्धाचिदिति । (१९३) एतेन- देहादिभेदो वा अभोक्तृत्वाद्यभेदो वा ब्रह्माभेदो वा अद्वितीयमात्राभेदो वा तद्विशिष्टात्मा वा न तद्विषयः, (१९४) तेषामात्ममात्रत्वे उक्तदोषात्, (१९५) भिन्नत्वे अद्वैतक्षतेः, (१९६) आविद्यकत्वे अन्योन्याश्रयात्- (१९७) इति अनुक्तोपालम्भनमपास्तम् । (१९८) ब्रह्माभेदादेरात्म-मात्रतापक्षे तस्याज्ञानविषयत्वमेव, दोषस्य परिहृतत्वात् । (१९९) यत्तु प्रसङ्गादुक्तम्- द्वितीयाभावो-

---

(१८९) प्रतिवादी— ठीक आहे. अहंवृत्ति सोडा. पण 'घटः अयम्' हें ज्ञान तर प्रमाणवृत्तिरूप आहे ना? मग त्या ज्ञानानें चरमवृत्तिनिवर्त्य जें मूलाज्ञान त्याची निवृत्ति होते असें मानलें तर? (१९०) वादी-- तसें नाही मानतां येत. ज्याच्यामुळें घटादि-कालाला किंवा घटाद्यवच्छिन्नचैतन्याला अज्ञातत्व असतें असें घटाद्यवच्छिन्न विशिष्ट अज्ञानच घटाद्यवच्छिन्न-ज्ञानानें निवर्त्य असतें असें फळावरून आम्ही मानतों. (१९१) जसें- विरळ अन्धकार असतां जर घटादिविषयाचा प्रकाशक असा आलोक उत्पन्न झाला तर तो जरी सगळ्याच तमाचा निवर्तक नसला म्ह० गाढ अगाढ अशा सर्व तमाचा निवर्तक नसला, कारण, गाढ तम त्यावेळीं नसतेंच, तरी तो विरळ अन्धकाराचा निवर्तक असतो, तसें विषयाकारवृत्तीला मूलाज्ञाननिवर्तकत्व नसलें तरी विषयावच्छिन्न अज्ञा-नाचें निवर्तकत्व असतें. (१९२) म्हणून एकूण शुद्ध-चैतन्यालाच अज्ञानाश्रयत्व आणि अज्ञानविषयत्वहि आहे असें ठरलें. (१९३) या सर्व विवेचनावरून पुढील एका आक्षेपाचाहि सहजच निरास होतो. आक्षेप असा— मूलाज्ञानाचा विषय कोणता हें निश्चित होत नाही. देह, इंद्रियें इत्यादिकांहून आत्म्याचा भेद, किंवा भोक्तृ-त्वाद्यभावविशिष्टाशीं अभेद, किंवा ब्रह्माशीं अभेद, किंवा केवल अद्वितीयाशीं अभेद, किंवा या भेद आणि अभेद यांनीं विशिष्ट असा आत्मा, यांपैकीं एकहि मूलाज्ञानाचा विषय म्हणतां येत नाही. (१९४) कारण, हे भेद किंवा अभेद जर केवळ आत्म-रूपच असतील तर 'घटोऽयम्' या ज्ञानानेंहि अज्ञानाची निवृत्ति व्हायला अडचण नाही हा पूर्वोक्त दोष येईल. 'घटोऽयम्' या ज्ञानामध्येंहि आत्मभान असतेंच. म्हणून त्या ज्ञानानें अज्ञाननिवृत्ति कां न व्हावी? (१९५) आतां जर उक्त भेद-अभेद आत्म-भिन्नच मानावयाचे असतील म्ह० अभाव अधिकरणा-त्मक मानावयाचा नसेल तर अद्वैताची क्षति म्ह० हानि झाली म्ह० द्वैतापत्ति आली. कारण, देहादि-भेदांना तात्त्विकत्व मानावें लागेल. (१९६) आतां ते देहभेदादिक आविद्यक असल्यानें द्वैतापत्ति नाही असें म्हणावयाचें असेल तर अन्योन्याश्रय येईल. देहभेदादि सिद्ध मानावे तेव्हां तद्विषयक अज्ञानाची सिद्धि होणार आणि अज्ञान सिद्ध मानावें तेव्हां अज्ञानप्रयुक्तदेहादि-भेदसिद्धि होणार. असा आक्षेप आहे. (१९७) पण हा आक्षेप अनुक्तोपालम्भन आहे म्ह० जें आम्हीं म्हटलेंच नाही त्याचें उपालम्भन आहे. आम्हीं यांपैकीं कोणताच पक्ष स्वीकारलेला नाही. अज्ञानाचा विषय चिन्मात्र आहे असेंच आम्हीं सांगितलें आहे. म्हणून हा आक्षेप उत्तर न देतांच निरस्त झाला. (१९८) आणखी असें- ब्रह्माभेद, देहादिभेद इत्यादिकांना जर आत्म-मात्रता मानली तर त्या आत्मरूप भेदाभेदांना अज्ञान-विषयत्व मानावयास कांहीच अडचण नाही. आतां उक्तदोषात् म्हणून जो आक्षेपकानें दोष दिला त्याचें निवारण 'यावन्ति ज्ञानानि तावन्त्यज्ञानानि' इत्यादि-ग्रन्थानें केलेंच आहे.

(१९९) प्रतिवादीनें जातां जातां प्रसंगानें एक आक्षेप घेतला आहे तो असा— अज्ञानाचा विषय आत्मा. पण तो आत्मा कसा? तर अद्वितीय. अद्वितीयशब्दाचा अर्थ द्वितीयाभावविशिष्ट असा नसून द्वितीयाभावोप-लक्षित असा धरावयाचा म्ह० द्वितीयाभाव हें विशेषण न धरतां उपलक्षण धरावयाचें असें वादीचें म्हणणें आहे. पण जर अज्ञानाचा विषय द्वितीयाभावोपलक्षित

पलक्षितात्मनोऽज्ञानविषयत्वे तादृशस्यैव चरमवृत्तिविषयत्वं वाच्यम्, (२००) तथा च वेदान्तानामप्युपलक्षणरूपप्रकारयुक्तोक्तात्मपरत्वे अखण्डार्थताहानिः, (२०१) अकाके 'काकवत्' इत्यस्येवास्याप्यप्रामाण्यापत्तिः, उपलक्षणस्य मिथ्यात्वादिति, (२०२) तत्राखण्डार्थवादे वक्ष्यामः। (२०३) न च- न्यूनाऽप्यङ्गुलिरधिकमाच्छादयति, अविषयसंबन्धित्वात्, इयं हि विषयसंबन्धिनी कथमधिकमाच्छादयेदिति- वाच्यम्, (२०४) दत्तोत्तरत्वात्। (२०५) तस्मादविद्या स्वरूपत आश्रयतो विषयतश्च सुनिरूपा।

इति अविद्यावादे अविद्यायाश्चिन्मात्रविषयकत्वम्।

आत्मा असेल तर महावाक्यजन्यचरमवृत्तीचा विषयहि तसाच म्ह० द्वितीयाभावोपलक्षितच आत्मा धरला पाहिजे. कारण, निवर्त्यनिवर्तक ज्ञानाज्ञानें अन्यूनानतिरिक्तविषयकच असलीं पाहिजेत. (२००) तथाच वेदान्तहि उपलक्षणरूप जो द्वितीयाभाव हा प्रकार त्यानें युक्त अशा आत्म्याचेंच प्रतिपादन करतात, द्वितीयाभावोपलक्षित–आत्मपर वेदान्त आहेत असेंच मानावें लागेल ! अर्थात् वेदान्तांच्या अखण्डार्थतेची हानि होणार म्ह० वेदान्त अखण्डार्थक आहेत हा तुमचा सिद्धांत बुडणार. कारण, वेदान्तार्थामध्यें उपलक्षण आणि उपलक्ष्य असे दोन खण्ड असल्यामुळें सखण्डार्थकता आली. (२०१) शिवाय, वेदान्तांना अप्रामाण्यापत्तिहि येते. देवदत्तगृह काकशून्य असतां 'काकवत् देवदत्तगृहम्' हें ज्ञान जसें अप्रमाण ठरतें तसें आत्मा उपलक्षणादिसर्वधर्मशून्य असल्यामुळें 'द्वितीयाभावोपक्षितः आत्मा' हें ज्ञानहि अप्रमाणच ठरतें. कारण, उपलक्षण मिथ्याच असतें. अर्थात् तादृशज्ञानजनक वेदान्त अप्रमाण ठरणार. असा तो आक्षेप आहे. (२०२) या आक्षेपावर अखण्डार्थवादामध्यें आम्ही उत्तर देणार आहों.

(२०३) प्रतिवादी— अविद्या ब्रह्मापेक्षां न्यूनपरिमाणाचीच मानावी लागेल. आणि ब्रह्माण्डावरणप्रक्रियेमध्यें ती तशी मानलेलीहि आहे. एवंच अविद्या न्यूनवृत्ति असून तिचा ब्रह्मरूपविषयाशीं संबंध असतो. असें असतां स्वतःपेक्षां फार अधिक अशा ब्रह्माचें आच्छादन ही अविद्या कसें करणार ? आतां आपलें हाताचें बोट अगदींच न्यून म्ह० अल्पपरिमाणाचें असतें. पण तें डोळ्याजवळ धरल्यास दूरच्या अधिक म्ह० मोठ्या परिमाणाच्या पर्वतादिकाला सुद्धां झांकून टाकतें हें खरें, पण त्याचा पर्वतादिविषयाशीं संबंध नसतो. पर्वत लांब असतो आणि बोट डोळ्याजवळ धरावें लागतें. हा विषयसंबन्धाभाव बोटाच्या अधिकाच्छादकत्वाला प्रयोजक आहे. अविद्येचा मात्र विषयाशीं संबन्ध नसतो. म्हणून बोटाचें उदाहरण ठीक नाही. एकूण अविद्येला अधिकाच्छादकत्व जमत नाही. (२०४) वादी— यावर उत्तर दिलें आहे. अविद्येचें विभुत्व, आत्माच्छादनविषयक अनुभव आणि वस्त्रादिकृत आच्छादनापेक्षां अविद्याकृत आच्छादनाचें वैलक्षण्य या गोष्टींचें प्रतिपादन आम्हीं पूर्वी प्रसंगानें केलें आहे, तेंच या आक्षेपाचें उत्तर समजावें. म्हणजे असें कीं, अविद्या आत्म्याप्रमाणेंच विभु आहे असें मत धरल्यास अविद्या न्यूनपरिमाण नाहीच म्हणून वरील आक्षेप बारगळला. आतां अविद्या अविभु मानली तरी 'परिपूर्णात्मानं न जानामि' या अनुभवरूप प्रबलप्रमाणानें अविद्येचें आत्माच्छादकत्व सिद्ध असल्यामुळें तें आक्षेपार्ह नाही. आणि वस्तुतः वस्त्र जसें औदुम्बरीचें आच्छादन करतें तसें अविद्याकृत ब्रह्माच्छादन नाही. हें आच्छादन म्हणजे केवळ 'नास्ति, न प्रकाशते' अशा व्यवहाराचें हेतुत्व आहे. म्हणून आच्छादनानुपपत्ति येत नाही. (२०५) एकूण स्वरूपानें, आश्रयद्वारा आणि विषयद्वारा अविद्येचें निरूपण व्यवस्थित करतां येतें हें सिद्ध झालें.

प्र. ५४— अहमर्थानात्मत्वोपपत्तिः

(१) ततश्चाहंकारादिसृष्टिः । (२) ननु- अहमर्थ आत्मैव, तस्य कथमविद्यातः सृष्टिः ? (३) न च- सुषुप्तौ स्वयंप्रकाशमानस्याऽऽत्मनः संभवेऽप्यनेवंविधस्याहमर्थस्याभावः, (४) यदि च सुषुप्तावहमर्थः प्रकाशेत तर्हि स्मर्येत ह्यस्तन इवाहंकारः, (५) अनुभूते स्मरणनियमाभावेऽपि स्मर्यमाणात्ममात्रत्वादिति- वाच्यम्, (६) हेतोरसिद्धेः, तर्के इष्टापत्तेः। न ह्यद्यापि स्वप्रकाशात्मान्यत्वमहमर्थे सिद्धमस्ति । (७) आत्मान्यत्वेनाप्रकाशत्वसाधने तेन च तदन्यत्वसाधने अन्योन्याश्रयः। (८) न चाहमर्थस्यापरामर्शः, 'सुखमहमस्वाप्सम्, न किंचिदवेदिषम्' इति तस्यैव परामर्शात्- (९) इति चेत्, न। अहंकारस्तावदिच्छादिविशिष्ट एव गृह्यत इत्यावयोः समम्। (१०) सुषुप्तौ च नेच्छादय इति कथं तदाऽहमर्थानुभवः ? (११) न च- इच्छादिगुणविशिष्ट एवाहमर्थो गृह्यत

प्र. ५४

(१) चिदाश्रयक आणि चिद्विषयक अशा या अज्ञानापासून अहंकार, बुद्धि इत्यादि सर्व विश्वाची उत्पत्ति होते.

(२) प्रतिवादी— अहमर्थ तर आत्माच आहे. मग अविद्येपासून त्याची उत्पत्ति कशी होईल ? (३) शंका— सुषुप्तीमधें स्वयंप्रकाश आत्मा असतो, पण स्वप्रकाश नसलेला अहमर्थ नसतो. (४) जर सुषुप्तीमधें अहमर्थ प्रकाशत असता तर कालच्या जागृतीमधें भासत असलेल्या अहंकाराचें जसें आज स्मरण होतें तसें त्याचें जाग आल्यावर स्मरण झालें असतें. पण तें होत नाही म्हणून सुषुप्तीमधें अहंकार नव्हता असें ठरतें. म्हणून तो आत्मा नव्हे. (५) आतां ज्याचा अनुभव असतो त्याचें स्मरण व्हायलाच पाहिजे असा नियम नाही हें खरें, पण आत्म्याचें स्मरण असतें आणि अहंकार जर आत्मरूपच असता तर त्याचें स्मरण व्हायला पाहिजेच होतें. पण तें होत नाही म्हणून अहंकार आत्मा नव्हे. (६) प्रतिवादी— 'अहंकारः अनात्मा, आत्मप्रकाशे सति अप्रकाशात्' असें तुमचें अनुमान आहे. पण या तुमच्या अनुमानांतील हेतु स्वरूपासिद्ध आहे. आतां 'अहंकार जर सुषुप्तीमधें प्रकाशमान असता तर त्याचें स्मरण झालें असतें' असा तुम्हीं व्याप्तीला अनुकूलतर्क दिला आहे. पण हा तर्क ही आम्हांला इष्टापत्तिच आहे, तो आमच्या पथ्यावरच पडतो आहे. आम्ही म्हणतों कीं, होय, अहंचें स्मरण होतेंच. म्हणून तो आत्मरूपच आहे. असिद्धि आणि इष्टापत्ति असण्याचें कारण असें कीं, अद्यापि स्वप्रकाश असलेल्या आत्म्याहून अहमर्थ अन्य आहे हें सिद्ध झालेलें नाहीच आहे. तात्पर्य, सुषुप्तीमधील स्वप्रकाश आत्मा हाच अहंकार असल्यामुळें अहंकाराला अप्रकाशमानत्व नसल्यामुळें हेतूची असिद्धि आणि प्रकाशमान अहंकाराचेंच जागेपणीं स्मरण असल्यामुळें तर्काबाबत इष्टापत्तिच आहे. (७) आतां जर 'अहमर्थः अप्रकाशः, आत्मान्यत्वात्, घटवत्' म्ह० घट आत्मभिन्न असतो तर तो अप्रकाश असतो, अहमर्थहि आत्मभिन्न असल्यामुळें अप्रकाश असला पाहिजे, या अनुमानानें अहमर्थाचें अप्रकाशत्व सिद्ध कराल तर अहमर्थ आत्मभिन्न कशावरून तें सांगावें लागेल. त्याकरितां 'अहमर्थः आत्मभिन्नः, अप्रकाशत्वात्, घटवत्' अशा अनुमानानें अहमर्थाचें आत्मभिन्नत्व सिद्ध करावें लागेल. अर्थात् अप्रकाशत्व आणि आत्मभिन्नत्व यांच्यामधें अन्योन्याश्रय येईल. (८) शंकाः— पण जागृत झाल्यावर अहमर्थाचा परामर्श म्ह० स्मरण होत नाही त्यापेक्षां त्याचा अनुभवात्मक प्रकाश सुषुप्तीमधें नव्हता असें ठरतें. प्रतिवादी— सुप्तोत्थिताला अहमर्थाचा परामर्श असतो कीं ! 'सुखं अहं अस्वाप्सम्, न किंचिदवेदिषम्' 'मी इतका वेळ सुखानें झोपलों होतों, मला इतका वेळ कांही कळलें नाही' हा परामर्श अहमर्थाचाच आहे. (९) वादी— इच्छा, सुख, दुःख इत्यादि गुणांनीं विशिष्ट असाच अहंकार भासत असतो हें तुम्हां आम्हां दोघांनाहि मान्य आहे. (१०) परंतु सुषुप्तीमधें तर इच्छादिक नसतात. मग त्यावेळीं अहमर्थाचा अनुभव कसा असणार ? (११) प्रतिवादी— इच्छादिगुणांनीं विशिष्ट अशाच अहमर्थाचें ज्ञान होतें या विधानाला आमची मान्यता नाही. एवंच तो

इत्यत्र न नः संप्रतिपत्तिरिति- वाच्यम्, (१२) गुणिग्रहणस्य गुणग्रहणव्याप्तत्वात्, अन्यथा रूपादिहीनोऽपि घटः प्रथेत। (१३) न च- रूपादिरहितानां तेषामसत्त्वं तत्र बीजमिति- वाच्यम्, (१४) पूर्वरूपनाशाग्रिमरूपानुत्पत्तिक्षणाद्यक्षणादौ तद्विनाऽपि सत्त्वात्। (१५) एवं च गुणाग्रहणे कथं गुणिग्रहणम्? (१६) तथा च निर्गुण एवाऽऽत्मा गृह्यते इति स्वीकर्तव्यम्। (१७) अनुभवाभावे च न तस्य जागरे परामर्शः। (१८) तथा चाज्ञानाश्रयत्वेन सुषुप्तावनुभूयमानादात्मनोऽहंकारो भिन्नः। (१९) एवमेवाऽऽत्मान्यत्वे सिद्धे अस्वप्रकाशत्वसाधने नान्योन्याश्रयः। (२०) न च तर्हि 'अहमस्वाप्सम्' इत्यहमर्थस्य परामर्शानुप्रवेशानुपपत्तिः, तदंशे परामर्शत्वासिद्धेः। (२१) एवं सत्यपि यथाऽज्ञानांशे तस्य परामर्शत्वम्, तथोपपादितमधस्तात्। (२२) यद्यपि 'अहमस्वाप्सम्' इत्यादिज्ञानान्नान्य आत्मपरामर्शः, (२३) तथाप्यहमर्थस्य सुषुप्तिकालाननुभूतत्वेन तत्काले

सुषुप्तीमध्यें गुणांवांचूनहि भासतो. (१२) वादी-- गुणीचें ग्रहण म्ह० भान व्याप्य असून गुणाचें भान हें व्यापक आहे. गुणीचें भान असेल तर गुणाचेंहि भान असलेंच पाहिजे. अन्यथा म्ह० अशी व्याप्ति न मानल्यास रूपादिकानें हीन असाहि घट भासला पाहिजे. रूप घटाचा गुण आहे आणि घट रूपाचा गुणी आहे. परंतु रूपाचें ज्ञान नसेल तर रूपविशिष्ट घटाचें ज्ञान होत नाही. यावरून वरील व्याप्ति सिद्ध होते. त्या व्याप्तीला अनुसरून सुषुप्तीमध्यें इच्छादिगुणांचें भान नसतें म्हणून अहमर्थाचेंहि भान सुषुप्तीमध्यें नसणारच. (१३) प्रतिवादी-- रूपादिहीन घट न भासण्याचें बीज घटादिक रूपादिकांनीं रहित असे केव्हांहि नसतात हें आहे. तसें अहमर्थाचें नाही. (१४) वादी-- घटहि केव्हां तरी रूपादिरहित असतो कीं! पाककाळीं घटाच्या आधींच्या श्यामरूपाचा नाश झालेला असतो आणि नवीन रक्तरूप उत्पन्न व्हावयाचें असतें अशा-वेळीं, किंवा घटाची कपालांपासून उत्पत्ति झाली, परंतु त्या घटावर द्वितीयक्षणीं रूप उत्पन्न व्हावयाचें आहे अशावेळीं म्ह० घटाच्या आद्यक्षणीं म्ह० उत्पत्तिक्षणीं रूपादिगुणांवांचूनच घट असतो. पण त्यावेळीं घटाचें भान नसतेंच. (१५) एवंच जर गुणाचें भान नसेल तर गुणीचें भान कसें होणार? (१६) यावरून निर्गुण अशा आत्म्याचेंच भान सुषुप्तीमध्यें असतें, सगुण अहंकाराचें नसतें असेंच मानलें पाहिजे. (१७) अशा रितीनें सुषुप्तीमध्यें अहमर्थाचा अनुभव नसल्यामुळें जागृतीमध्यें त्या अहमर्थाचा म्ह० अहंकाराचा परमर्श होत नाही. (१८) तात्पर्य, सुषुप्तीमध्यें अज्ञानाश्रयत्वानें आत्म्याचा अनुभव असतो, पण अहंकाराचा अनुभव नसतो, म्हणून अहंकार आत्म्याहून भिन्न आहे. (१९) एवमेव म्ह० अस्वप्रकाशत्व या हेतूनें नव्हे, तर सगुण अहंकाराचा सुषुप्तीमध्यें अनुभव संभवत नसल्यामुळेंच सुषुप्तीमध्यें अज्ञानाश्रयत्वानें अनुभविल्या जाणाऱ्या आत्म्यापेक्षां अहंकाराचें अन्यत्व म्ह० आत्म्याहून भेद सिद्ध झाल्यानंतर आतां आत्मान्यत्व या हेतूनें अहंकाराचें अस्वप्रकाशत्व सिद्ध करावयाचें असतां अन्योन्याश्रय येत नाही. 'अहमर्थः अप्रकाशः, आत्मभिन्नत्वात्' असें अनुमान करावयाचें.

(२०) प्रतिवादी-- अहमर्थाचा जर परामर्श नसेल तर 'अहं अस्वाप्सम्' या परामर्शामध्यें अहमर्थाचा प्रवेश झालेला दिसतो त्याची उपपत्ति होणार नाही. वादी-- अहंकार-अंशीं परामर्शत्व नसतेंच म्ह० परामर्शविषय अहंकार नसतोच. तात्पर्य, अहंकारांश सोडून बाकीच्या अंशींच परामर्शत्व असल्यामुळें अहंकाराचा परामर्शानुप्रवेश नसतोच. (२१) आतां जरी 'अहमस्वाप्सम्, न किंचिदवेदिषम्' या ज्ञानाला अहंकार-अंशीं परामर्शत्व नसलें तरी अज्ञानांशीं त्याला परामर्शत्व असतेंच हें ज्या उपपत्तीनें सिद्ध होतें ती उपपत्ति आम्हीं पूर्वी 'अविद्यावादे प्रत्यक्षप्रमाणोपपत्तिः' या प्रकरणामध्यें प्रतिपादिली आहे. (२२) आतां जरी 'अहं अस्वाप्सम्' किंवा 'अहं न किंचिदवेदिषम्' या ज्ञानाहून निराळा आत्म्याचा परामर्श नसतो, या परामर्शामध्यें तर अहमर्थाचा प्रवेश झालेला आहे आणि आत्म्याचा परामर्श असणें तर आवश्यक आहे हें खरें, (२३) तथापि अहमर्थाचा सुषुप्तिकालीं अनुभव नसतो हें निश्चित असल्यानें सुषुप्तीमध्यें अज्ञानाश्रय-

अज्ञानाश्रयत्वेन चानुभूतात्मन्येव परामर्शत्वपर्यवसानम्। (२४) अत एव 'चिदस्वपीत्' 'स्वयमस्वपीत्' इति परामर्शाकारतापत्तिर्निरस्ता, तत्कालानुभूतान्तःकरणसंसर्गे अहमित्याकारोपपत्तेः। (२५) यत्तूक्तं विवरणे- 'अन्तःकरणविशिष्ट एवाऽऽत्मनि प्रत्यभिज्ञानं भ्रमः, न निष्कलङ्कचैतन्ये, तस्य मोक्षावस्थायिनः शास्त्रैकसमधिगम्यत्वात्' इति, तदत्र न विरोधाय, (२६) 'मोक्षावस्थायिनः शास्त्रैकसमधिगम्यत्वात्' इति हेतूक्त्या 'न निष्कलङ्क०' इति उपाधिमात्रविरहिणि प्रत्यभिज्ञाननिषेधेन चान्तःकरणपदस्य उपाधिमात्रपरत्वात्। (२७) तथा च सुषुप्तावप्यज्ञानोपहित एवाऽऽत्मा गृह्यते। (२८) किंचान्तःकरणाविशिष्टे प्रत्यभिज्ञाननिषेधो नाभिज्ञानिषेधोऽपीति न विरोधः, सुषुप्तावभिज्ञाया एवोक्तत्वात्। (२९) न च- यद्यहमर्थो न परामृश्येत, तर्हि 'एतावन्तं कालं सुप्तोऽहमन्यो वा?' इति संशयः स्यात्, न तु 'अहमेव' इति निश्चय इति- वाच्यम्,

---

स्वानें अनुभविल्या जाणाऱ्या आत्म्यावरच उक्त-ज्ञानाच्या परामर्शत्वाचें पर्यवसान होतें असेंच मानलें पाहिजे. म्हणून तो परामर्श वास्तविक आत्म्याचाच आहे. (२४) शंका— 'अस्वाप्सम्' हा परामर्श जर वस्तुतः चिदात्म्याचा असेल तर 'चित् अस्वपीत्' म्ह० चैतन्य झोपलें होतें, 'स्वयं अस्वपीत्' म्ह० स्वतः आत्मा झोपला होता असा परामर्शाचा आकार असायला पाहिजे! वादी— असायला पाहिजे, परंतु तत्कालीं म्ह० जागृतीच्या आद्यक्षणीं अन्तःकरणाचा आत्म्याशीं संसर्ग होतो म्हणून त्या परामर्शाला अहं असा आकार उपपन्न होतो. वास्तविक तो परामर्श आत्म्याचाच खरा, पण जागृतीच्या आद्यक्षणीं तो आत्माच अन्तःकरणावच्छिन्न होतो म्ह० अहमर्थ होतो. त्यामुळें 'अहं अस्वाप्सम्' असा परामर्शाला आकार येतो.

(२५) विवरणामध्यें 'सोऽहं अशी आत्मविषयक प्रत्यभिज्ञा येणार नाही. कारण, आत्मा स्वप्रकाश-चिद्रूप असल्यानें ज्ञाननाशरूप संस्कार संभवत नाही' या शंकेवर उत्तर दिलें आहे कीं– "अंतःकरणविशिष्ट आत्म्याचीच तो प्रत्यभिज्ञा आहे असें आम्ही म्हणतों. निष्कलंक अशा चैतन्याची 'सोऽहम्' ही प्रत्यभिज्ञा नव्हे. कारण, निष्कलंक चैतन्य मोक्षावस्थेमध्यें असतें आणि तें केवळ शास्त्रावरूनच कळणारें आहे". या विवरणाशीं आमच्या पूर्वीच्या विधानाचा विरोध येतो अशी शंका आहे. परंतु यामध्यें विरोधाचें कांही कारण नाही. (२६) एक तर 'मोक्षावस्थायिनः शास्त्रैकसमधिगम्यत्वात्' म्ह० मोक्षावस्थेमधील शुद्ध आत्मस्वरूप केवळ शास्त्रावरूनच लक्षांत येतें असा हेतु विवरण-कारांनीं दिला आहे. आणि दुसरें 'न निष्कलङ्कचैतन्ये' या वाक्यानें सर्वथा उपाधिशून्य आत्म्याच्या प्रत्यभिज्ञेचा निषेध केला आहे. त्यावरून 'अन्तःकरणविशिष्टे आत्मनि' येथील अन्तःकरणशब्दानें केवळ अहंकारच धरावयाचा नसून 'कोणतातरी उपाधि' असा अर्थ धरावयाचा आहे असें सिद्ध होतें. (२७) तथाच जागृतीमध्यें जसे देहादिक उपाधि असतात, स्वप्नामध्यें मन उपाधि असतो, तसा सुषुप्तीमध्येंहि अज्ञान हा उपाधि असतो आणि त्या अज्ञानानें उपहित असाच आत्मा प्रकाशतो. एवंच 'अन्तःकरणविशिष्टचैतन्यरूप अहंकार सुषुप्तीमध्यें असतो आणि त्याचीच जागेपणीं प्रत्यभिज्ञा होते, अर्थात् तुल्यन्यायानें परामर्शहि सौषुप्त अहंकाराचाच होतो' असा विवरणवाक्याचा अर्थ नसल्यामुळें 'अहमस्वाप्सम्' या परामर्शाविषयीं आम्हीं जें सांगितलें त्याचा विवरणाशीं विरोध येत नाही. (२८) आतां जरी 'अन्तःकरणविशिष्टे आत्मनि' या विवरणाचा यथाश्रुत अर्थ धरला तरी देखील विरोध येत नाही. कारण, विवरणकारांनीं अन्तःकरणानें अविशिष्ट अशा आत्म्याच्या प्रत्यभिज्ञेचा निषेध केला आहे पण अभिज्ञेचा निषेध केलेला नाहीच. आणि आम्हीं तर सुषुप्तीमध्यें आत्म्याची अभिज्ञा सांगितली आहे, प्रत्यभिज्ञा सांगितलीच नाही. शिवाय, आम्हीं जागृतीच्या आरंभीं अन्तःकरणाविशिष्ट आत्म्याचें स्मरण सांगितलें आहे, प्रत्यभिज्ञा सांगितली नाही. म्हणूनहि विवरणाशीं विरोध नाही.

(२९) प्रतिवादी— 'अहं अस्वाप्सम्' हा परामर्श जर अहमर्थाचा नसेल तर 'इतका वेळ जो झोपला होता तो मी कीं दुसरा कोणी?' असा संशय आला पाहिजे. 'मीच झोपलों होतों' असा निश्चय

(३०) सुषुप्तिकालानुभूतात्मैक्याध्यासादिति गृहाण। (३१) यथा पूर्वदिनानुभूतदेवदत्तादभिन्नतयाऽनुभूते चैत्रे 'सोऽयं न वा' इति न संशयः, किंतु 'स एव' इति निश्चयः। (३२) किंच, निश्चये सति संशयाभावनियमः, न तु निश्चयाभावे संशयनियमः। (३३) तदुक्तम्- 'आरोपे सति निमित्तानुसरणम्, न तु निमित्तमस्तीत्यारोपः' इति। (३४) न च- 'एतावन्तं कालमहं स्वप्नं पश्यन्नासम्, जाग्रदासम्' इत्यत्रेव 'अहमस्वाप्सम्' इत्यत्रापि अहमंशे परामर्शत्वानुभवात् कथं तत्रापरामर्शत्वमिति- वाच्यम्, (३५) परामृश्यमानात्मैक्यारोपात्तद्भानांशे परामर्शत्वाभिमानात्। (३६) न च- अपरामर्शे परामर्शत्वारोपो न दृष्ट इति- वाच्यम्, (३७) तद्भिन्ने तत्त्वेनानुभूयमाने परामर्शत्वारोपदर्शनात्। (३८) अत एव- अहमर्थस्याऽऽत्मान्यत्वे 'यः पूर्वं

होणार नाही. (३०) वादी-- सुषुप्तीमधें आत्म्याचा अनुभव असतो आणि जाग येण्याबरोबर त्या आत्म्याच्या ठिकाणीं अहंचा ऐक्याध्यास होतो म्हणून 'मी झोपलों होतों' असा निश्चय संभवतो असें समजा. (३१) असें समजा कीं, पूर्व दिवशीं देवदत्ताला पाहिलें. दुसऱ्या दिवशीं चैत्र दृष्टीस पडला. परंतु सादृश्यामुळें त्या चैत्राविषयीं 'सोऽयम्' असा म्ह० 'काल पाहिलेला देवदत्तच हा आहे' असा देवदत्ताशीं अभिन्नत्वानें भ्रम झाला. आतां पूर्वानुभूत देवदत्त आणि आत्तां अनुभविलेला चैत्र यांच्यामधें वस्तुतः भेद असला तरी ऐक्याध्यासामुळें 'तोच हा देवदत्त आहे किंवा नाही' असा संशय येत नाही. तर 'तोच हा देवदत्त' असा निश्चयच होत असतो. हें जसें तसेंच 'अहं अस्वाप्सम्' याचें समजावें. (३२) दुसरें असें कीं- निश्चय असला तर संशय येणार नाही असा नियम आहे, पण निश्चय नसला तर संशय आलाच पाहिजे असा कांही नियम नाही. (३३) म्हणूनच 'आरोप झालेला असेल तर त्याचें निमित्त अनुसरावयाचें म्ह० आरोपाचें निमित्त पहावयाचें, पण निमित्त असलें तर आरोप व्हायलाच पाहिजे असें नाही' असें म्हटलें आहे. तात्पर्य, अहमर्थाचा परामर्श नसल्यामुळें 'सुप्तः अहमेव' असा निश्चय नाही असें गृहीत धरलें तरी 'मी झोपलों होतों कीं दुसरा' असा संशय आलाच पाहिजे असें मुळींच नाही.

(३४) प्रतिवादी-- 'इतका वेळ मी स्वप्न पाहत होतों', 'इतका वेळ मी जागा होतों' हा जसा अहमर्थाचा परामर्श असतो तसा 'इतका वेळ मी झोपलों होतों' हा परामर्शहि अहमर्थविषयक आहे असा अनुभव आहे. असें असतां 'अहमस्वाप्सम्' हा परामर्श अहमर्थविषयक नाही असें कसें म्हणतां येईल ? (३५) वादी-- 'अस्वाप्सम्' या परामर्शामधें वस्तुतः आत्माच भासतो. पण त्याच्या ठिकाणीं अहमर्थाच्या ऐक्याचा आरोप होत असल्यामुळें अहमर्थाचें भान हा अहमर्थाचा परामर्शच आहे असा केवळ अभिमान होत असतो म्ह० अहमर्थाच्या साक्षिप्रत्यक्षाच्या ठिकाणीं परामर्शत्वाचा आरोप होत असतो. (३६) प्रतिवादी-- अपरामर्श म्ह० परामर्शभिन्नज्ञान म्ह० अनुभव, त्याच्यावर परामर्शत्वाचा आरोप होतो असें कोठें दृष्टीस पडतें काय ? एकादें उदाहरण द्या बघूं! (३७) वादी-- उदाहरणाला काय तोटा ? सर्व निरुपाधिक भ्रमज्ञानें याचीं उदाहरणें आहेत. तद्भिन्न पदार्थ तद्रूपानें अनुभूयमान असतो त्यावेळीं अनुभवाच्या ठिकाणीं परामर्शत्वाचा म्ह० स्मरणत्वाचा आरोप असतो असें दिसतें. जसें 'इदं रजतम्' या भ्रमामधें रजतभिन्न शुक्ति रजतत्वानें अनुभूयमान असते म्ह० अनुभवविषयावर स्मरणविषयाचा तादात्म्यारोप असतो. हा विषयतादात्म्यारोप अनुभवाच्या ठिकाणीं स्मरणत्वाचा आरोप असल्यावांचून संभवत नाही. म्हणून निरुपाधिकभ्रमस्थलीं सर्वत्र अपरामर्शावर परामर्शत्वाचा आरोप झालेला दिसतो. (३८) अहमर्थाचा सुषुप्तीमधें अनुभव नसतो म्हणूनच पुढील एका आक्षेपाचाहि निरास होतो. आक्षेप असा- जर अहमर्थ आत्म्याहून अन्य असेल तर 'जो पूर्वी दुःखी होता तो आतां सुखी झाला आहे' असें दुःखविशिष्ट आणि सुखविशिष्ट यांच्यामधें भेद असल्यामुळें जसें ज्ञान होतें तसें अहमर्थ आणि सुषुप्त आत्मा यांच्यामधें भेद असल्यामुळें "पूर्वी माझ्याहून भिन्न असा जो कोणी झोपला होता तो आतां 'मी' झालों", 'मदन्य होता तो मी झालों'

दुःखी, सोऽधुना सुखी जातः' इतिवत् 'यः पूर्वं मदन्यः सुषुप्तः, सोऽधुना अहं जातः' इति धीः स्यात्- इति निरस्तम्, (३९) यथा दुःखित्वेन प्राक् ज्ञानम्, तथा मदन्यत्वेन प्राक् ज्ञानाभावात्। (४०) सुषुप्तावहमर्थाप्रकाशवत् तदन्यत्वस्याप्यप्रकाश एव । (४१) एवं च प्रागसत्त्वाग्रहणात् पूर्वकालगृहीतेनाभिन्नतया गृह्यमाणत्वाच्च नाहंकारे जन्मप्रत्ययः । (४२) विवेकिनां चैतादृग्बुद्धाविष्टापत्तेः । (४३) न च- सिद्धे अहमर्थस्याऽऽत्मान्यत्वे परामृश्यमानात्मैक्यारोपः, सिद्धे च तस्मिन् सुप्तावप्रकाशेनाहमर्थस्याऽऽत्मान्यत्वसिद्धिरित्यन्योन्याश्रय इति- वाच्यम्, (४४) आत्मान्यत्वसिद्धेः प्रागेवाहमर्थापरामर्शस्य साधनात् (४५) 'अहमस्वाप्सम्' इत्यस्यैवाऽऽत्मपरामर्शत्वाङ्गीकारेण न दृष्टहानादृष्टकल्पनापत्तिः । (४६) अत एव च सुषुप्तावहमर्थप्रकाशे ह्यस्तन इव स्मर्येतेत्यत्र नेष्टापत्त्यवकाशः। (४७) किंच, 'एतावन्तं कालमहमित्यभिमन्यमान आसम्' इति परामर्शः स्यात्।

असें ज्ञान व्हायला पाहिजे. (३९) या आक्षेपावर उत्तर असें कीं, जसें आज सुखी झालेल्या देवदत्ताचें पूर्वी दुःखित्वानें ज्ञान असतें तसें 'पूर्वी माझ्याहून भिन्न जो झोपला होता' असें झोपलेल्याचें मदन्यत्वानें ज्ञान नसतें. म्हणून पूर्वोक्त ज्ञानाची आपत्ति नाही. (४०) सुषुप्तीमधें जसा अहमर्थाचा प्रकाश नसतो तसा अहमर्थभिन्नत्वाचाहि प्रकाश नसतोच. (४१) एवंच पूर्वी सुषुप्तीमधें अहमर्थाच्या असत्त्वाचें ज्ञान नसल्यानें आणि पूर्वकालीं भासत असलेल्या आत्म्याशीं अभेदानें आतां अहमर्थाचें भान असल्यानें अहंकाराच्या जन्माचा प्रत्यय येत नाही म्ह० 'आतां मी झालों' असें ज्ञान होत नाही. (४२) आतां आत्मा आणि अहंकार यांचा ज्याला विवेक असेल त्याला 'पूर्वी आत्मा होता, आतां तो अहंकार झाला' अशी बुद्धि होईल आणि तें सरळच आहे. ती आम्हांला इष्टापत्तिच आहे. पण सर्वांना तसें ज्ञान नसतें.

(४३) प्रतिवादी— अहमर्थ आत्म्याहून भिन्न आहे असें सिद्ध होईल तेव्हां अहमर्थाचा परामर्श नसतो, आत्म्याचा परामर्श असतो हें सिद्ध होईल, आणि मग ज्याचा परामर्श होतो त्या आत्म्यावर अहमर्थाचा ऐक्यानें आरोप म्ह० अध्यास झाला आहे असें म्हणतां येईल. आणि जेव्हां आत्म्यावर अहमर्थाचा ऐक्यारोप आहे असें सिद्ध होईल तेव्हां सुषुप्तीमधें अहमर्थाचें भान नसतें परंतु आत्म्याचें भान असतें म्हणून अहमर्थाचें आत्म्याहून भिन्नत्व सिद्ध होईल. अशा रितीनें अन्योन्याश्रय येतो. एवंच दोन्ही गोष्टी सिद्ध होत नाहीत. म्हणून अहमर्थच आत्मा असें मानलें पाहिजे. (४४) वादी— अहमर्थाचा परामर्श नसतो ही गोष्ट अहमर्थाच्या आत्मभिन्नत्वावरून सिद्ध करावयाची नाहीच आहे. अहमर्थाच्या आत्मभिन्नत्वाची सिद्धि करण्यापूर्वींच म्ह० त्यावांचूनच अहमर्थाचा परामर्श नसतो हें सिद्ध केलें आहे. म्हणून अन्योन्याश्रय नाही. (४५) आमच्यावर एक आपत्ति कोणी अशी आणतात कीं— 'अहमस्वाप्सम्' या ज्ञानामधें अहमर्थ भासतो पण त्याला तुम्ही परामर्शविषयत्व मानीत नाही म्हणजे दृष्टहान हा दोष आला. आणि जो या ज्ञानामधें भासत नाही त्या अहमर्थभिन्न आत्म्याला परामर्शविषयत्व तुम्ही मानता म्हणजे अदृष्टकल्पना हा दुसरा दोष आला. पण हे दोष वास्तविक येतच नाहीत. कारण, 'अहमस्वाप्सम्' हा परामर्श वास्तविक आत्मविषयकच आहे असें आमचें म्हणणें आहे. म्हणून या परामर्शाचा जो वास्तविक विषय आहे तोच आम्ही मानीत असल्यामुळें उक्त दोष नाहीत. (४६) सुषुप्तीमधें अहमर्थ भासत नसतो आणि जाग आल्यावर अहमर्थाचें स्मरणहि होत नसतें असें आम्हीं सिद्ध केलें असल्यामुळेंच आतां 'सुषुप्तीमधें जर अहमर्थ भासत असता तर पूर्वदिवशीं भासलेल्या अहमर्थाचें जसें आज स्मरण होतें तसें सुषुप्तीमधें भासलेल्या अहमर्थाचें जाग आल्यावर स्मरण झालें असतें' या तर्काविषयीं 'अहमर्थ सुषुप्तींत भासतोच आणि जाग आल्यावर अहमर्थाचें स्मरण होतेंच' अशा अभिप्रायानें तुम्हीं पूर्वी (प्रकरणाच्या आरंभीं) जी इष्टापत्ति सांगितली आहे तिला मुळींच अवसर उरला नाही. (४७) सुषुप्तीमधें जर अहमर्थाचें भान होत असतें तर जाग आल्यावर "इतका वेळ मी 'अहम्' असा अभिमान धारण करणारा होतों" असा परामर्श व्हायला पाहिजे होता. पण तो तसा होत नसतो.

(४८) न च– अहमर्थप्रकाशे तदभिमानापादनं कर्णस्पर्शे कटिचालनमिति– वाच्यम्। (४९) तत्रैव हि तत्। अहमर्थमात्रसापेक्षतया तदभिमानप्रकाशयोरुभयोः समव्याप्ततया परस्परप्रकाशेन परस्परपरामर्शापादनस्याव्यधिकरणत्वात्। (५०) न च तवापि 'आत्मेत्यभिमन्यमान आसम्' इति-परामर्शापत्तिः, (५१) अहंकारस्य तत्र तन्त्रतया तदभावे तत्राऽऽपादयितुमशक्यत्वात्। (५२) यत्तु– सुषुप्तावहमर्थो भासत एव। (५३) 'न किंचिदहमवेदिषम्' इति अज्ञानपरामर्शस्या-

म्हणून सुषुप्तीमध्यें अहमर्थ भासत नव्हता असेंच ठरतें. (४८) शंका— आम्हीं म्हटलें कीं, अहमर्थाचा प्रकाश असतो. तुम्ही म्हणता कीं, तर मग अहमर्थाच्या अभिमानाचा परामर्श झाला असता. म्हणजे प्रश्न कोठें होता आणि उत्तर कोठें गेलें? 'कर्णस्पर्शे कटिचालनम्' हा न्याय आला. एका बैलाच्या कानाला स्पर्श केला तर तो आपला ढुंगणालाच भोंवरा करूं लागला. किंवा 'आम्रान् पृष्टः कोविदारानाचष्टे' आंब्याच्या झाडाविषयीं एकाला विचारलें तर तो आपला कांचनाविषयींच व्याख्यान झोडूं लागला. तसें तुमचें झालें. ('कर्णे पृष्टे कटिं चालयति' म्ह० 'कानाविषयीं प्रश्न केला तर तो आपली कंबरच हालवूं लागला' असाहि 'कर्णस्पर्शे कटिचालनम्' या स्थानीं पाठ आहे). (४९) वादी— आमच्या आपादनांत सामानाधिकरण्य असतांना तुम्ही वैयधिकरण्याविषयीं बोलत आहात म्हणजे तुमच्याच बोलण्यांत वैयधिकरण्य असल्यामुळें तुम्हांलाच तो न्याय लागूं आहे, आम्हांला नाही. अहमर्थाचा अभिमान आणि अहमर्थाचा प्रकाश या दोघांनाहि प्रमाणव्यापारांची अपेक्षा नसून नुसत्या अहमर्थाची अपेक्षा आहे म्हणून अभिमान आणि प्रकाश हे दोन्ही समव्याप्त आहेत. अभिमान असला तर प्रकाश असतो, उलट प्रकाश असला तर अभिमान असतो. आणि अहमर्थप्रकाश साक्षिरूप असल्यानें अप्रकाशित नसतो आणि अभिमान साक्षिभास्य असल्यानें अप्रकाशित नसतो. म्हणून अभिमानप्रकाशांचे प्रकाशहि समव्याप्त आहेत. त्यामुळें आम्हीं परस्परांच्या प्रकाशावरून परस्परांच्या परामर्शाचें आपादन केलें म्ह० अभिमान आणि प्रकाश यांपैकीं कोणातरी एकाचें भान झालें तर त्यामुळें इतराचा परामर्श होतो असें आम्हीं आपादान केलें तर त्यामध्यें व्यधिकरणत्व म्ह० विरुद्धविषयकत्व कोठें आलें? ज्यांच्यामध्यें व्याप्तिरूप संबंध नाही त्यांपैकीं एकाच्या आधारानें दुसऱ्याचें आपादन केलें तर तेथें व्यधिकरणता येईल. पण आम्हीं तसें केलें नाही. दोन समव्याप्त पदार्थांपैकीं एकाच्या प्रकाशावरून दुसऱ्याचा परामर्श सिद्ध करण्यानें वैयधिकरण्य येत नाही. म्हणून व्यधिकरणस्थळीं प्रवृत्त होणारा कर्णस्पर्शादिन्याय आमच्यावर येत नाही. (५०) प्रतिवादी— आमच्यावर तुम्हीं 'अहमिति अभिमन्यमानः आसम्' या परामर्शाची आपत्ति दिली, पण तुमच्यावरहि 'आत्मा इति अभिमन्यमानः आसम्' या परामर्शाची आपत्ति येते. तुमच्या मतें सुषुप्तीमध्यें आत्म्याचें भान असतें, म्हणून "'आत्मा' असा अभिमान धारण करणारा मी होतों" असा परामर्श होणें योग्य ठरतें. (५१) वादी–– आपत्ति येत नाही. 'अहम्' असा अभिमान काय किंवा 'आत्मा' असा अभिमान काय, अभिमान म्हटला कीं त्याचें तंत्र म्ह० प्रयोजक अहंकार आहे. अहंकार असल्यास अभिमान असावयाचा आणि नसल्यास नसावयाचा. सुषुप्तीमध्यें तर अहंकारच नसतो. म्हणून सुषुप्तीमध्यें कोणत्याच अभिमानाचा संभव नसल्यामुळें उक्त परामर्शाची आपत्ति नाही.

(५२) आमच्यावर एक आक्षेप असा आहे– "सुषुप्तीमध्यें अहमर्थ भासत असतो असेंच म्हटलें पाहिजे. (५३) आतां 'इतका वेळ कांही कळत नव्हतें' असा जो जाग आल्यावर अज्ञानाचा परामर्श होतो त्याचें विषयभूत अज्ञान जसें आत्मविषयक अज्ञानाहून निराळें असतें तसें अहमर्थविषयक अज्ञानाहूनहि निराळेंच असतें असें मानलें पाहिजे. जर तें अज्ञान अहमर्थविषयक अज्ञानच मानलें तर 'अहं अवेदिषम्' या प्रयोगाशीं विरोध येईल. जर अहंचें ज्ञानच नसेल तर 'अहं अवेदिषम्' असें कसें म्हणतां येईल? म्हणून तें अज्ञान अहमर्थविषयक अज्ञानाहून भिन्नच मानलें

ऽऽत्माद्यज्ञानादन्यदिवाहमर्थाज्ञानादन्यदेवाज्ञानं विषयः, अन्यथा विरोधादिति, (५४) तदज्ञान-विजृम्भितम्। (५५) न हि साक्षिवेदनमज्ञानविरोधि। (५६) सुषुप्तौ च यथाऽहमर्थानवभासः तथोक्तम्। (५७) 'न विजानात्ययमहमस्मि' (छा. उ. ८।११।१) इति सुषुप्तिविषया श्रुतिरपि तदानींतनाहमर्थाज्ञाने प्रमाणम्। (५८) न चेयं श्रुतिः 'नाऽऽत्मानं न परांश्च' (गौ. का. १।१२) इति सुषुप्तावात्माज्ञानश्रुतिवद्विशेषाज्ञानपरा, (५९) 'अहरहर्ब्रह्म गच्छन्ति' (छा. उ. ८।३।२) 'सति संपद्य न विदुः' (छा. उ. ६।९।२) इत्यात्मवेदनबोधकश्रुतिविरोधेन विशेषाज्ञानपरत्वं युक्तम्। (६०) न च प्रकृते तथा, विरोधाभावात्। (६१) यत्तु– अहमर्थस्तावत् स्मर्ता। स चाविद्यावच्छिन्नचैतन्यं वा, अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यं वा ? (६२) आद्ये 'योऽहमकार्षं सोऽहं

पाहिजे". (५४) पण हा आक्षेप आक्षेपकाच्या अज्ञानाचा परिणाम आहे. ही एक अज्ञानाची जांभई आहे. वस्तुतः 'न किंचिदवेदिषम्' एतत्परामर्शविषयभूत अज्ञान आत्मविषयक अज्ञानाहून भिन्न मानण्याचें कारण नाही. (५५) आत्मविषयक अज्ञानाशीं साक्षिचैतन्याचा विरोध मुळींच नाही. चिद्रूप आत्मा स्वप्रकाश असूनहि तद्विषयक अज्ञान असूं शकतें. तेंच अज्ञान 'न किंचिदवेदिषम्' या परामर्शामध्यें भासतें. (५६) आणि सुषुप्तीमध्यें अहमर्थाचें भान नसतें हें पूर्वी आम्हीं सोपपत्तिक सांगितलेंच आहे.

(५७) 'न विजानाति अयमहमस्मि' म्हणजे 'नाह (न अह) खलु अयमेवं संप्रत्यात्मानं जानाति अयमहमस्मीति' ही छान्दोग्याच्या अष्टमाध्यायामधील सुषुप्तिविषयक श्रुति देखील सुषुप्तीमध्यें अहमर्थाचें ज्ञान नसतें याला प्रमाण आहे. इन्द्र प्रजापतींना म्हणाला कीं, 'संप्रति' म्ह० यावेळीं म्ह० सुषुप्तीमध्यें 'अयं अहं अस्मि' म्ह० हा मी आहे 'इति' म्ह० असें 'आत्मानम्' म्ह० स्वतःला 'अह खलु' म्ह० खरोखरीच 'न जानाति' म्ह० जाणत नाही. या श्रुतीमध्यें 'अहम्' असें ज्ञान सुषुप्तीमध्यें नसतें असें स्पष्ट सांगितलें आहे. (५८) प्रतिवादी— 'नाऽऽत्मानं न परांश्चैव' ही गौडपादोक्त मांडूक्यकारिकाश्रुति जशी विशेषरूपानें म्ह० परान्यत्वरूपानें म्ह० 'मी तो नव्हे' अशा परव्यावृत्तरूपानें सुषुप्तीमध्यें आत्माज्ञान सांगणारी आहे तशी 'न विजानाति' ही श्रुति देखील विशेष–अज्ञानपर म्ह० परान्यत्वरूपानें अहमर्थाचें अज्ञान सांगणारी आहे असें मानावें. (५९) वादी— 'नाऽऽत्मानं न परांश्चैव' ही श्रुति विशेषाज्ञानपर आहे हें म्हणणें योग्य आहे. कारण, सुषुप्तीमध्यें आत्मज्ञान असतें असें सांगणाऱ्या 'अहरहर्ब्रह्म गच्छन्ति' म्ह० 'अहरहर्गच्छन्त्य एतं ब्रह्मलोकं न विन्दन्ति' म्ह० 'या सर्व प्रजा प्रत्येक दिवशीं ब्रह्मस्वरूपाला प्राप्त होतात, पण तसें त्यांच्या लक्षांत येत नाही' या श्रुतीशीं, किंवा 'सति संपद्य न विदुः सति संपद्यामहे इति' म्ह० 'या सर्व प्रजा सतामध्यें म्ह० ब्रह्मामध्यें संपन्न होतात, पण आपण ब्रह्मसंपन्न झालों आहों हें त्यांच्या लक्षांत येत नाही' या श्रुतीशीं विरोध येत असल्यानें 'नाऽऽत्मानं न परांश्चैव' ही श्रुति विशेषाज्ञानपर आहे हें म्हणणें युक्त आहे. ब्रह्मगमन किंवा सत्संपत्ति म्ह० साक्षिरूपानें अवस्थिति. साक्षिरूप केव्हांहि अज्ञात नसतें. म्हणून या श्रुति आत्मवेदनबोधक आहेत. (६०) परंतु 'न विजानाति अयमहमस्मीति' या प्रकृत श्रुतीचा श्रुत्यन्तराशीं विरोध नाही. कारण, सुषुप्तीमध्यें अहमर्थाचें ज्ञान असतें असें सांगणारी श्रुतिच नाही. म्हणून प्रकृतश्रुतीला विशेषाज्ञानपरत्व मानणें ठीक नाही. म्हणून ही श्रुति सुषुप्तीमध्यें अहमर्थाचें अज्ञान सांगणारी आहे असेंच मानलें पाहिजे.

(६१) प्रतिवादी-- 'न किंचिदवेदिषम्' इत्यादिक स्मरण व्हावयाचें तें अहमर्थालाच होणार. आतां हा अहमर्थ म्हणजे अविद्यावच्छिन्नचैतन्यरूप असेल किंवा अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यरूप असेल. कोणता तुम्हांला अभिप्रेत आहे ? (६२) पैकीं जर अविद्येनें अवच्छिन्न चैतन्यच अहमर्थ असें धरलें तर 'ज्या मी भोजनादि क्रिया पूर्वी केली तोच मी सुषुप्तीमधील अज्ञान, सुख यांना स्मरत आहें' असा जो अनुभव येत असतो त्याच्याशीं विरोध येईल. कारण, तुमच्या मतानें अविद्यावच्छिन्नचैतन्याला भोजनादिक्रियाकर्तृत्व नसतें, तें अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यालाच असतें, आणि या अनु-

सौषुप्तिकाज्ञानादि स्मरामि' इत्यनुभवविरोधः । (६३) अन्त्ये त्वहमर्थस्यैव तदनुभवितृत्वं वाच्यम्, (६४) स्मृतिसंस्कारानुभवानामेकाश्रयाणामेव कार्यकारणभावात्, (६५) 'योऽहमन्वभूवं सोऽहं स्मरामि' इति प्रत्यभिज्ञानाच्चेति, (६६) तन्न, दत्तोत्तरत्वात् । उक्तं ह्यविद्यावच्छिन्नचैतन्यमनुभवितृ, (६७) तदेव चान्तःकरणावच्छेदेनानुभूयमानं स्मर्त्रीति न तयोर्वैरूप्यम् । (६८) न च- अविद्यावच्छिन्नचितोऽपि नैक्यमस्ति, अन्तःकरणरूपोपाधिभेदेन भेदादिति- वाच्यम्, (६९) अविद्यावच्छिन्न एवान्तःकरणावच्छेदात् । (७०) न च- तथाऽप्यविद्यान्तःकरणरूपोपाधिभेदेन मठाकाशतदन्तःस्थघटाकाशयोरिव उपहितभेदः स्यादिति- वाच्यम्, (७१) दृष्टान्तासंप्रतिपत्तेः । (७२) तयोरेवोपाध्योः परस्परमुपहितभेदकत्वं यौ परस्परानुपहितमुपधत्तः । (७३) अन्यथा कम्ब्ववच्छिन्नग्रीवावच्छिन्नाकाशादन्य एव घटाकाशः स्यात् । (७४) न चैवं सुषुप्तावहमर्थाभावे 'अहं निर्दुःखः

भवामधें तर 'योऽहम्, सोऽहम्' असा भोजनादिक्रियाकर्ता आणि स्मरणकर्ता यांचा अभेद विषय झाला आहे. (६३) आतां स्मरणकर्ता अहमर्थ अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यरूप आहे असा दुसरा पक्ष धरला तर अज्ञानाचें अनुभवितृत्व अहमर्थालाच म्ह० अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यालाच धरावें लागेल. (६४) कारण, अनुभव, संस्कार आणि स्मृति यांचा आश्रय जर एक असेल तरच त्यांच्यामधें कार्यकारणभाव जमतो. (६५) आणि 'जो मी अनुभविता झालों तोच मी आतां स्मरत आहे म्ह० ज्या मला अमुक पदार्थाचा पूर्वी अनुभव आला होता त्याच मला आतां त्या पदार्थाचें स्मरण होत आहे' अशी प्रत्यभिज्ञा पूर्वोक्त कार्यकारणभावाला अनुसरूनच होत असते. आतां जर सुषुप्तीमधें अज्ञानादिकाचा अनुभव अहमर्थाला नसेल तर त्या अज्ञादिकाचें स्मरण अहमर्थाला होणार नाही. म्हणून अहमर्थ सुषुप्तीमधें असलाच पाहिजे असें ठरतें. (६६) वादी-- या शंकेमधें कांही हंशील नाही. कारण, तिला उत्तर दिलें आहे. तें असें-- अविद्येनें अवच्छिन्न चैतन्यच अनुभवाचा आश्रय असतें (६७) आणि त्याच अविद्यावच्छिन्नचैतन्याचा अंतःकरणकृत अवच्छेदानें जेव्हां अनुभव येतो तेव्हां तेंच स्मरणाचा आश्रय असतें, म्हणून त्या दोघांमधें वैरूप्य म्ह० भेद नाही असें पूर्वी सांगितलें आहे. एवंच स्मरणानुभवांचें सामानाधिकरण्य जमतें. (६८) प्रतिवादी-- पण अविद्यावच्छिन्नचैतन्याचें तरी ऐक्य कोठें आहे ? कारण, सुषुप्तीमधें अविद्या हा उपाधि असतो आणि जागृतीमधें अन्तःकरणरूप उपाधि भिन्न असतो. त्यामुळें अवच्छिन्नचैतन्याचा भेद असलाच पाहिजे. (६९) वादी-- अविद्यावच्छिन्नचैतन्याचाच अन्तःकरणानें अवच्छेद होतो. चैतन्य अविद्यावच्छिन्न असतांनाच अन्तःकरणावच्छिन्न होतें. त्यामुळें उपाधिभेद असला तरी अवच्छिन्नचैतन्याचा भेद होत नाही. (७०) प्रतिवादी-- तरी पण संन्याशाचा मठ आणि त्यांतील घट हे उपाधि भिन्न असल्यामुळें मठाकाश आणि घटाकाश या उपहित आकाशांचा जसा भेद असतो तसा अविद्या आणि अन्तःकरण या उपाधींचा भेद असल्यामुळें तदुपहित चैतन्यांचाहि भेद असणारच. (७१) वादी-- हा दृष्टान्त आम्हांला मान्य नाही. दृष्टान्तामधील उपहितांचा भेदच नसतो तर तो दृष्टान्त कसा होईल ? (७२) जे दोन उपाधि परस्परांनीं उपहित नसलेल्या पदार्थांचें उपधान करीत असतील तेच दोन उपाधि उपहित अशा पदार्थांचा परस्परभेद करूं शकतात. आनंदसरस्वतींचा मठ आणि दत्तोपंताच्या घरांत असलेला घट हे दोन उपाधि भिन्न अशा आकाशप्रदेशांचें उपधान करतील आणि त्या उपहित आकाशप्रदेशांचा भेदहि करतील. परंतु मठ आणि त्याच मठाच्या आंत असलेला घट यांनीं उपहित आकाशाचा भेद मानतां येत नाही. (७३) नाही तर घटाचे कंबु, ग्रीवा इत्यादि जे निरनिराळे अवयव त्यांनीं अवच्छिन्न असलेल्या आकाशाहून पुन्हां घटाकाश हा एक निराळाच मानावा लागेल ! तात्पर्य, अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्य अविद्यावच्छिन्न असतेंच. म्हणून अज्ञानादिकांचा अनुभव आणि स्मरण यांचें सामानाधिकरण्य जमतें.

(७४) प्रतिवादी-- तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें सुषुप्तीमधें जर अहमर्थ नसतो तर 'आतां आपण दुःखरहित होऊं या' अशा इच्छेनें झोपेकरितां जी

स्याम्' इतीच्छया सुषुप्त्यर्थे प्रवृत्त्ययोगः, (७५) 'कृशोऽहं स्थूलो भवामि' इतिवत् प्रवृत्त्युपपत्तेः। (७६) न च– तत्र कार्श्यादिनिष्कृष्टस्य शरीरस्यैव स्थौल्याधिकरणतया विवेकिनामुद्देश्यत्वमिति– वाच्यम्, (७७) प्रकृतेऽप्यन्तःकरणादिनिष्कृष्टस्यैव तदुद्देशविषयत्वात्। (७८) ननु– 'योऽहं सुप्तः सोऽहं जागर्मि' 'योऽहं पूर्वेद्युरकार्षं सोऽहमद्य करोमि' इतिप्रत्यभिज्ञानुपपत्तिः, अहमर्थस्य भेदात्। (७९) कृतहानाकृताभ्यागमप्रसङ्गश्च, कर्तुर्भोक्तुश्चाहमर्थस्य भिन्नत्वात्, (८०) अभिन्ने चैतन्ये कर्तृत्वाद्यभावात्, तदारोपस्याप्यभावात्, देहादावतिप्रसङ्गाच्च– (८१) इति चेत्, न, सुषुप्तौ कारणात्मना स्थितस्यैव उत्पत्त्यङ्गीकारेण सर्वोपपत्तेः। (८२) न च– 'अथ हैतत्पुरुषः

लोकांची प्रवृत्ति होत असते ती होणार नाही. कारण, अहमर्थाला निर्दुःख होण्याची इच्छा असते आणि निर्दुःख स्थितीमधें तर अहमर्थ मुळीं नसतोच. (७५) वादी— 'मी अगदीं वाळलों आहे, आतां औषध घेऊन मी लठ्ठ होणार' अशा इच्छेनें जशी प्रवृत्ति होते तशी निर्दुःख होण्याच्या इच्छेनें झोपेकडे प्रवृत्ति उपपन्न होईल. (७६) प्रतिवादी— कृशपणा आणि लठ्ठपणा हे दोन्ही धर्म शरीराहून भिन्न असून एकच निर्धर्मक शरीर त्या दोन्ही धर्मांचा आश्रय असतें. म्हणून जें शरीर कृश आहे तेंच शरीर लठ्ठ होऊं शकतें. एवंच कृशत्वादिधर्मांहून निष्कृष्ट म्ह० पृथक्त्वानें जाणलेलें जें शरीर तेंच पुढें स्थूलत्वाचें अधिकरण होतें. म्हणून धर्मधर्मीचा ज्यांना विवेक आहे म्ह० भेद कळलेला आहे अशा विवेकी लोकांच्या उद्देशाचें विषयत्व स्थूलदेहाला असूं शकतें. (७७) वादी— तर मग प्रकृत झोपेकडेहि जमतें. म्हणजे असें कीं, अन्तःकरण, देह इत्यादिकांपासून निष्कृष्ट म्ह० पृथक्त्वानें जाणलेला जो साक्षी तोच निर्दुःखत्वाच्या उद्देशाचा विषय असतो, अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यरूप अहमर्थ नव्हे. म्हणून झोपेकडील प्रवृत्ति जमते.

(७८) प्रतिवादी— 'जो मी झोंपलों म्ह० झोंपेंपूर्वी जो मी होतों तोच मी आतां जागा होत आहें', किंवा 'जो मी काल अमुक एक काम करता झालों तोच मी आज तें काम पुढें करीत आहें' अशा तऱ्हेची प्रत्यभिज्ञा होत असते. पण तुमच्या मतानें सुषुप्तींत अहमर्थ नसल्यामुळें सुषुप्तीपूर्वीच्या अहमर्थाचा सुषुप्तींत नाश होतो आणि सुषुप्तीनंतर दुसरा अहमर्थ उत्पन्न होतो असें मानलें पाहिजे. अर्थात् सुषुप्तीपूर्वीच्या अहमर्थाहून सुषुप्तीनंतरचा अहमर्थ भिन्न असल्यामुळें ती प्रत्यभिज्ञा कशी जमणार? (७९) शिवाय, प्रत्येक दिवशीं अहमर्थ भिन्न झाल्यामुळें कृतहान आणि अकृताभ्यागम हे दोषहि येतात. कारण, फलाच्या साधनाचें अनुष्ठान करणारा अहमर्थ निराळा आणि उत्तरकाळीं फळ भोगणारा अहमर्थ निराळा. ज्यानें केलें त्याला फळ नाही म्हणून त्यानें केलेलें व्यर्थ गेलें म्ह० कृतहान झालें, आणि जो फळ भोगतो त्यानें साधन केलेलें नाही, न करतांच तो फळ भोगतो, अर्थात् अकृताची प्राप्ति झाली! (८०) आतां शुद्ध चैतन्य अभिन्न म्ह० जागर–सुषुप्तींमधें एकच असल्यानें उक्त दोष येत नाहीत असें म्हणावें तर तेंहि जमत नाही. कारण, शुद्धचैतन्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्वभोक्तृत्वादि धर्म नाहीत. बरें, कर्तृत्वभोक्तृत्वांचा आरोपहि शुद्धचैतन्याच्या ठिकाणीं मानतां येत नाही. कारण, अहमर्थाच्याच ठिकाणीं कर्तृत्वभोक्तृत्व प्रसिद्ध असल्यानें शुद्धचैतन्याच्या ठिकाणीं त्यांचा आरोप मानण्यास कांही प्रमाण नाही. आणि अप्रमाण आरोप मानावयाचा असेल तर देह, इन्द्रियें, प्राण यांच्यावर देखील कर्तृत्वभोक्तृत्वांचा प्रमाणविरुद्ध आरोप मानण्याचा प्रसंग येईल. (८१) वादी— यांपैकीं कोणताच दोष येत नाही. कारण, सुषुप्तीपूर्वीच्या अहमर्थाचा सुषुप्तीमधें निरवशेष नाश होत नाही, तर तो सुषुप्तीमधें कारणात्मना म्ह० कारणगतसूक्ष्मरूपानें असतोच, आणि तोच सुषुप्तीनंतर स्थूलरूपानें पुनः उत्पन्न होतो असा सत्कार्यवाद आम्ही मानीत असल्यानें अहमर्थाचा भेद नाहीच. त्यामुळें त्वदुक्त सगळ्या गोष्टींची उपपत्ति लागते.

(८२) प्रतिवादी— 'अथ हैतत् पुरुषः स्वपिति नाम' येथपासून 'गृहीतं चक्षुः, गृहीतं श्रोत्रम्, गृहीतं मनः' म्ह० जेव्हां मनुष्य झोपतो तेव्हां चक्षु, श्रोत्र, मन हीं परत घेतलीं जातात, इत्यादि श्रुतीमधें मन, चक्षु,

स्वपिति' इत्यारभ्य 'गृहीतं चक्षुर्गृहीतं श्रोत्रं गृहीतं मनः' (बृ. उ. २।१।१७) इत्यादिश्रुतौ मनआदीनामेवोपरमोक्तेर्नाहंकारोपरम इति- वाच्यम्, (८३) मनस उपरमे तेनैवाहंकारोपरमस्यापि प्राप्तेः। (८४) अहंकारो हि 'अनुभवामि' इत्यात्मानुबन्ध्यनुभवस्य 'अहं कर्ता' इत्यचिदनुबन्धि-कर्तृत्वादेश्चाऽऽश्रयः चिदचित्संवलनात्मकत्वादध्यस्तः। (८५) तस्य चाचितोऽन्तःकरणस्योपरमे उपरतिः। (८६) 'अथातोऽहंकारादेशः' 'अथात आत्मादेशः' (छा. उ. ७।२५।१,२) इति श्रुतिरपि पृथगुपदेशेन पार्थक्ये प्रमाणम्। (८७) ननु- आत्मनस्त्वन्मते 'स एवाधस्तात्' (छा. उ. ७।२५।१) इत्युपदिष्टेन भूम्नेवाहंकारेणाप्यैक्येऽपि पृथगुपदेशो युक्तः। (८८) न च- भूमात्मनोर्भिन्नत्वेन प्रत्यक्षसिद्धयोः पृथगुपदेश ऐक्यार्थः, द्वयोः सार्वात्म्यायोगात्; (८९) अहंकारस्य तु आत्मैकत्वेन प्रत्यक्षसिद्धस्य पृथगुपदेशो भेदार्थ इति- वाच्यम्; (९०) अहमर्थादन्यस्या-

---

श्रोत्र यांचाच उपरम सांगितला आहे, अहंकाराचा उपरम सांगितलेला नाही. म्हणून सुषुप्तीमधें अहंकाराचा उपरम नसतो, तर अहंकार असतोच. (८३) वादी-- पण मनाचा उपरम सांगितला आहे ना? त्यावरून अहंकाराचाहि उपरम सिद्ध होतोच कीं! (८४) कारण, 'अनुभवामि म्ह० मी अनुभव घेत आहें' इत्याकारक जो आत्मानुबन्धी अनुभव म्ह० अनवच्छिन्न आत्म्यानें अनुगत असें अन्तःकरणवृत्तिविशेषरूप अहंकारानें अवच्छिन्न जें चैतन्य त्याचा आश्रय असलेला आणि 'अहं कर्ता' इत्याकारक जे अचित्--अनुबन्धि म्ह० जड अन्तःकरणाचा परिणामभूत असलेलें जें कर्तृत्व त्याचाहि आश्रय असलेला अहंकार चित् आणि अचित् म्ह० चैतन्य आणि जड यांच्या संवलनात्मक असतो म्ह० चिज्जडमिश्रणात्मक असतो, आणि म्हणूनच तो चैतन्याच्या ठिकाणीं अध्यस्त असतो. (८५) अर्थात् जेव्हां जड असलेल्या अन्तःकरणाचा श्रुतीनें सांगितल्याप्रमाणें उपरम होतो तेव्हां चिज्जडसंवलनात्मक अहंकाराचाहि उपरम होतोच. एवंच सुषुप्तीमधें अहंकार नसतो.

(८६) 'अथातोऽहंकारादेशः' सनत्कुमार म्हणाले कीं, आतां मी अहंकारद्वारा उपदेश करतों. 'अथात आत्मादेशः' आतां आत्मरूपानें उपदेश करतों. ही छांदोग्यसप्तमाध्यायामधील श्रुति देखील आत्म्याहून अहंकार पृथक् असण्याला प्रमाण आहे. कारण, या श्रुतीमधें आत्म्याहून अहंकाराचा निराळा उपदेश आहे. (८७) प्रतिवादी-- छान्दोग्यसप्तमामधें सः, अहं आणि आत्मा या तीन रूपांनीं उपदेश केलेला आहे. सः म्ह० भूमा. 'स एवाधस्तात् स उपरिष्टात्' इत्यादिक वाक्यानें भूम्याचा उपदेश केलेला आहे. आतां तुमच्या मतानें आत्म्याचा भूम्याशीं अभेद असूनहि जसा भूम्याचा आत्म्याहून पृथक् उपदेश योग्य आहे तसा आत्म्याचा अहंकाराशीं अभेद मानूनहि अहंकाराचा आत्म्याहून पृथक् उपदेश योग्य का असूं नये? तोहि योग्यच आहे म्ह० येन केन प्रकारेण उपपन्न मानलाच पाहिजे. एवंच अहंकाराचा आत्म्याहून भेद सिद्ध होत नाही. (८८) शंका-- भूमा आणि आत्मा यांचा भेद प्रत्यक्षानें सिद्ध आहे. त्याकरितां श्रुति नकों आहे. त्यामुळें भूमा आणि आत्मा यांचा जो सर्वात्मकत्वानें निरनिराळा उपदेश केला आहे तो त्यांचें ऐक्य सांगण्याकरितां केला आहे असें म्हटलें पाहिजे. दोन स्वतंत्र पदार्थ सर्वात्मे असूं शकत नाहीत. पण आत्मा आणि भूमा यांचें तर प्रयेकीं सर्वात्म्य सांगितलें आहे. त्या अर्थी त्यांचा पृथक् उपदेश ऐक्यार्थ आहे. (८९) परंतु अहंकार म्ह० अहं आणि आत्मा यांचें एकत्व प्रत्यक्षसिद्ध आहे. म्हणून अहंकाराचा जो पृथक् उपदेश केला आहे तो आत्मा आणि अहं यांचें ऐक्य सांगण्याकरितां नसून भेद सांगण्याकरितां आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. एवंच आत्मा आणि भूमा यांचा अभेद आहे, पण आत्मा आणि अहंकार यांचा भेद आहे असें धरलें तर काय अडचण आहे? (९०) प्रतिवादी-- अहमर्थाहून आत्म्याचा भेद जसा प्रत्यक्षानें सिद्ध होत नाही तसा भूमन्हून म्ह० ब्रह्माहूनहि आत्म्याचा भेद प्रत्यक्षानें सिद्ध होत नाही. कारण, भूमाहि प्रत्यक्ष नाही आणि ब्रह्महि प्रत्यक्ष नाही. म्हणून अहं आणि आत्मा यांचा पृथक् उपदेश तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें भेदाकरितां आहे तसा आत्मा आणि भूमा यांचा पृथक् उपदेशहि

ऽऽत्मनो भूमाख्यब्रह्मभिन्नत्वेन प्रत्यक्षासिद्धत्वात्तयोरप्युपदेशो भेदार्थः, (९१) अहमर्थस्य तु ब्रह्मभिन्नत्वेन प्रत्यक्षसिद्धत्वात् तयोरुपदेश ऐक्यार्थ एव किं न स्यात्- (९२) इति चेत्, न। अहंकारात् भिन्नात्मनो भूमरूपब्रह्मभिन्नत्वस्य प्रत्यक्षासिद्धत्वेऽपि (९३) तदभिन्नत्वस्यापि तदसिद्धतया (९४) उभयोः सार्वात्म्योपदेशानुपपत्तिसहकारेणास्याः श्रुतेस्तयोरभेदपरत्वमुचितम्, (९५) प्रकृते चाभेदपरत्वे विरोधः, जडाजडयोरैक्यायोगात्। (९६) न च- त्वन्मते भूमाहंकारात्मनां बिम्बप्रतिबिम्बमुखस्थानीयाविद्योपाधिकब्रह्मजीवचिन्मात्रत्वसंभवेनाहंकारस्य जीवात् पार्थक्यासिद्धिरिति- वाच्यम्, (९७) 'यत्र नान्यत्पश्यति' (छा. उ. ७।२४।१) 'स एवाधस्तात्' इत्यादिना भूमस्वरूपोक्त्यनन्तरं (९८) यत्रेत्यधिकरणाधिकर्तव्यनिर्देशात् (९९) स इति पारोक्ष्यनिर्देशाच्च द्रष्टुर्जीवादन्यत्वप्रसक्तौ (१००) तद्वारणार्थं 'अथातोऽहंकारादेशः' इत्यहंकारेण भूम्नि निर्दिष्टे (१०१) अहंकारस्य देहादिसंघाते अविवेकिप्रयोगदर्शनात् तदभेदप्रसक्तौ (१०२) निष्कृष्टाहंकार-

---

त्यांचा भेद दाखविण्याकरितांच आहे, (९१) परंतु 'मी ब्रह्म नाही' असें प्रत्यक्ष असल्यामुळें अहमर्थाचा ब्रह्माहून भेद प्रत्यक्षसिद्ध असल्यामुळें अहं आणि भूमब्रह्म यांचा जो पृथक् उपदेश केला आहे तो मात्र त्यांचें ऐक्य सांगण्याकरितांच आहे असें नाही का म्हणतां येणार? (९२) वादी-- तसें म्हणतां येणार नाही. त्याचें कारण असें आहे- अहंकाराहून भिन्न असलेल्या आत्म्याचा भूमरूप ब्रह्माहून भेद जरी प्रत्यक्षानें सिद्ध नसला तरी (९३) अभेदहि प्रत्यक्षानें सिद्ध नाही. (९४) आत्मा आणि भूमा यांपैकीं प्रत्येकाच्या सार्वात्म्याचा तर उपदेश केलेला आहे. त्याची उपपत्ति आत्मा आणि भूमा यांचा अभेद मानल्यावांचून लागत नाही. अशा स्थितीमध्यें अर्थापत्तीच्या साह्यानें 'अथात आत्मादेशः' इत्यादि श्रुति भूमा आणि आत्मा यांच्या अभेदपर आहे असें मानणेंच उचित आहे, भेदपरत्व मानणें उचित नाही. (९५) परंतु प्रकृत आत्मा आणि अहं यांच्या अभेदावर 'अथातोऽहंकारादेशः' 'अथात आत्मादेशः' या श्रुतींचें तात्पर्य मानावयास मात्र विरोध आहे. कारण, जड आणि अजड म्ह० चेतन यांचें ऐक्य जमणारच नाही. एवंच भूमा आणि आत्मा यांचा अभेद आहे, पण आत्मा आणि अहं यांचा भेदच मानला पाहिजे.

(९६) प्रतिवादी— अविद्योपाधिक ब्रह्म हें बिम्बमुखस्थानीं, अविद्याप्रतिबिम्बितचैतन्यरूप जीव प्रतिबिम्बमुखस्थानीं आणि बिम्बत्वप्रतिबिम्बत्वशून्य चिन्मात्र हें केवलमुखस्थानीं आहे असें तुमचें मत आहे. त्याच ब्रह्म--जीव--चिन्मात्रांचा येथें अनुक्रमें भूमा, अहंकार आणि आत्मा या शब्दांनीं उल्लेख केला आहे असें म्हणणें संभवतें. म्हणून अहंकाराचें जीवाहून पार्थक्य सिद्ध होत नाही. त्यामुळें सुषुप्तीमध्यें जीव असतो म्हणजे अहंकार असतो असेंच ठरतें. (९७) वादी-- 'यत्र नान्यत् पश्यति नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति' या वाक्यानें आणि 'स एवाधस्तात्' इत्यादि वाक्यानें भूम्याचें स्वरूप सांगितलें आहे. (९८) त्यानंतर 'यत्र नान्यत्' या वाक्यामध्यें 'यत्र' या सप्तमीनें यत्पदार्थ भूम्याचा अधिकरणत्वानें निर्देश केला आहे आणि पश्यतीचा कर्ता जो जीव त्याचा अधिकर्तव्यत्वानें म्ह० आधेयत्वानें निर्देश केलेला आहे. (९९) तसेंच 'तदिति परोक्षे विजानीयात्' या नियमाप्रमाणें 'स एवाधस्तात्' या तच्छब्दानें भूम्याचा परोक्षत्वानें निर्देश केलेला आहे. त्यामुळें द्रष्टा जो जीव म्ह० जीवामधील चैतन्यांश त्याच्याहून भूम्याचें भिन्नत्व प्रसक्त होत आहे. (१००) त्या प्रसक्त झालेल्या भेदाचें निवारण करण्याकरितां 'अथातः अहंकारादेश एव' असा अहंकारपदानें भूम्याचा निर्देश केला आहे. यावरून जीव आणि भूमा यांचा भेद नाही हें सिद्ध झालें. (१०१) तरीपण अविवेकी जन अहंकाराचा म्ह० अहं या पदाचा प्रयोग देहेन्द्रियादिकांच्या संघाताच्या ठिकाणीं करतात असें स्पष्ट दिसतें. त्यामुळें देहादिसंघातरूप अहंपदार्थ आणि भूमा यांचा अभेद प्रसक्त होणार. (१०२) त्याचें निवारण करण्याकरितां ज्याच्यांतून अहंकाराचा निष्कर्ष केला आहे अशा आत्म्याचें स्वरूप म्ह० चिदचित्संवलनात्मक अहंकारांतील अचिदंश काढून टाकून अवशिष्ट राहिलेल्या शुद्ध आत्म्याचें स्वरूप

केवलात्मस्वरूपमादाय 'अथात आत्मादेशः' इति द्रष्टृभेद उच्यत इत्येतादृशार्थपरत्वेन (१०३) बिम्बप्रतिबिम्बकल्पनाया अत्रासंभवात् । (१०४) संभवे वा अविद्योपाधिकजीवस्याहंकारत्वोक्तिः स्थूलारुन्धतीन्यायेन । (१०५) अत एव-'स एवेदं सर्वम्, अहमेवेदं सर्वम्, आत्मैवेदं सर्वम्' (छा. उ. ७।२५।१,२) इत्याद्युपसंहाराणां (१०६) 'स एवाधस्तात्, अहमेवाधस्तात्, आत्मैवाधस्तात्' इत्युपक्रमैः (१०७) 'सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः' (भ. गी. ११।४०) इत्यादिस्मृतिभिश्च (१०८) सर्वगतत्वपरत्वेन न सार्वात्म्यपरत्वम्, येनाहंपदस्य निष्कृष्टाहंकारचैतन्यपरत्वं स्यात्। (१०९) सर्वगतत्वं चानेकेष्वपि संभवत्येव। (११०) भूमात्मोपदेशाभ्यामेव ब्रह्मा-

---

गृहीत धरून 'अथात आत्मादेशः' इत्यादिवाक्यानें अहंकाराचा चिदचित्संवलनात्मकद्रष्टयाहून म्ह० अहंकाराहून भूम्याचा भेद सुचविला आहे. असें एकंदरीत त्या सर्व वाक्याचें तात्पर्य आहे. (१०३) त्यामुळें या भूमादिवाक्यामध्यें बिम्ब, प्रतिबिम्ब आणि शुद्ध या त्रिपुटीची कल्पनाच मुळीं संभवत नाही. (१०४) आणि क्षणभर तशी कल्पना संभवते असें मानलें तरी त्यामुळें अविद्योपाधिकजीवाचा उपदेश येथें आहे असें म्हणतां येईल, अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्यरूप अहंकाराचा उपदेश असें म्हणतां येणार नाही. आतां यापक्षीं 'अथातोऽहंकारादेशः' या वाक्यामध्यें अविद्योपाधिक जीवाला जें 'अहंकार' असें म्हटलें तें स्थूलारुन्धतीन्यायानें म्हटलें आहे असें समजावें.

अरुन्धतीनिदर्शनन्याय किंवा स्थूलारुन्धतीन्याय असा आहे- विवाहामध्यें वधूवरांनीं ध्रुव, सप्तर्षि, अरुन्धती यांची दर्शनपूर्वक प्रार्थना करावयाची असते. त्यावेळीं उपाध्याय वधूवरांना अरुन्धती दाखवितो. अरुन्धतीचा तारा फार सूक्ष्म, ६ व्या प्रतीचा असल्यामुळें तो एकदम दाखवितां येत नाही. म्हणून प्रथमतः अरुन्धती म्हणून सप्तर्षिपुंज दाखवावयाचा. नंतर पुच्छभागांतील ३ तारे अरुन्धती म्हणून दाखवावयाचे. नंतर त्या तीन ताऱ्यांपैकीं मधला वसिष्ठनामक तारा अरुन्धती म्हणून दाखवावयाचा. आणि वसिष्ठताऱ्याच्या अगदीं जवळ लुकलुकणारा अरुन्धतीचा तारा शेवटीं दाखवावयाचा. अर्थात् शेवटीं दाखविलेला तारा खरी अरुन्धती होय, आणि पूर्वीं दाखविलेले तारे अरुन्धती नव्हेत, हें उपाध्यायानें न सांगतांच वधूवरांच्या लक्षांत येतें. न्यायाचें विवरण शारीरकभाष्यामध्यें (ब्र. सू. १।१।१२) 'यथा अरुन्धतीनिदर्शने बह्वीषु अपि तारासु अमुख्यासु अरुन्धतीषु दर्शितासु या अन्त्या प्रदर्श्यते सा मुख्यैव अरुन्धती भवति' असें केलें आहे.

(१०५) भूमवाक्याच्या केलेल्या विवरणावरून पुढील एका आक्षेपाचाहि निरास होतो. आक्षेप असा- "'स एवाधस्तात्' इत्यादिवाक्यार्थाचा 'स एवेदं सर्वम्' असा उपसंहार केला आहे. 'अहमेवाधस्तात्' इत्यादिवाक्यार्थाचा उपसंहार 'अहमेवेदं सर्वम्' असा आहे. आणि 'आत्मैवाधस्तात्' इत्यादिवाक्यार्थाचा उपसंहार 'आत्मैवेदं सर्वम्' असा आहे. या सगळ्या उपसंहारांचें तात्पर्य (१०६) 'स एवाधस्तात्', 'अहमेवाधस्तात्' आणि 'आत्मैवाधस्तात्' या उपक्रमांच्या धोरणानें (१०७) आणि 'सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः' म्ह० 'तूं सर्वाला व्यापून राहतोस म्हणून तूं सर्वरूप आहेस' इत्यादि स्मृतींवरून पाहतां (१०८) भूमा, अहंकार आणि आत्मा यांच्या सर्वगतत्वावर आहे, सार्वात्म्यावर नाही असें ठरतें. जर सार्वात्म्यावर त्या उपसंहारांचें तात्पर्य असतें तर त्यामुळें अहंशब्दाचा अर्थ अहंकाराचा निष्कर्ष करून म्ह० अहंकार काढून टाकून अवशिष्ट राहिलेलें केवळ चैतन्य असा करतां आला असता. परंतु त्या उपसंहारांचें तात्पर्य 'भूमा' इत्यादिकांच्या सार्वात्म्यावर नाही. (१०९) सर्वगतत्व हा धर्म अनेकांच्या ठिकाणींहि संभवतो. अनेक पदार्थ सर्वगत असूं शकतात. न्यायमतीं आकाश, काल, दिक्, आत्मा हे पदार्थ अनेक स्वतंत्र असून सर्वगत आहेत. त्यामुळें सर्वगतत्व अहंपदाच्या केवलचैतन्यपरत्वाचें साधक होऊं शकत नाही. (११०) आणि भूमा नी आत्मा यांचा सार्वात्म्यानें उपदेश करण्यानेंच ब्रह्मात्म्याचें ऐक्य सिद्ध होत असल्यानें मधेंच जो अहंकाराचा उपदेश केला आहे तो व्यर्थहि जातो".

त्मैक्यसिद्ध्या मध्ये अहंकारोपदेशवैयर्थ्यं च- इति निरस्तम्। (१११) 'स भगवः कस्मिन् प्रतिष्ठितः' (छा. उ. ७।२४।१) इतिप्रश्नानन्तरं किं क्वचिदधिष्ठानत्वमात्रं पृष्टम्, परमार्थतः क्वचिदधिष्ठितत्वं वा? (११२) आद्ये 'स्वे महिम्नि' इत्युक्त्वा द्वितीये भूमातिरिक्तमेव नास्तीत्येतदर्थपर- 'अन्यो ह्यन्यस्मिन् प्रतिष्ठितः' (छा. उ. ७।२४।२) इतिपूर्ववाक्यानुसारेण (११३) 'स एवाधस्तात्' इत्यादेरपि सार्वात्म्यपरत्वे निश्चिते (११४) एकत्रैव वाक्ये उपक्रमादिकल्पनेनार्थान्तराकल्पनात्, (११५) कल्प्यमानस्य च प्रकृतार्थानुपपादकत्वात्, (११६) सर्वगता जातिरिति पक्षे व्यापकजातेरिव भूम्नोऽपि अन्याधिष्ठितत्वसंभवात् (११७) 'सर्वं समाप्नोषि' इत्यादिस्मृतेः सार्वात्म्यपरत्वस्य उपपादितत्वात्। (११८) नापि मध्ये अहंकारोपदेशवैयर्थ्यम्, ब्रह्मण आपरोक्ष्याय अहंकारैक्योक्तेः। (११९) न च- त्वन्मते प्रत्यगर्थरूपस्याऽऽत्मन एवापरोक्षैक-

---

(१११) या आक्षेपाचा निरास असा-'स भगवः कस्मिन् प्रतिष्ठितः' भगवन्, तो भूमा कोठें प्रतिष्ठित आहे बरें? म्ह० त्याचा आधार कोण? असा नारदानें प्रश्न केला आहे. या प्रश्नाविषयीं असा विचार करावयाचा कीं- भूम्याच्या सामान्यतः अधिष्ठानाचा मात्र प्रश्न आहे? कीं 'परमार्थतः भूम्याचें अधिष्ठान असावयास पाहिजे तें कोणतें?' असा प्रश्न आहे? (११२) तात्विक-अतात्विक अशा अधिष्ठानसामान्याचा प्रश्न आहे या पहिल्या कल्पावर 'स्वे महिम्नि म्ह० भूमा स्वतःच्याच महिम्यावर अधिष्ठित आहे म्ह० स्वाध्यस्त असल्यामुळें तत्त्वतः स्वातिरिक्त नसलेल्या प्रपंचरूप स्वीय महिम्यावर अधिष्ठित आहे' असें उत्तर दिलें आहे. आतां तात्विक अधिष्ठान कोणतें? असा दुसरा कल्प असेल तर त्यावर 'भूम्याहून निराळें कांही नाहीच आहे, मग त्याला तात्विक अधिष्ठान कसें संभवेल?' असें उत्तर दिलें आहे. कारण, 'स एवाधस्तात्' या वाक्यापूर्वी 'अन्यो ह्यन्यस्मिन् प्रतिष्ठितः' असें वाक्य आहे. त्याचें तात्पर्य भूम्याहून निराळा पदार्थच नाही असें आहे. या 'अन्यो ह्यन्यस्मिन् प्रतिष्ठितः' म्ह० 'भिन्नपदार्थ स्वभिन्नपदार्थावर अधिष्ठित म्ह० आश्रित असूं शकतो, अर्थात् स्वभिन्न पदार्थच नसल्यामुळें भूमा कोणावर तत्वतः अधिष्ठित नाहीच. या वाक्याच्या अनुसारानें (११३) पुढील 'स एवाधस्तात्' इत्यादिवाक्याचेंहि तात्पर्य सार्वात्म्यावरच आहे, नुसत्या सर्वगतत्वावर नाही असें निश्चित ठरतें. (११४) असें असतां 'अन्यो ह्यन्यस्मिन्' या वाक्याचा संबन्ध लक्षांत न घेतां 'स एवाधस्तात्' इत्यादि एकाच वाक्यामधें उपक्रमोपसंहारांची कल्पना करून सार्वात्म्याहून निराळघा सर्वगतत्वरूप अर्थान्तराची कल्पना करणें योग्य नाही. (११५) आणि कदाचित् नुसत्या सर्वगतत्वाची कल्पना केली तरी प्रकृत अर्थाची म्ह० स्वभिन्न पदार्थच नसल्यामुळें भूम्याला कोणीहि वस्तुतः अधिष्ठान नाही या अर्थाची उपपत्ति लागत नाहीच. (११६) कारण, घटत्वादि जाति सर्वगत असते म्ह० सर्व पदार्थांना व्यापणारी असते या पक्षीं जाति व्यापक असली तरी तिला जसें स्वभिन्न घटादि अधिष्ठान असतें तसें भूमा सर्वगत असला तरी तो स्वभिन्न पदार्थावर अधिष्ठित असतो असें म्हणणें संभवतें. (११७) दुसरा मुद्दा स्मृतीचा. परंतु 'सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः' ही स्मृति सार्वात्म्य सांगणारी आहे याचें उपपादन पूर्वी केलें आहे. (वस्तुतः विशेषरूपानें या स्मृतीच्या सार्वात्म्यपरत्वाचें उपपादन अद्वैतसिद्धीमधें पूर्वी केलेलें नसल्यामुळें विश्वाच्या मिथ्यात्वाचें आणि आत्मा विवर्तोपादान असल्याचें जें विस्तारानें प्रतिपादन मागें केलें आहे तेंच उपपादन समजावें. अथवा 'आम्हीं अन्यत्र उपपादन केलें आहे' असा या वाक्याचा अर्थ समजावा). (११८) अहंकारोपदेशाचें वैयर्थ्य हा प्रतिवादीचा शेवटचा मुद्दा आहे. पण भूमा आणि आत्मा यांच्यामधें अहंकाराचा जो उपदेश केला आहे तो व्यर्थ जात नाही. ब्रह्माची अपरोक्षता कळण्याकरितां अहंकाराशीं ऐक्य सांगितलें आहे. अहं अपरोक्ष असतो म्हणून तदात्मक ब्रह्महि अपरोक्ष आहे असें तात्पर्य. (११९) प्रतिवादी-- तुमच्या मताप्रमाणें आत्मा म्ह० प्रत्यगात्माच होय. आणि प्रत्यगात्मा तर अपरोक्ष-एकरस असतो. अपरोक्षपणा हा प्रत्यगात्म्याचा अर्थात् आत्म्याचा एकजिनसी

रसत्वेन तदैक्योक्त्यैवापरोक्ष्यसिद्ध्या अहंकारे अविद्यमानसार्वात्म्योक्त्ययोग इति- वाच्यम्। (१२०) आत्मसंबन्धेनैवाहंकारोऽप्यपरोक्ष इत्यात्मैक्यादेवाऽऽपरोक्ष्यं यद्यपि सिद्धम्, (१२१) तथाऽप्यहंकारे आपरोक्ष्यस्य सुप्रसिद्धत्वादहंकारोक्तिर्नायुक्ता। (१२२) यत्तु- 'भूमा नारायणाख्यः स्यात्स एवाहंकृतिः स्मृतः। जीवस्थस्त्वनिरुद्धो यः सोऽहंकार इतीरितः॥ (१२३) अणुरूपोऽपि भगवान् वासुदेवः परो विभुः। आत्मेत्युक्तः स च व्यापी' इत्यादिस्मृत्या (१२४) श्रुतेः सार्वात्म्यं नार्थः, किंतु सर्वगतत्वमिति, (१२५) तन्न; श्रुतिविरोधेन स्मृतेरेव सार्वात्म्यपरत्वम्, न तु स्मृत्या श्रुतेरन्यथानयनम्। (१२६) न च- मोक्षधर्मे- 'अनिरुद्धो हि लोकेषु महानात्मा परात्परः। योऽसौ व्यक्तत्वमापन्नो निर्ममे च पितामहम्। (१२७) सोऽहंकार इति प्रोक्तः सर्वतेजोमयो हि सः॥' इत्यनेन (१२८) 'सैव हि सत्यादयः' (ब्र. सू. ३।३।३८) इति सूत्रेण चाहंकारस्याऽऽत्मत्वम्, (१२९) अन्यथा व्याप्त्युक्तिरयुक्ता स्यादिति- वाच्यम्, (१३०) 'अहंकारश्चाहंकर्तव्यं

स्वभाव आहे. तो अपरोक्षतामात्रस्वरूप आहे. तेव्हां आत्म्याशीं भूम्याचें ऐक्य सांगितलें कीं भूम्याचें अपरोक्षत्व सिद्ध झालेंच. मग त्याकरितां अहंकाराला नसलेलें सार्वात्म्य कशाला सांगायला हवें ? तें सांगणें अयुक्त आहे. (१२०) वादी-- अहंकाराचें अपरोक्षत्वहि आत्म्याशीं तादात्म्याध्यासरूप संबन्ध आल्यामुळेंच असल्यानें आत्म्याशीं ऐक्याच्या उपदेशानेंच भूम्याचें अपरोक्षत्व सिद्ध होतें हें खरें, (१२१) तथापि जाग्रत् आणि स्वप्न या आत्मप्रतीति सुस्पष्ट असलेल्या अवस्थांमधें विवेकी, अविवेकी अशा सर्वांनाच अहंकारतादात्म्यानें आत्मप्रतीति येत असल्यामुळें अहंकाराचें अपरोक्षत्व सुप्रसिद्ध आहे. म्हणून अहंकारोक्ति अयुक्त नाही.

(१२२) प्रतिवादी-- 'स एवाधस्तात्' इत्यादि श्रुतीचें तात्पर्य सार्वात्म्यावर नसून सर्वगतत्वावरच आहे. कारण, " नारायणनामक परमात्माच भूमा होय. त्यालाच 'अहमेवाधस्तात्' या वाक्यानें अहंकृति म्ह० अहंकार असें म्हटलें आहे. आतां प्रत्येक जीवामधें जो अनिरुद्धनामक परमात्मा आहे तोच मुख्य अहंकार होय. (१२३) पर म्ह० परमात्मा असलेला भगवान् वासुदेव जरी दहराकाशादि उपास्यरूपानें अणुरूप असला तरी तो ज्ञेयरूपानें विभु आहे. त्यालाच आत्मा असें म्हटलें आहे आणि तो व्यापक म्ह० सर्वगत आहे" इत्यादि स्मृतीवरून (१२४) 'स एवाधस्तात्' 'आत्मैवाधस्तात्' इत्यादि श्रुतीचा अर्थ सार्वात्म्य नाही, तर सर्वगतत्व असा अर्थ त्या श्रुतीचा आहे असें ठरतें. (१२५) वादी-- स्मृतीवरून श्रुतीचें तात्पर्य सार्वात्म्यावर नाही म्हणणें ठीक नाही. 'स एवाधस्तात्' आणि 'आत्मैवाधस्तात्' या भूमा-आत्म्यांना सार्वात्म्य सांगणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येत असल्यानें भवदुक्त स्मृतीचेंच तात्पर्य सार्वात्म्यावर आहे असें मानलें पाहिजे, स्मृतीवरून श्रुतीचा अर्थ अन्यथा करणें योग्य नाही. स्मृतीमधें व्यापी या शब्दानें सार्वात्म्य सांगितलें आहे. विभुशब्दानें अपरिच्छिन्नत्व सांगितलें आहे, सर्वमूर्तसंयोगित्व नव्हे. अशा रितीनें स्मृतीचें सार्वात्म्यपरत्व मानतां येतें.

(१२६) प्रतिवादी-- भारतामधील मोक्षधर्मपर्वामधें म्हटलें आहे कीं- अनिरुद्ध हा लोकांमधें महान् आत्मा आहे. तो पराहूनहि पर आहे. ज्यानें व्यक्तस्थितीला प्राप्त होऊन पितामहाला उत्पन्न केलें (१२७) त्यालाच अहंकार असें म्हटलें आहे. तो सर्वतेजोमय आहे'. या मोक्षधर्मांतील वाक्यावरून, (१२८) आणि 'सैव हि सत्यादयः' या सूत्रावरून अहंकारालाच आत्मत्व सिद्ध होतें. सूत्रार्थ- 'बृहदारण्यकाच्या पांचव्या अध्यायामधील चौथ्या ब्राह्मणामधें जी उपासना सांगितली आहे तीच पांचव्या ब्राह्मणामधें सांगितली आहे. म्हणून दोन्हीकडील सत्यादिक गुण एकत्र करून त्या गुणांनीं युक्त अशा ब्रह्माची उपासना करावी' असा आहे. पांचव्या ब्राह्मणामधें अधिदैवदृष्टीनें अहर् असें आत्म्याचें नांव सांगितलें आहे आणि अध्यात्मदृष्टया अहं असें नांव सांगितलें आहे. (१२९) जर अहंकाराला आत्मत्व मानलें नाही तर वरील स्मृतीमधें आणि बृहदारण्यकश्रुतीमधें 'महत्' इत्यादिशब्दांनीं अहंकाराची व्याप्ति म्ह० अपरिच्छिन्नता जी सांगितली आहे ती जमणार नाही. (१३०) वादी-- 'अहंकारश्च अहंकर्तव्यं च' म्ह० 'अहंकार आणि अहं-

च' (प्रश्न. उ. ४।८) इति श्रुतेः (१३१) 'महाभूतान्यहंकारः' (भ. गी. १३।५) इति स्मृतेः अहंकारस्य व्यापकत्वासंभवात् (१३२) 'अहं मनुरभवम्' (बृ. उ. १।४।८) इत्यादाविवाहंपदस्य निष्कृष्टाहंकारचैतन्यपरत्वात्। (१३३) ननु- अनयोः श्रुतिस्मृत्योर्महत्तत्त्वकार्यं मनआदीनां कारणं वैकारिकादिभेदेन त्रिविधमहंकारादिपदवाच्यं विषयः, न त्वहमर्थः। (१३४) तथा च स्मृतिः- 'महत्तत्त्वाद्विकुर्वाणाद्भगवद्वीर्यचोदितात्। क्रियाशक्तिरहंकारस्त्रिविधः समपद्यत ॥' इत्यादेः (१३५) अविरुद्धार्थमादायोपपत्तेः। (? इत्यादिः। अविरुद्धार्थमादायोपपत्तौ) विरुद्धार्थत्वकल्पनायां 'बुद्धिरव्यक्तमेव च' (भ. गी. १३।५) इत्यत्र क्षेत्रे प्रयुक्तबुद्धिशब्देन संविद उक्तौ संविदोऽपि क्षेत्रत्वापत्तिः। (१३६) न च- बुद्धिशब्दस्य नानार्थत्वम्, न त्वहंकारस्याऽऽत्मातिरिक्तार्थकत्वमिति-

---

काराचा विषय, तसेंच मन, बुद्धि, चित्त, त्यांचे विषय इत्यादि सर्व सुषुप्तिकालीं परमात्म्याच्या ठिकाणीं प्रतिष्ठित होतें' या प्रश्नश्रुतीवरून, (१३१) आणि 'महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च' येथपासून 'एतत् क्षेत्रम्' येथपर्यंतच्या स्मृतीवरून अहंकाराला म्ह० अहंकार या शब्दाच्या वाच्यार्थाला व्यापकत्व संभवत नाही म्ह० व्यापक जो आत्मा तद्रूपत्व संभवत नाही. (१३२) म्हणून 'अहं मनुरभवं सूर्यश्च' इत्यादिवाक्यामधील अहंशब्दाचा अर्थ अहंकारांश काढून टाकून केवळ चैतन्य इतकाच घ्यावयाचा असतो तसा 'अनिरुद्धो हि लोकेषु' या मोक्षधर्मवाक्यांतील अहंकारशब्दाचा आणि 'स यो हैतं प्रथमजम्' इत्यादि श्रुतिवाक्यांतील अहंशब्दाचाहि अर्थ अहंकाराला काढून टाकून अवशिष्ट केवल चैतन्य असाच घेतला पाहिजे.

(१३३) प्रतिवादी-- 'अहंकारश्च' इत्यादि श्रुति आणि 'महाभूतान्यहंकारः' ही स्मृति यांचा विषय अहंकार अहम् इत्यादि शब्दांचा वाच्यार्थभूत पदार्थच आहे. जो वैकारिक म्ह० सात्विक, राजस, आणि तामस अशा भेदानें तीन प्रकारचा आहे, आणि जो महत्तत्त्वाचें कार्य असून मन, इन्द्रियें आणि भूतें यांचें कारण आहे. तात्पर्य, श्रुतिस्मृतींमधील अहंकारशब्दाचा अर्थ महत्तत्त्वाचें कार्य असलेला चतुर्विंशतितत्त्वान्तर्गत-तृतीयतत्त्वरूप त्रिविध अहंकार आहे, अहमर्थ म्ह० चिदचित्संवलनात्मक अहंकार हा अर्थ नाही. (१३४) उक्त तृतीयतत्त्व हाहि अहंकारशब्दाचा अर्थ आहे या विषयीं 'भगवंताच्या शक्तीनें प्रेरणा दिलेल्या आणि म्हणूनच विकाररूपाला प्राप्त होणाऱ्या महत्तत्त्वा-पासून क्रियाशक्तीनें युक्त असा तीन प्रकारचा अहंकार उत्पन्न झाला' अशा अर्थाची 'महत्तत्त्वाद्विकुर्वाणात्' इत्यादि स्मृति प्रमाण आहे. (१३५) एखाद्या वाक्यांतील अनेकार्थशब्दाचा अन्यवाक्यार्थाशीं अविरुद्ध जो अर्थ तो घेऊन काम भागत असेल तर त्या शब्दाचा दुसरा विरुद्ध अर्थ घेणें अन्याय्य आहे. प्रकृतामधें बृहदारण्यक-मोक्षधर्म-श्रुतिस्मृतींमधें जो अहमर्थ व्यापकत्वविशिष्ट आहे तोच अहमर्थ अव्यापकत्वानें विशिष्ट असा प्रश्नोपनिषद्-गीता--श्रुतिस्मृतींमधील अहंकारशब्दाचा अर्थ घेतल्यास पूर्व-श्रुतिस्मृतींशीं विरोध येतो. महत्तत्त्वकार्य अहंकारतत्त्व हा अर्थ घेतल्यास विषयभेद झाल्यामुळें विरोध नाही. हा अविरुद्ध अर्थ घेऊनहि वाक्यार्थ उपपन्न होतो. असें असतां विरोधाला न जुमानून विरुद्ध अर्थच जर घ्यावयाचा असेल तर 'बुद्धिरव्यक्तमेव च' या गीतावाक्यामधील बुद्धिशब्द क्षेत्र या अर्थी योजला असतांहि त्याचा संविद् म्ह० ज्ञान असा अर्थ घ्यावयास काय हरकत आहे ? आणि मग ज्ञानालाहि क्षेत्रत्व मानण्याची आपत्ति येईल.

सूत्र १३४-१३५ मधील मूलग्रन्थ असंगत, अशुद्ध आहे. आम्हांला उपलब्ध असलेल्या सर्व पुस्तकांत ही अशुद्धि समान आहे. आम्हांला अभिप्रेत असलेली शुद्धि कंसामधें दिली आहे. यथाश्रुत ग्रन्थाचा आविष्कार करणें अशक्य असल्यामुळें आम्हीं कल्पिलेल्या शुद्धीला धरून आविष्कार लिहिला आहे.

(१३६) शंका-- बुद्धिशब्दाचे अर्थ अनेक होतात, पण अहंकारशब्दाचा आत्म्याहून निराळा अर्थच

वाच्यम्, (१३७) 'दम्भाहंकारसंयुक्ताः' (भ. गी. १७।५) इत्यादौ देहे अहंबुद्धौ गर्वे च प्रयोगेण (१३८) 'गर्वोऽभिमानोऽहंकारः' (अमर. १।७।२२) इत्यभिधानेन च (१३९) अहमर्थवाचित्वनियमाभावात्। (१४०) तथा चाऽऽत्मवाच्यहंशब्दोऽस्मच्छब्दसिद्धः। (१४१) अहंकारशब्दोऽनात्मवाची। तत्पर्यायस्त्वहंशब्दो मान्ताव्ययम्- (१४२) इति चेत्, न; मान्तदान्तत्वभेदेनार्थभेदकल्पनमयुक्तम्। (१४३) सर्वेषामेव तेषां 'अहम्' इतिप्रतीयमानाहंकारविषयत्वमेव, पर्यायतयैव प्रयोगदर्शनात्। (१४४) अहंकारातिरिक्तात्मनि प्रयोगस्तु लक्षणया, (१४५) मान्तदान्तत्वेनानिर्धारिताहंशब्दस्याहंकारे प्रयोगदर्शनस्य नियामकत्वात्। (१४६) यथा 'अनिरुद्धो हि लोकेषु महानात्मा परात्परः। योऽसौ व्यक्तत्वमापन्नो निर्ममे च पितामहम्। सोऽहंकार इति प्रोक्तः सर्वतेजोमयो हि सः॥' इत्यत्र लक्षणयाऽहंकारशब्द आत्मनीति। (१४७) यत्तु- अहमर्थे आत्मानात्मधर्मदर्शनमसिद्धम्, कर्तृत्वादेरात्मधर्मत्वादिति, (१४८) तत्र कर्तृत्वादेरनात्मधर्मत्वं यथा तथा वक्ष्यामः। (१४९) ननु- अनात्मधर्मत्वेऽपि कर्तृत्वादेस्तदाश्रयस्याभानेऽपि कर्तृत्वादिक-

---

नाही. (१३७) प्रतिवादी-- असें नाही. अहंकारशब्दाचेहि पुष्कळ अर्थ आहेतच. 'दम्भाहंकारसंयुक्ताः' इत्यादिवाक्यामध्यें देहविषयक 'अहम्' अशी बुद्धि आणि गर्व अशा अर्थी अहंकारशब्दाचा प्रयोग आहे. (१३८) 'गर्वोऽभिमानोऽहंकारः' या अभिधानानें म्ह० कोशानें म्ह० अमरकोशानें गर्व हा अहंकारशब्दाचा अर्थ सांगितला आहे. (१३९) म्हणून अहंकारशब्द चिदचिद्रूप अहमर्थाचाच वाचक आहे असा नियम नाही. (१४०) यावरून असा निष्कर्ष निघतो कीं, आत्मा या अर्थी जो अहंशब्द आहे तो अस्मद्--शब्दावरून सिद्ध झालेला आहे म्ह० अस्मद्--शब्दाच्या प्रथमेचें एकवचन आहे. (१४१) पण अहंकार हा शब्द आत्मवाचक नसून अनात्म्याचा वाचक आहे. आतां अहंकार या शब्दाचा पर्याय जो अहंशब्द आहे तें मकारान्त विभक्तिप्रतिरूपक अव्यय आहे. तात्पर्य, प्रश्न-गीता-श्रुतिस्मृतींमधील अहंकारशब्द चिदचिद्रूप आत्म्याचा वाचक नाही. 'ननु' पासून 'इति चेन्न' पर्यंत (१३३ ते १४१) एक शंका आहे. (१४२) वादी— मकारान्त अहंशब्द आणि दकारांत अहंशब्द असा भेद केला तरी म्ह० अहम् हें अव्यय आणि अस्मद् हें सर्वनाम असा भेद केला तरी त्यांच्या अर्थाचा भेद करणें अयुक्त आहे. (१४३) मान्त, दान्त आणि अहंकार या सगळ्याच शब्दांचा विषय म्ह० अर्थ 'अहम्' इत्याकारकप्रतीतीमध्यें भासणारा 'चित्-जड-ग्रन्थिरूप अहंकार' असाच आहे. कारण, व्यवहारांत या सर्व शब्दांचा प्रयोग पर्यायत्वानेंच म्ह० एका रूपानें एकाच अर्थाच्या बोधकत्वानेंच केलेला दिसतो. (१४४) आतां अहंकारभिन्न केवल आत्मा या अर्थी देखील अहंशब्दाचा 'अहं ब्रह्म' असा प्रयोग आहे. परंतु तो लक्षणेनें आहे, अभिधेनें नव्हे. (१४५) कारण, ज्याचें मकारान्तत्व किंवा दकारान्तत्व निर्धारित म्ह० निश्चित झालेलें नसतें अशा अहंशब्दाचा अहंकार म्ह० चिदचिद्ग्रन्थि या अर्थी अनेक ठिकाणीं जो प्रयोग केलेला दिसतो तोच अहंशब्दाच्या शुद्ध आत्मा अशा अर्थी लक्षणेचा नियामक होऊं शकतो. (१४६) याला उदाहरण- 'अनिरुद्धो हि०' इत्यादि वाक्य. या वाक्यामध्यें तुमच्या मतें देखील अहंकारशब्द लक्षणेनेंच आत्मा या अर्थी योजला आहे. तसाच अहंशब्द देखील लक्षणेनेंच शुद्धात्मवाचक असतो.

(१४७) प्रतिवादीचा एक आक्षेप असा आहे कीं, अहमर्थाच्या ठिकाणीं आत्मा आणि अनात्मा या दोघांचेहि धर्म भासत असल्यामुळें अहमर्थ चिदचिद्ग्रन्थिरूप आहे हें वादीचें म्हणणें सिद्ध होत नाही. कारण, कर्तृत्वादि जे धर्म अनात्मधर्म म्हणून वादीला अभिप्रेत आहेत ते वस्तुतः आत्मधर्मच आहेत, अनात्मधर्म नव्हेत. (१४८) परंतु प्रतिवादीचा हा आक्षेप टिकणारा नाही. कारण, कर्तृत्वादि अनात्मधर्मच आहेत. ते कसे अनात्मधर्म आहेत हें आम्ही पुढील प्रकरणांत सिद्ध करणार आहोंत. (१४९) प्रतिवादी— कर्तृत्वादि धर्म अनात्म्याचे आहेत हें तुमचें म्हणणें घटकामर गृहीत

मात्मनि भासताम्, 'गौरोऽहम्' इत्यत्र शरीरगतगौरत्वमिव- (१५०) इति चेत्, न, दृष्टान्तासंप्रतिपत्तेः, तत्रापि देहत्वेनाभानेऽपि गौरत्वमनुष्यत्वादिना तत्प्रतीतेः। (१५१) अनुमानं च- 'अहमर्थः अनात्मा, अहंप्रत्ययविषयत्वात्, शरीरवत्'। (१५२) न चाहमर्थान्तर्गताधिष्ठानभूतचितोऽपि तत्प्रत्ययविषयत्वात् तत्र व्यभिचारः, (१५३) येन रूपेणाहंप्रत्ययविषयता तेन रूपेण तस्याप्यनात्मत्वात् स्वरूपेणाहंप्रत्ययविषयत्वाभावान्न व्यभिचारः। (१५४) 'अहमर्थः आत्मान्यः, अहंशब्दाभिधेयत्वात्, अहंकारशब्दाभिधेयवत्'। (१५५) न चात्रासिद्धिः, पर्यायताया दर्शितत्वात्। (१५६) न च- त्वयाऽप्यात्मनः 'गौरोऽहम्' इत्यनात्मारोपाधिष्ठानत्वम्, (१५७) 'मा न भूवम्,

---

धरलें तरी कर्तृत्वादिधर्मांचा आश्रय जो अनात्मा म्ह० अन्तःकरण त्याचें भान नसतांनाहि म्ह० धर्मीचा अध्यास नसतांनाहि कर्तृत्वादिधर्म आत्म्याच्या ठिकाणीं भासावयास काय हरकत आहे ? कारण, अध्यासस्थलीं धर्मांच्या आश्रयाचें भान नसतांना ते धर्म अन्य धर्मीच्या ठिकाणीं भासतात असें दिसतें. जसें--'गौरोऽहम्' या ज्ञानामधें शरीराचा धर्म गौरत्व हा शरीराचें भान नसतांना अहमर्थाच्या ठिकाणीं भासतो. तात्पर्य, अहमर्थ आत्मानात्मरूप नसून आत्मरूपच आहे, अनात्म्याचे धर्म त्याच्यावर भासतात, केवळ धर्माध्यास आहे इतकेंच. (१५०) वादी— असें नव्हे. हा दृष्टान्तच आम्हांला मान्य नाही. कारण, 'गौरोऽहम्' या प्रतीतीमधेंहि गौरत्वधर्माचा आश्रय जरी देहत्वानें भासत नसला तरी तो गौरत्वानें किंवा मनुष्यत्वानें प्रतीत होतोच. तात्पर्य, दृष्टांतांतहि धर्मीचा अध्यास आहेच. अनुभूयमानधर्माचा अध्यास जेथें असतो तेथें त्या धर्माला प्रतिबिंबरूपत्व तरी असावें लागतें किंवा धर्मीचा अध्यास तरी असावा लागतो असा नियम आहे. येथें प्रतिबिंबत्व नसल्यामुळें धर्मीचा अध्यास मानलाच पाहिजे.

(१५१) अहमर्थ अनात्मा आहे हें अनुमानानेंहि सिद्ध करतां येतें. अनुमान असें- अहमर्थ पक्ष, अनात्मत्व साध्य, अहंप्रत्ययविषयत्व हा हेतु आणि शरीर हा दृष्टान्त. जो 'अहम्' इत्याकारकप्रत्ययाचा विषय असतो तो अनात्मा असतो, जसें शरीर. अहमर्थहि अहंप्रत्ययाचा विषय आहे म्हणून तोहि अनात्माच असला पाहिजे. (१५२) प्रतिवादी-- चिदचिद्रूप अहमर्थामधें अन्तर्भूत असलेलें अधिष्ठानभूत जें चैतन्य तें देखील 'अहम्' या प्रत्ययाचा विषय आहेच. पण तें चैतन्य अनात्मा नव्हे तेव्हां अधिष्ठानचैतन्यावर साध्य नसून हेतु आहे म्हणून पूर्वोक्त अनुमानावर व्यभिचार येतो. (१५३) वादी-- ज्या रूपानें अधिष्ठानचैतन्याला अहंप्रत्ययविषयता असते त्या अहंप्रत्ययविषयतावच्छेदकरूपानें त्या चैतन्यालाहि अनात्मत्वच असतें. परंतु त्या चैतन्याला स्व-रूपानें म्ह० निरवच्छिन्न अशा शुद्धरूपानें अहंप्रत्ययविषयत्व नसतें म्हणून व्यभिचार येत नाही. (१५४) आतां दुसरें अनुमान. 'अहमर्थः आत्मान्यः' म्ह० परमतीं अस्मच्छब्दार्थ आणि स्वमतीं अस्मद् अथवा मान्त अव्यय या शब्दांचा अर्थ आत्म्याहून भिन्न असला पाहिजे अशी प्रतिज्ञा. 'अहम्-शब्दाभिधेयत्वात्' म्ह० मकारान्त अहंशब्दाचा तो वाच्यार्थ आहे म्हणून. जो मकारान्त अहंशब्दाचा अभिधेय असतो तो आत्मभिन्न असतो, जसा अहंकार या शब्दाचा वाच्यार्थ. (१५५) या हेतूवर स्वरूपासिद्धि येत नाही. कारण, अस्मद्-शब्द आणि मकारान्त 'अहम्' हा शब्द हे दोन्ही शब्द पर्याय आहेत म्ह० ते दोन्ही शब्द एकाच अर्थाचे वाचक आहेत हें पूर्वी दाखविलेंच आहे.

(१५६) प्रतिवादी-- 'गौरोऽहम्' असा जो देहादिक अनात्म्याचा अध्यास होतो त्याचें अधिष्ठानत्व तुम्हीं अहंशब्दाचा अर्थ असलेल्या आत्म्याला सांगितलें आहे, (१५७) 'मा न भूवम्, भूयासम्' म्ह० 'माझा अभाव असू नये, तर मी नित्य असावें' असें प्रत्येकाला वाटत असतें त्यावरून परमप्रेमाचें आस्पद म्ह० विषय अहमर्थ आत्मा आहे असेंहि तुम्हीं म्हटलें आहे,

भूयासम्' इत्यादिना परमप्रेमास्पदत्वम्, (१५८) अहमर्थस्य स्वसत्तायां प्रकाशाव्यभिचारेणाऽऽत्मनः स्वप्रकाशत्वं चोक्तम्, (१५९) तत्सर्वमहमर्थस्यानात्मत्वे न युक्तं स्यादिति- वाच्यम्, (१६०) इदम इवाधिष्ठानावच्छेदकत्वेनाधिष्ठानत्वोक्तेः, (१६१) परमप्रेमास्पदत्वमहमर्थे आत्मैक्यारोपात्। (१६२) न चैवमन्योन्याश्रयः, सुषुप्तिकालीनप्रकाशाप्रकाशाभ्यां वैधर्म्येण भेदसाधनात्। (१६३) न चाहमर्थप्रेम्णोऽन्यस्य प्रेम्णोऽननुभवः, परामर्शसिद्धसुषुप्तिकालीनतादृश-

---

(१५८) आणि स्वतःचें अस्तित्व असतांना अहमर्थाचा प्रकाशाशीं अव्यभिचार म्ह० अविनाभाव असतो म्ह० अहमर्थ असतो तेव्हां त्याचा प्रकाशहि असतोच यावरून आत्मा स्वप्रकाश आहे असेंहि तुम्हीं सांगितलें आहे. (१५९) परंतु जर अहमर्थ अनात्मा असेल तर तुमचें हें सगळें म्हणणें अयुक्त ठरेल. एवंच दोन्ही अनुमानें चुकलीं. (१६०) वादी-- आमचें कोणतेंहि म्हणणें अयुक्त ठरत नाही. 'इदं रजतम्' या भ्रमामध्यें शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्याला जरी रजताधिष्ठानत्व असलें तरी अधिष्ठानतावच्छेदकशुक्तिरूप इदमर्थाला अध्यासापूर्वी अधिष्ठानगतत्व असल्यामुळें इदमर्थाला जसा अधिष्ठानत्वव्यवहार होतो तसा 'गौरोऽहम्' इत्यादि भ्रमामध्येंहि शुद्ध चैतन्याला अधिष्ठानत्व असलें तरी अध्यासापूर्वी अहमर्थाला अधिष्ठानगतत्व असल्यामुळें अहमर्थाचा अधिष्ठानत्वानें व्यवहार केला आहे. एवंच अहमर्थाच्या अधिष्ठानत्वानें उक्तीची अनुपपत्ति हा पहिला दोष येत नाही. (१६१) परमप्रेमाचें आस्पद आत्माच आहे. तथापि अहमर्थाचा आत्म्यावर ऐक्यानें आरोप झालेला आहे म्हणून अहमर्थालाहि परमप्रेमास्पदत्व भासतें. म्हणून दुसराहि दोष नाही. (१६२) प्रतिवादी-- आत्मैक्यारोपामुळें आत्म्याच्या ठिकाणचें परमप्रेमास्पदत्व अहमर्थाच्या ठिकाणीं भासतें असें म्हणतां येत नाही. कारण, ऐक्यानुभवाचें आरोपरूपत्व सिद्ध होत नाही. अन्योन्याश्रय येतो. वस्तुतः परस्परभिन्न असलेल्या विषयांच्याच ऐक्याचा आरोप संभवत असल्यामुळें ऐक्यज्ञानाच्या आरोपरूपत्वावरून त्या ज्ञानाच्या भिन्नविषयकत्वाची म्ह० अहमर्थ आणि आत्मा या विषयांच्या भेदाची सिद्धि होते, आणि भिन्नविषयकत्वावरून ऐक्यज्ञानाच्या आरोपरूपत्वाची सिद्धि होते असा अन्योन्याश्रय येतो. त्यामुळें आत्मैक्यारोपच सिद्ध होत नाही. वादी-- ऐक्यारोपावरून भेद मानावयाचाच नाही. भेद आहे म्हणून ऐक्यारोप मानावा लागतो. आतां भेद आहे कशावरून? तर सुषुप्तिकालीं आत्मा प्रकाशमान असतो आणि अहमर्थाचा प्रकाश सुषुप्तीमध्यें नसतो असें त्यांचें वैधर्म्य आहे. त्यावरून अहमर्थ आणि आत्मा यांचा भेद सिद्ध होतो. म्हणून अन्योन्याश्रय नाही. (१६३) प्रतिवादी-- पण अहमर्थाविषयीं जें प्रेम भासतें त्याहून निराळें म्ह० अहमर्थविषयक नसून केवळ आत्मविषयक असलेलें असें प्रेम आहेच कोठें? निराळ्या प्रेमाचा अनुभवच नाही. द्विविध प्रेम भासत नाही मग आत्म्याच्या ठिकाणचें परमप्रेमास्पदत्व अहमर्थाच्या ठिकाणीं भासतें असें कसें म्हणतां येईल? वादी-- 'सुखमहमस्वाप्सम्' असा परामर्श जागराच्या आरंभीं होतो. त्या परामर्शामुळें सुषुप्तिकालीं तादृशप्रेमाचा म्ह० अहमर्थविषयक नसलेल्या अशा केवलात्मविषयक प्रेमाचा अनुभव असतो असें सिद्ध होतें. तसा अनुभव असल्यामुळें जागरावस्थेंत आत्म्याच्या ठिकाणचेंच परमप्रेमास्पदत्व अहमर्थाच्या ठिकाणीं ऐक्यारोपामुळें भासतें असेंच मानणें योग्य. येथें हें लक्षांत घ्यावें- परामर्श सुखविषयक असतांना, प्रेमविषयक नसतांना त्या परामर्शावरून सौषुप्त प्रेमानुभव कसा सिद्ध होणार? तर सुख हें स्वभावतःच नियमानें प्रेमोत्पादक असल्यामुळें सुखविषयकपरामर्शानें सौषुप्तसुखानुभव सिद्ध झाला कीं त्याच्या द्वारा प्रेमानुभवहि सिद्ध होतोच असें समजावें. येथें प्रेमशब्दाचा अर्थ 'इच्छा' असा नाही. इच्छा सप्रकारकच असल्यामुळें ती सुषुप्तींत नसते. तसेंच इच्छा सविकल्पकज्ञानजन्यच असल्यामुळें आणि सुषुप्तींतील स्वरूपसुखानुभव निर्विकल्पक असल्यामुळेंहि सुषुप्तींत इच्छा संभवत नाही. शिवाय, सिद्धसुखविषयक इच्छाहि संभवत नाही. म्हणून प्रेमशब्दाचा अर्थ 'स्नेहरूप अविद्यावृत्तिविशेष' असा समजावा. प्रेमशब्दाचा अर्थ 'इच्छा' असाच आहे असा जर आग्रह असेल तर 'सुषुप्तिकालीनतादृशप्रेमानुभव'

प्रेमानुभवस्य सत्त्वात् । (१६४) न च– अहिते हितबुद्ध्या प्रेमोत्पत्तिदर्शनेऽपि अप्रेमास्पदे प्रेमास्पदतारोपो न दृष्ट इति– वाच्यम् ; (१६५) अहमर्थे आत्मैक्यारोपनिबन्धनं प्रेमास्पदत्वम्, न तु स्वाभाविकमिति ब्रूमः, न तु प्रेमास्पदत्वारोपम् । (१६६) अहमर्थात्मनोर्भेदेऽपि अहमर्थस्य प्रकाशाव्यभिचारः स्वप्रकाशात्मसंबन्धं विना न घटत इति सोऽपि तत्र प्रमाणमिति नायुक्तिलेशोऽपि। (१६७) न च– 'समारोप्यस्य रूपेण विषयो रूपवान् भवेत् । विषयस्य तु रूपेण समारोप्यं न रूपवत् ॥' इति वाचस्पत्युक्तेः (१६८) अन्तःकरणगताप्रेमास्पदत्वस्यैवाऽऽत्मनि प्रतीत्यापत्तिरिति– वाच्यम् । (१६९) किमधिष्ठानगतधर्मस्याऽऽरोप्येऽभानमापाद्यते, आरोप्यगतधर्मस्याधिष्ठाने भानं वा ? (१७०) नाऽऽद्यः, यद्धर्मवत्तया ज्ञायमाने अधिष्ठाने आरोप्यनिवृत्तिस्तस्यैवा-

---

या शब्दाचा अर्थ सुषुप्तिकालीनतादृशप्रेमाचा मूलभूत सुखानुभव असा घ्यावा. एवंच सुषुप्तिकालीं प्रेमानुभव नसला तरी जागरावस्थेंतील सौषुप्तसुखविषयकपरामर्शामुळें सुखरूप आत्म्याविषयींच्याच इच्छारूप प्रेमाचा अनुभव जागरावस्थेंत येतो, अहमर्थविषयक स्वाभाविकप्रेमाचा नव्हे. (१६४) प्रतिवादी— एखादा पदार्थ वस्तुतः हितकारक नसतो पण 'हा हितकारक आहे' अशी त्याच्याविषयीं बुद्धि होते. त्यामुळें त्याच्यावर प्रेम देखील उत्पन्न झालेलें दिसतें. पण प्रेमास्पद नसलेल्या पदार्थावर प्रेमास्पदत्वाचा आरोप झालेला दिसत नाही. अहितकरावर हितकरत्वाचा आरोप झालेला दिसतो, पण प्रेमाभाववानावर प्रेमास्पदत्वाचा आरोप झालेला दिसत नाही. (१६५) वादी— तुमच्या लक्षांत नाही आलें. आम्हीं प्रेमाभाववान् अहमर्थावर प्रेमास्पदत्वाचा आरोप होतो असें मुळींच म्हटलें नाही. अहमर्थाच्या ठिकाणीं आत्मैक्याचा अध्यास होत असतो त्यामुळें अहमर्थाला प्रेमास्पदत्व भासतें, तें त्याचें स्वाभाविक नाही इतकेंच आमचें म्हणणें. (१६६) अहमर्थ आणि आत्मा यांचा भेद आहेच. तथापि अहमर्थाचा प्रकाशाशीं व्यभिचार नसतो म्ह० अहमर्थ असतो पण तो भासत नाही असें होत नाही. हा अहमर्थाचा प्रकाशाव्यभिचार अहमर्थ स्वतः जड असल्यानें त्याचा स्वप्रकाश आत्म्याशीं संबन्ध असल्यावांचून जमत नाही. म्हणून तो अहमर्थाचा प्रकाशाव्यभिचारहि आत्म्याच्या स्वप्रकाशत्वाविषयीं प्रमाण आहे. तात्पर्य, अहमर्थाचा प्रकाशाव्यभिचार स्वाभाविक नसल्यामुळें तो आत्म्याच्या स्वप्रकाशत्वाचा साधक असला तरी अहमर्थाच्या आत्मत्वाचा साधक नाही. एवंच अयुक्तीचा लेशहि नाही. अशा रितीनें आमचीं तिन्ही विधानें मुळींच अनुपपन्न नाहीत. (१६७) प्रतिवादी— 'आरोप्याच्या रूपानें म्ह० धर्मानें विषय म्ह० अधिष्ठान रूपवान् होतो म्ह० आरोप्याचा धर्म अधिष्ठानावर भासतो. पण विषयाच्या रूपानें आरोप्य रूपवान् होत नाही म्ह० अधिष्ठानाचा धर्म आरोप्यावर भासत नाही. सर्पाचें भयंकरत्व रज्जूवर भासतें, पण रज्जुनिष्ठ भयंकरपणाचा अभाव सर्पावर भासत नाही' असें वाचस्पतिमिश्रांनीं प्रथमाध्यायाच्या द्वितीयपादामधील पहिल्या सूत्रावर म्हटलें आहे. (१६८) त्यावरून आरोपित असलेल्या अन्तःकरणाचा धर्म जें अप्रेमास्पदत्व म्ह० प्रेमास्पदत्वाभाव तोच अधिष्ठान असलेल्या आत्म्यावर भासला पाहिजे अशी आपत्ति येते. अर्थात् 'आत्म्याचें परमप्रेमास्पदत्व अहमर्थावर भासतें' हें तुमचें पूर्वोक्त विधान चुकीचें ठरतें. (१६९) वादी— तुम्हीं आमच्यावर जी आपत्ति देत आहांत ती 'अधिष्ठानाचा धर्म आरोप्यावर भासत असतो तो भासणार नाही' अशी आहे, कीं 'आरोप्याचा धर्म अधिष्ठानावर भासत नसतो तो भासेल' अशी आहे ? (१७०) पैकीं पहिली आपत्ति येत नाही. 'अधिष्ठानाचें ज्या धर्मानें तें युक्त आहे असें ज्ञान झाल्यास आरोप्याची निवृत्ति होते तोच अधिष्ठानाचा धर्म आरोप्यावर भासत नाही' असा नियम आहे. अधिष्ठानाचे सत्ता, इदंत्व इत्यादि सामान्यधर्म आरोप्यावर भासतातच. रज्जूचें रज्जुत्वानें ज्ञान झालें असतां सर्पाची निवृत्ति होते म्हणून रज्जुत्व हा धर्म सर्पावर भासत नाही. तथापि इदंत्व हा रज्जुधर्म सर्पावर भासतोच. प्रकृत अहमर्थावरहि आरोप्यनिवर्तक अधिष्ठानज्ञानाचे विषय असलेले परिपूर्णत्वादि

ऽऽरोप्येऽभाननियमेन प्रकृते तदभावात् । (१७१) न द्वितीयः, अधिष्ठानगतधर्मप्रतीत्यविरोधिनः आरोप्यगतस्याधिष्ठाने भानेऽपि प्रकृते अविरोधात् । (१७२) आत्मैक्याध्यासकाल एव प्रेमास्पदत्वसंभवेनाऽऽरोप्येऽपि अप्रेमास्पदत्वाप्रतीतेः कुतो विषये तत्प्रतीतिः ? (१७३) यथा 'इदम्' इति रजताध्यासकाल एव रजते अनिदन्त्वाप्रतीतिः । (१७४) यत्तु- कैश्चित् परिह्रियते- सुखानुभवरूपस्याऽऽत्मनोऽहमर्थात् भेदेनैव 'सुखमनुभवामि' इत्यादौ प्रतीतिरिति, (१७५) तन्न, वैषयिकसुखानुभवस्याऽऽत्मान्यत्वात् । (१७६) न च- मोक्षे अहमर्थाभावेनाऽऽत्मनाशो मोक्ष इति बाह्यमतापत्तिः, (१७७) प्रेमास्पदस्याहमर्थस्य त्वन्मतेऽपि नाशात्, तदन्यस्य शून्यस्य तन्मतेऽप्यनाशादिति- वाच्यम्, (१७८) औपाधिकप्रेमास्पदनाशेन बाह्यमतप्रवेशापत्तौ शरीरनाशेऽपि तदापत्तेः । (१७९) एतावताऽहमर्थस्य मुक्त्यनन्वयेऽपि 'मामभृतं कृधि' (ऋ. सं. ९।११३।८-११)

अधिष्ठानधर्म भासत नाहीतच. आणि परमप्रेमास्पदत्व हा धर्म भासला तरी नियमविरोध येत नाही. एवंच पहिली आपत्ति येत नाही. (१७१) दुसरी आपत्ति पण येत नाही. कारण, अधिष्ठानाच्या धर्माच्या प्रतीतीचा ज्याच्याशीं विरोध नाही म्ह० अधिष्ठानगतधर्माच्या प्रतीतीनें ज्या धर्माच्या प्रतीतीचा बाध होत नाही त्या आरोप्यगत धर्माचें भान जरी अधिष्ठानावर झालें तरी प्रकृतामध्यें म्ह० अन्तःकरण आणि आत्मा यांच्या धर्मांच्या प्रतीतीच्या बाबतींत कांहीच विरोध येत नाही म्ह० अन्तःकरणाचें अप्रेमास्पदत्व आत्म्यावर भासण्याची आपत्ति येत नाही. कारण, आत्म्याच्या प्रेमास्पदत्वप्रतीतीशीं अप्रेमास्पदत्वप्रतीतीचा विरोध आहे. (१७२) कारण, ज्यावेळीं प्रेमास्पदत्वानें भासणाऱ्या आत्म्यावर अन्तःकरणाचा ऐक्यानें अध्यास असतो त्याचवेळीं अन्तःकरणावर प्रेमास्पदत्व भासण्याचा संभव असतो. अर्थात् अन्तःकरणाचें अप्रेमास्पदत्व भासण्याचा संभव केव्हांच नाही. मग आरोप्य अहमर्थाच्या ठिकाणींच जर अप्रेमास्पदत्वाची प्रतीति नसते तर विषयाच्या ठिकाणीं म्ह० अधिष्ठानभूत आत्म्याच्या ठिकाणीं अप्रेमास्पदत्वाची प्रतीति कोठून येणार ? (१७३) याला उदाहरण- 'इदं रजतम्' असा ज्यावेळीं इदंत्वानें रजताचा अध्यास असतो त्याचवेळीं रजतावर अनिदंत्वाची प्रतीति नसते.

(१७४) प्रेमास्पदत्वाच्या संबन्धानें येणाऱ्या दोषाचा परिहार परमताला अनुसरून कोणी असा केला आहे- "आत्मा सुखानुभवरूप आहे. त्याची प्रतीति 'सुखं अनुभवामि' अशी येते आणि ती कर्तृरूप अहमर्थाहून भेदानेंच येते. तात्पर्य, अहमर्थाचा आत्म्याच्या ठिकाणीं ऐक्यारोपच नसल्यामुळें अहमर्थाच्या ठिकाणीं प्रेमास्पदत्व नाहीच". (१७५) पण हा परिहार ठीक नाही. कारण, विषयजन्यसुखाचा अनुभव अधिष्ठानभूत अविद्योपहित जो आत्मा तद्रूप नसून त्याहून भिन्न आहे. एवंच 'सुखमनुभवामि' ही प्रतीति विषयजन्यवृत्त्यवच्छिन्न जो आत्मा तन्निष्ठ अहमर्थभेदाला विषय करते आणि अहमर्थाचा ऐक्यारोप अविद्योपहित आत्म्याच्या ठिकाणीं आहे. त्यामुळें अहमर्थाला प्रेमास्पदत्व आहेच आणि तें ऐक्यारोपमूलकच आहे असें म्हणतां येतें.

(१७६) प्रतिवादी— मोक्षावस्थेमध्यें अहमर्थ नसतो. तेव्हां 'मोक्ष म्हणजे आत्म्याचा नाश' असें जें बाह्यांचें म्ह० नास्तिक बौद्धांचें मत आहे तें तुम्हीं स्वीकारलें असें म्हणावें लागतें. (१७७) कारण, प्रेमाचा आस्पद आहे अहमर्थ, आणि तो तुमच्या मतींहि मोक्षामध्यें नष्ट होतो. आणि अहमर्थाहून भिन्न अप्रेमास्पद जें शून्य तें बाह्यमतींहि नष्ट होत नसतें. एवंच शून्यावस्थात्मक मोक्ष आहे असें बौद्धमतच तुमच्या पदरीं पडणार ! (१७८) वादी-- औपाधिक प्रेमाच्या आश्रयाचा नाश मानल्यानें जर बाह्य(बौद्ध)मतामध्यें प्रवेश होण्याची आपत्ती येत असेल तर शरीराचा नाश मानल्यानें देखील बाह्य(चार्वाक)मतप्रवेशाची आपत्ति येऊं लागेल. आणि ती आमच्यावर न थांबता तुमच्यावरहि येईल ! एवंच मुख्य प्रेमास्पद जो आत्मा त्याचा नाश होत नसल्यामुळें बौद्धमतापत्ति येत नाही. (१७९) एतावता असें मानलें पाहिजे कीं- अहमर्थाचा मुक्तीमध्यें अन्वय नसला तरी

'ज्योतिरहं विरजा विपाप्मा भूयासम्' (नारा. उ. ६५) इति श्रुतिरपि चैतन्यगतमेवामृतत्वं विषयीकरोति (१८०) 'अहं पुष्टः स्याम्' इतीच्छेव स्वसमयविद्यमानशरीरवृत्तिपुष्टिम् । (१८१) न च- 'शरीरं पुष्टं स्यात्' इति शरीरमात्रे पुष्टीच्छावत् (१८२) 'आत्ममात्रं मुक्तं स्यात्' इतीच्छाया अदर्शनेन मुक्तेरनिष्टत्वापत्तिरिति- वाच्यम्, (१८३) इच्छासमये अन्तःकरणाध्याससंभवेन यद्यपि नाऽऽत्ममात्रगतमुक्तीच्छा, (१८४) तथापि विशिष्टगतमुक्तीच्छाया एव विवक्षितविवेकेन विशेष्यमात्रगतमुक्तिविषयत्वपर्यवसानात् तस्यामिष्टत्वोपपत्तेः । (१८५) न चाहमर्थस्यान्तःकरणग्रन्थित्वे 'मम मनः' इति धीर्न स्यात्, (१८६) चिदाचिद्ग्रन्थिरहंकारः, अचिन्मात्रमन्तःकरणमिति भेदेन षष्ठ्युपपत्तेः। (१८७) न च- एवं 'मनः स्फुरति, मनोऽस्ति' इत्यादिज्ञानात् 'अहम्' इति ज्ञानस्य वैषम्यानुभवो न स्यात्, चिदचित्संवलनाविषयत्वाविशेषादिति- वाच्यम्; (१८८) संवलनं हि न संबन्धमात्रम्, किंतु तादात्म्येन प्रतिभासः, स च तत्र

पण 'कामस्य यत्राऽऽप्ताः कामास्तत्र माममृतं कृधि' 'ज्योतिरहं विरजा विपाप्मा भूयासम्' इत्यादि श्रुति अनुपपन्न नाही. चैतन्यगत अमृतत्वच त्या श्रुतीचा विषय आहे. एवंच या श्रुतीमधील अहंशब्दाचा अर्थ निष्कृष्टाहंकारचैतन्य असाच धरला पाहिजे. (१८०) 'अहं पुष्टः स्याम्' इत्याकारक इच्छेचा विषय पुष्टि आहे. पण ती इच्छाकाळीं असणारें जें शरीर तन्निष्ठच जशी असते, शरीराशीं तादात्म्यानें भासणाऱ्या अहमर्थाची नसते, तसेंच अमृतत्वाचें समजावें. (१८१) प्रतिवादी-- 'शरीरं पुष्टं स्यात्' अशी देखील इच्छा संभवते. आणि ती केवळ शरीराच्याच पुष्टीची इच्छा असते. (१८२) पण 'आत्ममात्रं मुक्तं स्यात्' अशी शुद्ध आत्म्याच्या मुक्तीची इच्छा झालेली कोठें दिसत नाही. तर मग मुक्तीला अनिष्ट म्हणण्याची पाळी आली! (१८३) वादी-- जेव्हां इच्छा असते तेव्हां अन्तःकरणाचा चैतन्याच्या ठिकाणीं अध्यासहि असतो. म्हणून जरी केवलात्मगतमुक्तीची इच्छा संभवत नसली, (१८४) तरी अन्तःकरण-विशिष्ट आत्म्याच्या मुक्तीची इच्छा तर संभवतेच. आतां त्या विशिष्ट आत्म्यामधें विवेक म्ह० अन्तः-करणाहून आत्म्याचें पृथक्त्व विवक्षित असल्यामुळें त्याच विशिष्टगतमुक्तीच्या इच्छेचें पर्यवसान विशेष्य-मात्रगतमुक्तिविषयकत्वावर होऊं शकतें. म्हणून आत्म-मात्रगतमुक्तीच्या इष्टत्वाची उपपत्ति होते. अन्तःकरण हें विशेषण आणि चैतन्य हें विशेष्य होय. विशिष्टाच्या मुक्तीची इच्छा हीच अन्तःकरणरहित केवळ आत्म्याच्या मुक्तीची इच्छा असें म्हणतां येतें. म्हणून केवलात्म्याच्या मुक्तीची इच्छा उपपन्न होते.

(१८५) प्रतिवादी— तुमच्या मतें अहमर्थ अन्तः-करणग्रन्थिरूप आहे. चिज्जडग्रन्थि म्हणजे अहमर्थ. तर आतां 'मम मनः' म्ह० 'माझें मन' असें ज्ञान होणार नाही. 'माझें मन' असें म्हणण्यानें मी आणि मन हीं भिन्न आहेत असें ठरतें. पण ग्रंथि म्हटल्यावर भेद कसा धरतां येईल? (१८६) वादी-- चैतन्य आणि अचेतन मन यांचा ग्रंथि म्ह० संवलन याला अहंकार म्हणतात. एवंच अहंकार म्ह० अन्तःकरण-विशिष्ट चैतन्य. आणि अन्तःकरण म्ह० केवळ अचे-तन. तात्पर्य, विशिष्ट आणि विशेषण असा 'मम' नी 'मनः' यांमधें भेद आहे म्हणून 'मम' या षष्ठीची उपपत्ति लागते. (१८७) प्रतिवादी-- तर मग 'मनः स्फुरति' किंवा 'मनः अस्ति' इत्यादिक ज्ञानाहून 'अहम्' इत्याकारक ज्ञानामधें वैषम्याचा अनुभव येतां कामा नये म्ह० त्या दोन ज्ञानांमधें विषयदृष्ट्या फरक होतां कामा नये. कारण, 'मनः स्फुरति' इत्यादि ज्ञानांचा विषय चित्-अचित्--संवलन हाच आहे आणि 'अहम्' या ज्ञाना-चाहि विषय तोच आहे. त्यांच्या विषयांमधें विशेष म्ह० फरक नाही. (१८८) वादी— दोहोंमधें विशेष आहे. कारण, संवलन म्ह० नुसता संबन्ध नव्हे, तर संवलन म्ह० तादात्म्यानें प्रतिभास. आतां हा तादात्म्यप्रतिभास 'मनः स्फुरति' किंवा 'मनः अस्ति' या ज्ञानांमधें नसतो, पण 'अहम्' या ज्ञानामधें

नास्तीति विशेषात् । (१८९) ननु- सर्वाऽपि भ्रान्तिर्द्व्यंशविषया, अन्यथा निरधिष्ठानकभ्रमापत्तेः । (१९०) न च 'अहम्' इति बुद्धेः द्व्यंशत्वमनुभूयते , (१९१) कल्प्यते चेत् 'आत्मा' इति बुद्धेरपि द्व्यंशत्वं कल्प्यताम्- (१९२) इति चेत् , न। किमिदं द्व्यंशविषयत्वम् ? (१९३) अधिष्ठानारोप्यविषयत्वं चेत्तर्हीष्टापत्तिः , (१९४) अहमर्थमिथ्यात्वस्यैव द्वितीयांशविषयत्वे प्रमाणत्वात् । (१९५) आत्मेत्यत्र तु द्व्यंशविषयत्वे नैवं प्रमाणमस्ति, येन तथा कल्प्यते । (१९६) न च द्व्यंशविषयत्वं भिन्नभिन्नप्रकारावच्छिन्नाधिष्ठानारोप्यविषयत्वम् , (१९७) रजतत्वसंसर्गारोपनिबन्धनेदंरजतमितिप्रतीतौ व्यभिचारात् । न हि रजतत्वेऽपि तत्र कश्चन प्रकारो भासते , (१९८) रजतादेस्तत्र प्रकारत्वकल्पने मानाभावात् , (१९९) तत्कल्पनां विनैवोपपत्तेः , (२००) तथा

असतो. असा त्या दोन प्रकारच्या ज्ञानांमधें विशेष आहे.

(१८९) प्रतिवादी-- कोणतीहि भ्रांति दोन अंशांना विषय करणारी असते म्ह० 'जी जी भ्रांति असते ती ती द्व्यंशविषय असते' अशी व्याप्ति आहे. तसें न मानल्यास निरधिष्ठान म्ह० अधिष्ठानावांचूनच भ्रम मानावा लागेल. (१९०) 'अहम्' या ज्ञानामधें तर दोन अंशांचा अनुभव नाही. त्यामधें एकच अहमर्थ भासतो. (१९१) शंका-- त्या ज्ञानामधें दोन अंशांची कल्पना करावी ! प्रतिवादी-- वा: ! कल्पनाच करावयाची असेल तर 'आत्मा' 'ब्रह्म' या ज्ञानांमधेंहि दोन अंशांची कल्पना कां करूं नये ? (१९२) वादी-- द्व्यंशविषयत्वाचा थोडा विचार करूं या. आम्हीं विचारतों कीं, भ्रान्तीचें द्व्यंशविषयकत्व म्हणजे काय ? (१९३) 'अधिष्ठान आणि आरोप्य असे दोन अंश विषय असावयाचे, ते प्रकारभेदानें भासमान असले पाहिजेत असें नाही' असा द्व्यंशविषयकत्वाचा अर्थ असेल तर तसलें द्व्यंशविषयकत्व ही आम्हांला इष्टापत्तिच आहे. (१९४) कारण, 'अहम्' या ज्ञानामधें भासमान जो अहमर्थ त्याचें मिथ्यात्व त्या ज्ञानामधें दुसरा अधिष्ठानरूप अंशहि विषय आहे याला प्रमाण आहे. कारण, मिथ्या पदार्थ अधिष्ठानावांचून स्वतन्त्रपणें ज्ञानविषय होत नाही. एवंच 'अहम्' या ज्ञानामधें चैतन्य आणि अहमर्थ असे दोन अंश आहेत. (१९५) 'अहम्' या ज्ञानामधें दोन अंश असण्याला जसें प्रमाण आहे तसें 'आत्मा' इत्याकारक ज्ञानामधें विषयतया दोन अंश असतात असें मानण्याला कांहीच प्रमाण नाही, ज्यामुळें म्ह० तसा अनुभव असता तर 'आत्मा' या ज्ञानालाहि द्व्यंशविषयत्वाची कल्पना केली असती ! तात्पर्य, प्रमाण नसल्यानें 'आत्मा' इत्याकारक ज्ञानाला द्व्यंशविषयत्व नाही. (१९६) प्रतिवादी-- द्व्यंशविषयकत्वाचा तसा अर्थ नाही, तर द्व्यंशविषयत्व म्ह० भिन्नभिन्न – प्रकार – अवच्छिन्न – अधिष्ठान – आरोप्य– विषयकत्व होय. दोन अंश म्ह० अधिष्ठान आणि आरोप्य विषय असावयास हवेत हें खरें, पण ते निरनिराळ्या प्रकारभूत धर्मांनीं अवच्छिन्न असले पाहिजेत. एवंच निरनिराळ्या धर्मांनीं अवच्छिन्न असे अधिष्ठान आणि आरोप्य हे दोन अंश विषय धरले म्हणजे इष्टापत्ति येणार नाही. कारण, 'अहम्' या ज्ञानाला तसलें द्व्यंशविषयत्व नाही. (१९७) वादी-- असें द्व्यंशविषयत्व धरलें तर 'या या भ्रान्तिः सा द्व्यंशविषया' या व्याप्तीचा रजतत्वाच्या संसर्गारोपामुळें येणाऱ्या 'इदं रजतम्' या प्रतीतीवर व्यभिचार येतो. 'इदं रजतम्' ही प्रतीति भ्रान्तिरूप आहे. या प्रतीतीमधें शुक्तीचा इदमंश अधिष्ठान असून रजतत्व हा प्रकार म्ह० धर्म आरोप्य आहे. तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें अधिष्ठान आणि आरोप्य यांचे अवच्छेदक धर्म भिन्न भिन्न असले पाहिजेत. पैकीं अधिष्ठानावच्छेदक धर्म 'इदन्त्व' हा धरतां येईल. परंतु आरोप्य असलेल्या रजतत्वावर प्रकार म्हणून कोणताच धर्म भासत नाही, कीं जो आरोप्यावच्छेदक होऊं शकेल. (१९८) शंका-- रजतत्व हें आरोप्य आणि रजत हा आरोप्यावच्छेदक प्रकार असें मानलें तर ? वादी-- तसें मानतां येत नाही. रजताला प्रकारत्वाची कल्पना करण्याला कांही आधार नाही. (१९९) रजताला रजतत्वाचें प्रकारत्व न मानतांहि रजतत्वाला प्रकारत्व मानूनच उपपत्ति लागते, मग रजताला प्रकारत्वाची कल्पना कशी करतां येईल ? (२००) बरें, क्षणभर तशी कल्पना केली तर अतिप्रसंग येईल म्ह० वाटेल त्याच्यावर वाटेल त्या

कल्पनायामतिप्रसङ्गादप्रयोजकत्वाच्च । (२०१) यद्वा- अत्रापि ' अहं स्फुरामि ' ' अहमस्मि ' इति द्व्यंशता भात्येव ' रूप्यं स्फुरति ' ' रूप्यमस्ति ' इत्यत्रेव । (२०२) इयांस्तु विशेषः- यत्तत्र इदंत्वावच्छिन्नस्फुरणमधिष्ठानमिति ' इदं रूप्यम् ' इति धीः, (२०३) इह तु स्फुरणमात्रमधिष्ठानमिति ' स्फुरामि ' इत्येव बुद्धिः । (२०४) न च भ्रमस्याप्यध्यस्तत्वेनाधिष्ठानत्वायोगः । (२०५) भ्रान्तोऽसि । स्फुरणं चैतन्यं ब्रूमः, न त्वविद्यावृत्त्यादिकम् । (२०६) एवं च न प्रत्यक्षमहमर्थस्याऽऽत्मत्वे प्रमाणम् । (२०७) नाप्यनुमानम् । तथाहि- ' अहमर्थो मोक्षान्वयी, तत्साधनकृत्याश्रयत्वात्, संमतवत् ' (२०८) इत्यत्र विशेषव्याप्तौ दृष्टान्ताभावः । (२०९) न हि कृत्याश्रये मोक्षान्वयित्वं क्वचित् संप्रतिपन्नमस्ति । (२१०) सामान्यव्याप्तेः स्वर्गसाधनकृत्याश्रये ऋत्विजि स्वर्गानन्वयेन व्यभिचारः । (२११) ' अहमर्थः अनर्थनिवृत्त्याश्रयः, अनर्थाश्रयत्वात्,

---

संबंधानें वाटेल त्याला प्रकारत्व मानतां येईल. तसेंच अप्रयोजकत्वहि आहे म्ह० असल्या द्व्यंशविषयकत्वाचा भ्रांतिज्ञानाला कांहीच उपयोग नाही.

(२०१) किंवा असें समजावें- 'रूप्यं स्फुरति' 'रूप्यमस्ति' या ज्ञानांच्या द्व्यंशतेप्रमाणें ' अहम् ' या ज्ञानामध्येंहि ' अहं स्फुरामि ' ' अहमस्मि ' अशा रितीनें द्व्यंशता भासतेच म्ह० त्या ज्ञानामध्येंहि दोन अंश भासतातच. (२०२) ' अहं स्फुरामि ' आणि ' रूप्यं स्फुरति ' या दोन ज्ञानांमध्यें विशेष इतकाच कीं, ' रूप्यं स्फुरति ' या ज्ञानामध्यें इदंत्वावच्छिन्न स्फुरण अधिष्ठान आहे म्ह० स्फुरण हें अधिष्ठान असून इंदत्व अधिष्ठानतावच्छेदक आहे. म्हणूनच ' इदं रूप्यम् ' असें ज्ञान होतें. (२०३) ' अहं स्फुरामि ' या ज्ञानामध्यें मात्र केवळ स्फुरण अधिष्ठान आहे, त्याचें इदंत्व हें अवच्छेदक नाही. म्हणून ' स्फुरामि ' एवढेंच ज्ञान होतें. (२०४) प्रतिवादी-- स्फुरण म्ह० भ्रमज्ञान. तें अध्यस्तच असतें. मग स्फुरणाला अधिष्ठानत्व कसें जमणार ? अध्यस्त पदार्थ अधिष्ठान असत नाही. (२०५) वादी-- आपली कल्पना अगदींच चुकली. स्फुरण म्हणजे अविद्यावृत्ति किंवा मनोवृत्ति नव्हे. स्फुरण म्हणजे चैतन्य होय. आणि चैतन्य अध्यस्त नाहीच. (२०६) याप्रमाणें ' अहमर्थ आत्माच होय ' या म्हणण्याला प्रत्यक्ष प्रमाण नाही हें सिद्ध झालें.

(२०७) आतां अहमर्थाच्या आत्मत्वाला अनुमानहि प्रमाण नाही असें सिद्ध करावयाचें. प्रतिवादी-- ' अहमर्थ आत्माच होय ' या विषयीं अनुमान प्रमाण आहे तें असें- ' अहमर्थः मोक्षान्वयी ' म्ह० अहमर्थाची मोक्षावस्थेमध्यें अनुवृत्ति असली पाहिजे म्ह० तो मोक्षवान् असला पाहिजे अशी प्रतिज्ञा. तत्साधनकृत्याश्रयत्व हा हेतु. मोक्षाची साधनभूत जी कृति म्ह० कर्मोपासनादिकांचें अनुष्ठान त्याचा आश्रय अहमर्थ असतो. मोक्षसाधनाचें अनुष्ठान जर अहमर्थ करतो तर मोक्ष त्यालाच मिळाला पाहिजे. औषध घ्यावें चैत्रानें आणि रोग जावा मैत्राचा हें शक्य नाही. अर्थात् तो मोक्षामध्यें असायला पाहिजे म्ह० तो आत्माच असला पाहिजे. संमतवत् म्ह० उभयमान्य अशा लोकसिद्ध दृष्टान्ताप्रमाणें. (२०८) वादी-- या अनुमानामध्यें ' जो मोक्षसाधनकृत्याश्रय असतो तो मोक्षान्वयी असतो ' अशी विशेषव्याप्ति अभिप्रेत असेल तर त्या विशेषव्याप्तीला दृष्टान्त मिळत नाही. (२०९) अमुक एक मोक्षसाधन कृतीचा आश्रय असून मोक्षान्वयी आहे असा व्यक्तिविशेष संप्रतिपन्न म्ह० उभयसंमत असा पाहिजे. पण तसा सांपडणार नाही. (२१०) आतां जर ' जो ज्या फळाच्या साधनाचा आश्रय असतो तो तत्फलान्वयी म्ह० तत्फलवान् असतो ' अशी सामान्यव्याप्ति धरली तर मोक्षाच्या बाहेरचा दृष्टान्त देतां येईल. परंतु त्या सामान्यव्याप्तीचा व्यभिचार येतो. स्वर्गाचें साधन जी ज्योतिष्टोमादियागरूप कृति तिचा आश्रय असतो ऋत्विज्. पण त्याच्या ठिकाणीं स्वर्गाचा अन्वय नसतो. यज्ञाची कृति करतो ऋत्विज् आणि फळ भोगतो यजमान. एवंच ऋत्विजावर सामान्यव्याप्तीचा व्यभिचार येतो. एवंच एक अनुमान संपलें. (२११) आतां दुसरें अनुमान. अहमर्थ पक्ष. अनर्थनिवृत्त्याश्रयत्व साध्य. अनर्थाश्रयत्व हेतु. जो अनर्थाचा आश्रय असतो तोच अनर्थाच्या निवृत्तीचा आश्रय असतो. समंतवत् म्ह० उभयमान्य मनुष्याप्रमाणें. देवदत्ताला ज्वर येतो तर ज्वराची

र्समतवत्' (२१२) इत्यत्र शरीरे व्यभिचारः। (२१३) न च तत्रानर्थाश्रयत्वमसिद्धम्, 'अहमज्ञः' इति प्रतीत्या अहमीव 'स्थूलोऽहमज्ञः' इति प्रतीत्या शरीरेऽपि तत्सत्त्वात्, (२१४) अन्यथा असिद्धिप्रसङ्गात्। (२१५) 'अनात्मत्वं नाहमर्थवृत्ति, अनात्ममात्रवृत्तित्वात्, घटत्ववत्' इत्यत्र कृत्याश्रयावृत्तित्वमुपाधिः। (२१६) नापि 'कस्मिन्न्वहमुत्क्रान्त उत्क्रान्तो भविष्यामि कस्मिन्वा प्रतिष्ठिते प्रतिष्ठास्यामि' (प्रश्न. ६।३) 'स प्राणमसृजत' (प्रश्न. ६।४) (२१७) 'हन्ताहमिमास्तिस्रो देवताः' (छा. उ. ६।३।२) इत्यादौ जगत्कारणे सति प्राणमनःसृष्टेः पूर्वमहंत्वोक्तेः (२१८) 'तदाऽऽत्मानमेवावेदहं ब्रह्मास्मि (इति)' (बृ. उ. १।४।१०) इत्यवधारणेन शुद्धात्मनो-

निवृत्ति पण देवदत्ताच्या ठिकाणींच होते. ज्वर आणि ज्वरनिवृत्ति दोहोंचा आश्रय एकच असतो. त्याप्रमाणें अज्ञानसंबन्धरूप अनर्थाचा आश्रय जर अहमर्थ असतो तर त्या अनर्थाच्या निवृत्तीचाहि आश्रय अहमर्थच असला पाहिजे. (२१२) पण या अनुमानामध्येंहि शरीरावर साध्याभाववद्‌वृत्तित्वरूप व्यभिचार येतो. अनर्थाचें आश्रयत्व शरीरालाहि असतें पण अनर्थनिवृत्तीचा म्ह० मोक्षाचा आश्रय शरीर नसून आत्मा असतो. (२१३) प्रतिवादी— पण अनर्थाश्रयत्व शरीराला असिद्ध आहे. शरीराच्या ठिकाणीं अनर्थ नसतो. वादी— शरीराला अनर्थाश्रयत्व असिद्ध नाही. कारण, 'अहमज्ञः' या प्रतीतीवरून अहमर्थाला जसा अज्ञानसंबंधरूप अनर्थ असतो तसा 'स्थूलोऽहं अज्ञः' म्ह० 'मी नुसता लठ्ठ आहे पण मला ज्ञान नाही' अशी प्रतीति येत असल्यानें शरीराच्या ठिकाणींहि अज्ञानसंबंधरूप अनर्थ असतो. एवंच शरीरावर हेतु आला पण साध्य नाही म्हणून व्यभिचार आला. (२१४) आतां जर 'स्थूलोऽहं अज्ञः' अशी प्रतीति असतांहि शरीराला अज्ञानसंबन्धाश्रय मानावयाचें नसेल तर अहमर्थावरहि अनर्थाश्रयत्व या हेतूची असिद्धि येईल. एवंच दुसरें अनुमानहि निरस्त झालें. (२१५) तिसरें अनुमान. अनात्मत्व हा पक्ष. न अहमर्थवृत्ति म्ह० अहमर्थवृत्तित्वाभाव हें साध्य. अनात्ममात्रवृत्तित्व हा हेतु आणि घटत्व हा दृष्टान्त. जो केवळ अनात्म्यावरच राहतो तो अहमर्थावर राहत नाही. घट अनात्मा आहे. घटत्व केवळ घटावरच राहतें आणि तें घटत्व अहमर्थावर राहत नाही. या अनुमानानें अहमर्थ अनात्मा नव्हे असें सिद्ध झालें म्हणजे अर्थात् त्याचें आत्मत्व सिद्ध होईल. पण या अनुमानावर कृत्याश्रयावृत्तित्व हा उपाधि येतो. कृतीच्या आश्रया-

वरील वृत्तित्वाचा अभाव हा उपाधि. कृत्याश्रयावृत्तित्व म्ह० कृतिमानावर न राहणें. जें घटत्व अहमर्थावर नसतें तें कृतिमानावर नसतें. घटत्व अहमर्थावर नसतेंच आणि न्यायमतानें कृतिमान् जो आत्मा त्याच्यावरहि घटत्व नसतेंच. अशी साध्यव्यापकता आली. जें अनात्मत्व अनात्ममात्रवृत्ति असतें तें कृतिमानावर नसतेंच असें नाही. आमच्या मतें अहमर्थरूप कृतिमानावरहि अनात्मत्व असतेंच. म्हणून साधनाव्यापकता आली. याप्रमाणें तिसरें अनुमानहि निरस्त झालें. एतावता अनुमानानें अहमर्थाचें आत्मत्व सिद्ध होत नाही असें सिद्ध झालें.

(२१६) प्रतिवादी— अहमर्थाचें आत्मत्व श्रुतीवरूनच मुळीं सिद्ध होतें. 'कस्मिन् नु उत्क्रान्ते' म्ह० शरीरामधून कोणाचें उत्क्रमण झालें असतां 'अहं उत्क्रान्तो भविष्यामि' म्ह० मी (आत्मा) उत्क्रमण पावलों असें होईल म्ह० मी शरीरामधून उत्क्रान्त झालों असें लोकांना वाटेल आणि शरीरामध्यें कोण प्रतिष्ठित असला म्हणजे मी शरीरामध्यें प्रतिष्ठित होईन म्ह० लोकांना तसें वाटेल ? असा विचार करून त्या षोडशकल पुरुषानें प्राणाला उत्पन्न केलें अशी प्रश्नश्रुति आहे. (२१७) 'हन्त अहंम्' म्ह० आतां मी 'इमाः तिस्रः देवताः' म्ह० तेज, आप आणि पृथिवी या तीन देवतांमध्यें म्ह० सूक्ष्मभूतांमध्यें (प्रवेश करून)' अशी छान्दोग्यश्रुति आहे. या श्रुतींमध्यें जगताचें कारण जो पुरुष किंवा सत् ब्रह्म त्याला 'अहंत्व' म्ह० अहमर्थत्व सांगितलें आहे आणि तें प्राण आणि मन इत्यादिकांची उत्पत्ति होण्यापूर्वींच सांगितलें आहे. एवंच या दोन्ही श्रुतींवरून अहमर्थाचें आत्मत्व सिद्ध होतें. (२१८) 'तत्' म्ह० तें ब्रह्म 'आत्मानं एव अवेत्' म्ह० स्वतःलाच

ऽहन्त्वोक्तेः (२१९) अनवद्यस्य ब्रह्मणोऽहमुल्लेखोक्तेः (२२०) 'अहमित्येव यो वेद्यः स जीव इति कीर्तितः । स दुःखी स सुखी चैव स पात्रं बन्धमोक्षयोः ॥' इत्यादौ मोक्षान्वयोक्तेश्च (२२१) एता श्रुतयः प्रमाणम्, (२२२) विशिष्टवाचकस्यैवाहंपदस्य लक्षणया निष्कृष्टाहंकारचैतन्ये प्रयोगात् । (२२३) लक्षणाबीजभूताऽनुपपत्तिरुक्ता । (२२४) एतेन 'मामेव ये प्रपद्यन्ते' (भ. गी. ७।१४) इत्यादिस्मृतयोऽपि व्याख्याताः । (२२५) अत एव 'तद्योऽहं सोऽसौ' (ऐ. आ. २।२।४) इत्यादावपि लक्षणाऽऽश्रयणीया, (२२६) विशिष्टवाचकत्वेन क्लृप्तस्य विशेष्ये लक्षणाया आवश्यकत्वात् ।

इति अहमर्थानात्मत्वोपपत्तिः ।

जाणतें झालें कीं, 'अहं ब्रह्म अस्मि' म्ह० मी ब्रह्म आहे. या बृहदारण्यकश्रुतीमधें 'आत्मानं एव' असें एवकारानें अवधारण करून म्ह० 'आत्म्याहून इतर कोणाविषयीं नव्हे तर केवळ आत्म्याविषयींच' असा निश्चय करून 'अहं ब्रह्म' असें शुद्धात्म्याला अहंत्व सांगितलें आहे. अर्थात् अहं म्हणजे शुद्ध आत्मा. (२१९) आणि 'अहं ब्रह्म' या वाक्यानें निरवद्य म्ह० अज्ञानादिदोषशून्य अशा ब्रह्माचाच 'अहम्' असा अहंत्वानें उल्लेख केला आहे. 'अहं ब्रह्म' म्ह० अहमर्थ ब्रह्म या श्रुतीवरूनहि अहमर्थाचें आत्मत्व सिद्ध होतें. (२२०) ज्याचें 'अहम्' अशा प्रकारचें ज्ञान होतें त्याला जीव असें म्हटलें आहे. त्यालाच सुखदुःखें प्राप्त होत असतात. आणि बन्धमोक्षांचाहि तोच पात्र म्ह० आश्रय आहे. इत्यादि वाक्यांमधें अहमर्थाचा मोक्षामधें अन्वय सांगितला आहे. (२२१) तात्पर्य, अशा या श्रुतिस्मृति अहमर्थाच्या आत्मत्वाला प्रमाण आहेत. 'नापि-कस्मिन्' पासून 'श्रुतयः प्रमाणम्' पर्यंत एक शंका. (२२२) वादी—या श्रुति अहमर्थाच्या आत्मत्वाविषयीं प्रमाण नाहीत. कारण, अहंशब्द वास्तविक उपाधिविशिष्टचैतन्याचाच वाचक आहे, परंतु पूर्वोक्त सर्व श्रुतींमधें अहंकाराचा निष्कर्ष करून अवशिष्ट राहिलेलें शुद्ध चैतन्य या अर्थीच अहंशब्दाचा लक्षणावृत्तीनें प्रयोग केला आहे. (२२३) लक्षणेची बीजभूत अनुपपत्ति याच प्रकरणामधें पूर्वी सांगितली आहे. मुख्यार्थाची अनुपपत्ति असेल तर लक्षणा करावी लागते. म्हणून अन्वयानुपपत्ति किंवा तात्पर्यानुपपत्ति हें लक्षणेचें बीज आहे. अहंशब्दाचा मुख्यार्थ अहंकार हा आहे. तो 'अहं ब्रह्मास्मि' इ० पूर्वोक्त श्रुतींमधें घेतां येत नाही. म्हणून चैतन्यावर लक्षणा करावयाची. (२२४) यावरून 'मामेव ये प्रपद्यन्ते' इत्यादि अस्मच्छब्दघटित स्मृतिहि अहमर्थाच्या आत्मत्वाला प्रमाण नाहीत हें सांगितल्यासारखेंच झालें. परमात्मा म्हणाला कीं, 'जे मला शरण येतात ते मायेला तरून जातात'. येथें मला म्ह० अहमर्थाला म्ह० अहंकाराला नव्हे, तर चिद्घन परमात्म्याला. (२२५) अस्मद्-शब्दाच्या मुख्यार्थाची अनुपपत्ति येते म्हणूनच 'तद्योऽहं सोऽसौ, योऽसौ सोऽहम्' म्ह० 'जो मी आहें तो परमात्मा आहे, आणि जो परमात्मा आहे तो मी आहें' या श्रुतीमधेंहि अहंशब्दाची चिन्मात्रावर लक्षणा स्वीकारावी लागते. तात्पर्य, 'तद्योऽहम्' ही श्रुति देखील अहमर्थाच्या आत्मत्वाला प्रमाण नाही. (२२६) कारण, अहंशब्द वास्तविक उपाधिविशिष्टचैतन्याचा वाचक आहे हें क्लृप्त म्ह० सिद्ध आहे. परंतु पूर्वोक्त श्रुतिस्मृतींमधें निष्कृष्ट चैतन्य हा विशेष्यरूप अर्थ अहंशब्दानें घ्यावयाचा आहे म्हणून अभिधा मानतां येत नसल्यानें लक्षणाच मानणें आवश्यक आहे.

याप्रमाणें अहमर्थच आत्मा असें मानण्याला प्रत्यक्ष, अनुमान, श्रुति किंवा स्मृति असें कोणतेंहि प्रमाण नाही. उलट अहमर्थ अनात्माच आहे या अर्थी मात्र प्रत्यक्ष, अनुमान, श्रुति हीं प्रमाणें आहेत. म्हणून अहं म्ह० अहंकार हा अनात्माच आहे आणि तो अज्ञानापासून उत्पन्न होतो हें सिद्ध झालें.

प्र. ५५– कर्तृत्वाध्यासोपपत्तिः

(१) ननु– कर्तृत्वं यद्यनात्मधर्मः स्यात्, कथमात्मनि भासत ? (२) न च– जपाकुसुमस्थं लौहित्यं स्फटिक इवान्तःकरणगतं कर्तृत्वमात्मन्यध्यस्यते, (३) न तु तात्त्विकम्, निर्विकारत्वश्रुतिविरोधात्, (४) सुषुप्तौ बुद्ध्यभावेऽकर्तृत्वदर्शनाच्चेति– वाच्यम्, (५) एवं हि 'रक्तं कुसुमम्' इतिवत् कदाचित् 'मनः कर्तृ' इति प्रत्यक्षप्रमा (६) 'लोहितः स्फटिकः' इतिवत् 'चैतन्यं कर्तृ' इति भ्रमश्च स्यात्– (७) इति चेत्, न, कर्तृत्वविशिष्टान्तःकरणस्य चैतन्यात्मनाऽध्यासेन न तथा प्रतीतिः, (८) कुसुमस्य तु स्फटिकात्मना नाध्यास इति वैषम्यात् । (९) न च– अधिष्ठानात्मनाऽनध्यस्तजपाकुसुमस्थानीयमुपाधिं विना भीषणत्वादियुक्तसर्पस्य रज्ज्वात्मनेव कर्तृत्वादियुक्तबुद्धेश्चिदात्मनाऽध्यासे (१०) रज्जौ भीषणत्वान्तरस्येवाऽऽत्मनि कर्तृत्वान्तरस्या-

---

प्र. ५५

पूर्वीच्या प्रकरणामधें 'जो कृतीचा आश्रय असतो म्ह० कर्ता असतो त्याचा मोक्षामधें अन्वय नसतो' असें सांगितलें आहे. त्यावरून कर्तृत्व अहमर्थालाच वास्तविक असतें, पण त्याचा आत्म्यावर अध्यास झालेला असल्यामुळें 'अहं कर्ता' असा अनुभव येतो असें सुचविलें आहे. हाच मुद्दा या प्रकरणामधें सिद्ध करावयाचा आहे.

(१) प्रतिवादी-- कर्तृत्व हा धर्म अनात्म्याचा आहे असें तुम्हीं म्हणता. पण तसें जर असेल तर 'अहं करोमि' असें आत्म्यावर कर्तृत्व भासतें तें कसें जमेल ? (२) शंका-- जास्वंदीच्या फुलाच्या ठिकाणीं जो रक्तिमा असतो त्याचा स्फटिकावर जसा अध्यास होतो तसा बुद्धीच्या ठिकाणीं जें कर्तृत्व असतें त्याचा आत्म्यावर अध्यास होतो. म्हणून 'अहं करोमि' असा प्रत्यय येतो. (३) पण तें आत्म्यावर भासणारें कर्तृत्व तात्त्विक नसतें. कारण, तात्त्विक मानल्यास 'न जायते म्रियते वा विपश्चित्' (कठ. उ. २।१८) इत्यादि आत्मा निर्विकार आहे असें सांगणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येईल. (४) आणि सुषुप्तीमधें आत्मा असतो पण बुद्धि नसते अशा वेळीं कर्तृत्वाचा अनुभव येत नाही. म्हणून आत्म्यावर कर्तृत्व अध्यस्त आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. (५) प्रतिवादी-- कर्तृत्व जर वस्तुतः बुद्धिगत असून आत्म्यावर अध्यस्त असेल तर 'जास्वंदीचें फूल लाल आहे' ही वस्तुस्थितिदर्शक प्रत्यक्षप्रमा जशी होते तशी एखाद्या वेळीं 'मन कर्तृ आहे' अशी प्रत्यक्षप्रमा व्हायला पाहिजे, (६) आणि 'स्फटिक लाल आहे' हा भ्रम जसा होतो तसा 'चैतन्य कर्तृ आहे' असा भ्रमहि व्हायला पाहिजे ! पण यांपैकीं कोणतीच प्रतीति येत नाही. (७) वादी--वस्तुतः अन्तःकरणच कर्तृत्वविशिष्ट आहे. पण त्याचा चैतन्यरूपानें अध्यास झाला आहे म्ह० अन्तःकरणाचा चैतन्याशीं तादात्म्याध्यास झालेला आहे. म्हणून 'मनः कर्तृ' किंवा 'चैतन्यं कर्तृ' अशी प्रतीति येत नाही. (८) परंतु जपाकुसुमाचा स्फटिकरूपानें म्ह० स्फटिकाशीं तादात्म्यानें अध्यास झालेला नसतो म्हणून 'रक्तं कुसुमम्' किंवा 'रक्तः स्फटिकः' अशी प्रतीति येते. असें दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकांमधें वैषम्य आहे.

(९) प्रतिवादी-- अधिष्ठानतादात्म्यानें म्ह० स्फटिकतादात्म्यानें जपाकुसुमाचा अध्यास नसतो पण स्फटिकाच्या ठिकाणीं रक्तत्वाचा अध्यास होतो, त्याला जपाकुसुम हा उपाधि असतो तसा रज्जूवर भीषणत्वाचा अध्यास होण्याला कोणताहि उपाधि नसतो, तर भीषणत्वविशिष्ट सर्पाचाच रज्जुतादात्म्यानें अध्यास होत असतो म्ह० सर्पभ्रमाला सोपाधिकत्व नसतें त्याप्रमाणें जपाकुसुमस्थानीय निराळा उपाधि नसतांना कर्तृत्वादिधर्मांनीं युक्त असलेल्या बुद्धीचा चिदात्मरूपानें अध्यास मानला तर (१०) सोपाधिक भ्रमांत जपाकुसुमाच्या रक्तिम्याहून निराळा रक्तिमा स्फटिकाच्या ठिकाणीं अध्यस्त असतो त्याप्रमाणें सर्पाच्या भीषणत्वाहून निराळें भीषणत्व रज्जूच्या ठिकाणीं अध्यस्त नसल्यामुळें भीषणत्वाध्यास जसा सोपाधिक नव्हे तसा बुद्धीच्या कर्तृत्वाहून निराळ्या कर्तृत्वाचा आत्म्याच्या ठिकाणीं अध्यास नसल्यामुळें आत्म्यावरील कर्तृत्वाच्या अध्यासाला सोपाधिक म्हणतां येणार नाही. तात्पर्य, कर्तृत्वाध्यास सोपाधिक आहे हा

नध्यासेन सोपाधिकत्वं न स्यादिति- वाच्यम्, (११) आत्मनि कर्तृत्वान्तरस्यैवाध्यासात्। (१२) न च तर्हि कर्तृत्वद्वयस्य विविच्य प्रतीतिः स्यात्, (१३) आत्मान्तःकरणयोरैक्याध्यासात्। (१४) रज्जुसर्पादौ अध्यस्यमानक्रूरत्वादिविशिष्टसर्पापेक्षया अधिकसत्ताकस्य सर्पान्तरस्य संभवेन नायमुपाधिः, अतो निरुपाधिकत्वम्, (१५) अत्र त्वध्यस्यमानान्तःकरणापेक्षया कर्तृत्वादिधर्मविशिष्टमन्यदधिकसत्ताकं नास्त्येवेति अन्तःकरणमत्रोपाधिरिति न सोपाधिकत्वानुपपत्तिः। (१६) न च- एवमपि 'मनो न स्फुरणम्, किंतु स्फुरति' इति तयोर्भेदधीदशायां प्रत्येकं 'रक्तं कुसुमम्' 'स्फटिको रक्तः' इतिवत् 'मनः कर्तृ' 'चैतन्यं कर्तृ' इति प्रतीत्यापत्तिरिति- वाच्यम्, (१७) तादात्म्यारोपविरोधिभेदग्रहस्यैव तत्प्रयोजकत्वात्, प्रकृते च तदभावात्। (१८) यत्तु- अभेदग्रहदशायामपि 'अयं भीषणः, सर्पो भीषणः' 'अहं गौरः, शरीरं गौरम्' इतिवत् 'मनः कर्तृ,

---

तुमचा सिद्धान्त जमत नाही. (११) वादी-- बुद्धिगत कर्तृत्वाहून निराळेंच कर्तृत्व स्फटिकाच्या भिन्न लौहित्याप्रमाणें आत्म्यावर अध्यस्त असतें. म्हणून सोपाधिकत्व जमतें. (१२) प्रतिवादी-- तर मग बुद्धिगतकर्तृत्व आणि आत्माध्यस्त कर्तृत्व या दोन्ही कर्तृत्वांची विविच्य म्ह० सुटीसुटी अशी प्रतीति आली पाहिजे. जपाकुसुमाचें आणि स्फटिकाचें अशीं दोन्ही लौहित्यें पृथक् दिसतात. (१३) वादी-- आत्मा आणि अन्तःकरण यांचा ऐक्यानें अध्यास झाल्यामुळें दोन्ही कर्तृत्वें पृथक् दिसत नाहीत. (१४) आतां रज्जुसर्पाप्रमाणें आत्मान्तःकरणांचा तादात्म्याध्यास असला तरी भीषणत्वाध्यासाप्रमाणें कर्तृत्वाध्यासाला निरुपाधिकत्व मानण्याची आपत्ति येत नाही. त्याचें कारण असें- क्रूरत्व म्ह० भयंकरत्व इत्यादि धर्मांनीं विशिष्ट अशा ज्या सर्पाचा अध्यास होत असतो त्याच्यापेक्षां अधिकसत्तेचा बिळांतील सर्प निराळा असतो. म्हणून अध्यस्यमान सर्पाला उपाधि म्हणतां येत नाही. आणि म्हणूनच भीषणत्वाध्यास निरुपाधिक असतो. (१५) पण आत्मकर्तृत्वाध्यासस्थळीं आत्म्यावर ज्या अन्तःकरणाचा अध्यास व्हावयाचा त्याच्यापेक्षां निराळें, त्याच्यापेक्षां अधिकसत्तेचें कर्तृत्वादिधर्मांनीं विशिष्ट असें अन्तःकरण नसतेंच. म्हणून आत्म्यावर जो कर्तृत्वाचा अध्यास होतो त्याला अध्यस्यमान अन्तःकरण हाच उपाधि आहे असें म्हणतां येतें. म्हणून आत्म्यावरील कर्तृत्वाध्यासाला सोपाधिकत्वाची अनुपपत्ति येत नाही. एवंच आत्म्यावरील कर्तृत्वाध्यास सोपाधिकच आहे.

(१६) प्रतिवादी-- स्फटिकरक्तिम्याचा अध्यास सोपाधिक असतो तर तेथें 'फूल तांबडें आहे, स्फटिक तांबडा आहे' असा प्रत्येक ठिकाणीं तांबडेपणा पृथक् दिसतो, त्याप्रमाणें कर्तृत्वाध्यासहि सोपाधिक असेल तर जेव्हां 'मनच कांही स्फुरण नव्हे, तर मन स्फुरतें म्ह० तें स्फुरणविषय आहे' अशा रितीनें मन आणि स्फुरण म्ह० चैतन्य यांच्या भेदाचें ज्ञान असतें त्या वेळीं 'मन कर्तृ आहे, चैतन्य कर्तृ आहे' अशी पृथक् प्रतीति आलीच पाहिजे. पण ती तशी येत नाही. (१७) वादी-- दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकांमधें वैषम्य आहे. तादात्म्यारोपाचा विरोधी म्ह० प्रतिबन्धक जो भेदग्रह तो पृथक्प्रतीतीला प्रयोजक असतो. भेदग्रहापूर्वी तादात्म्यारोप नसेल तरच भेदग्रह तादात्म्यारोपाचा प्रतिबन्धक होऊं शकेल. स्फटिक आणि जपाकुसुम यांच्या भेदग्रहापूर्वी तादात्म्यारोप नसतो म्हणून त्यांचा भेदग्रह तादात्म्यारोपप्रतिबन्धक आहे. म्हणून रक्तिम्याची पृथक् प्रतीति येते. परंतु मन आणि चैतन्य यांचा तादात्म्यारोप मनाच्या उत्पत्तिक्षणापासूनच असल्यामुळें भेदग्रहापूर्वी तादात्म्यारोप आहे. म्हणून उक्त भेदग्रह तादात्म्यारोपविरोधी नसल्यामुळें कर्तृत्वाच्या पृथक्प्रतीतीला प्रयोजक नाही. उक्त भेदग्रह तादात्म्यारोपविरोधी नाही म्हणूनच भेदग्रहानंतरहि 'अहं करोमि' अशी तादात्म्यारोपप्रतीति येते. तात्पर्य, उक्त भेदग्रह तादात्म्यारोपविरोधी नसल्यामुळें कर्तृत्वाची पृथक् प्रतीति येत नाही.

(१८) आमच्यावर एक आक्षेप असा आहे- अभेदाचें म्ह० तादात्म्याचें ज्ञान असलें तरी देखील 'हा भयंकर

चैतन्यं कर्तृ' इति प्रतीतिः स्यादिति, (१९) तन्न, तादात्म्यग्रहस्यैव प्रतिबन्धकस्य सत्त्वेन दृष्टान्तस्यैवासंप्रतिपत्तेः। (२०) यदपि- सोपाधिकत्वे तन्त्रत्वेनाधिष्ठानसमसत्ताकत्वमुपाधेः तद्धर्मस्य वा, अध्यस्यमानापेक्षयाऽधिकसत्ताकत्वं वा तयोरिति पक्षद्वयमुद्भाव्य (२१) प्रकृते तद्द्वयं न संभवतीति दूषणाभिधानम्, (२२) तदनुक्तोपालम्भनम्, (२३) यदन्वयव्यतिरेकानुविधायितया

आहे, सर्प भयंकर असतो' अशी पृथक् प्रतीति येते, किंवा 'मी गोरा आहें, शरीर गोरें आहे' अशी पृथक् प्रतीति येते, तशी 'मन कर्तृ आहे, चैतन्य कर्तृ आहे' अशी पृथक् प्रतीति येण्याला अडचण दिसत नाही. (१९) पण हा आक्षेप ठीक नाही. आम्हांला दृष्टान्तच मान्य नाहीत. जर इदमंश आणि सर्प किंवा अहमर्थ आणि शरीर यांचें तादात्म्य गृहीत झालें असेल तर तें भेदग्रहाचें प्रतिबन्धक असल्यामुळें 'अयं भीषणः, सर्पः भीषणः' अशी, किंवा 'अहं गौरः, शरीरं गौरम्' अशी पृथक् प्रतीति येणें शक्यच नाही. एवंच भेदग्रहाचा प्रतिबन्धक तादात्म्यग्रह तेथें असल्यामुळें दोन्ही दृष्टान्त आम्हांला मान्य नाहीत. अर्थात् दार्ष्टांतिकहि गेलेंच.

(२०) आमच्यावर दुसऱ्या एका आक्षेपकानें दूषण दिलें आहे- आरोपाच्या सोपाधिकत्वाचें तन्त्र म्ह० प्रयोजक द्विविध संभवतें. एक अधिष्ठानाशीं समसत्ताक असा उपाधि किंवा उपाधीचा धर्म असणें, आणि दुसरें ज्याचा अध्यास व्हावयाचा त्या अध्यस्यमानापेक्षां उपाधीची किंवा उपाधीच्या धर्माची सत्ता अधिक असणें. एवंच उपाधितद्धर्मान्यतराचें अधिष्ठानसमसत्ताकत्व आणि अध्यस्यमानाधिकसत्ताकत्व अशा पक्षद्वयाची उद्भावना आक्षेपकानें केली आहे म्ह० त्यानें दोन पक्ष मांडले आहेत. (२१) आणि मग प्रकृत कर्तृत्वाध्यासाच्या उदाहरणामधें ते दोन्ही पक्ष संभवत नाहीत असें आक्षेपकानें आमच्यावर दूषण दिलें आहे.

जपाकुसुम हा उपाधि आणि उपाधीचा धर्म म्ह० जपाकुसुमनिष्ठ रक्तिमा यांची सत्ता व्यावहारिक आहे. स्फटिक हा अधिष्ठान असून त्याची देखील सत्ता व्यावहारिकच आहे. म्हणून या उदाहरणामधें उपाधितद्धर्म अधिष्ठानसमसत्ताक आहेत. आणि म्हणून येथील अध्यास सोपाधिक आहे. किंवा अध्यस्यमान म्ह० स्फटिकावरील रक्तिमा. त्याची सत्ता प्रातिभासिक आहे. जपाकुसुम हा उपाधि आणि तद्धर्म रक्तिमा यांची सत्ता व्यावहारिक आहे. म्हणून त्याच उदाहरणामधें उपाधितद्धर्म अध्यस्यमानसत्ताधिकसत्ताक आहेत. म्हणून येथील अध्यास सोपाधिक आहे. आतां दार्ष्टान्तिक- अधिष्ठान आत्मा. अध्यस्यमान आत्म्यावरील कर्तृत्व. उपाधि अन्तःकरण. उपाधिधर्म अन्तःकरणगत कर्तृत्व. यांपैकीं आत्म्याची सत्ता पारमार्थिक आहे. अध्यस्यमानकर्तृत्व, अन्तःकरण आणि अन्तःकरणगतकर्तृत्व या सर्वांची सत्ता व्यावहारिक आहे. एवंच उपाधितद्धर्म अधिष्ठानसमसत्ताक नाहीत किंवा अध्यस्यमानाधिकसत्ताकहि नाहीत. म्हणून आत्मकर्तृत्वाध्यास सोपाधिक नाही. असें दूषण आक्षेपकानें दिलें आहे. (२२) परंतु तें अनुक्तोपालम्भन आहे म्ह० सोपाधिकत्वाचें जें प्रयोजक आम्हीं सांगितलेंच नाही तें आमच्यावर लादून तें दूषण दिलें आहे. (२३) प्रश्न— तर मग तुमच्या मतानें सोपाधिकत्वाचें तन्त्र काय आहे ? वादी— 'यदन्वयव्यतिरेकानुविधायितया यत् प्रतीयते तदपेक्षया अधिकसत्ताकतद्धर्माश्रयान्तराभावः' हें आमच्या मतानें सोपाधिकत्वाचें तन्त्र आहे. 'यत्सत्त्वे यत्सत्त्वम्' हा अन्वय. 'यदभावे यदभावः' हा व्यतिरेक. अनुविधायिन् म्हणजे अनुसारानें असणारा. 'यदन्वय' येथील यच्छब्दानें धर्मी धरावयाचा. तो सोपाधिकभ्रमामधें उपाधिरूप घ्यावयाचा. 'यत्प्रतीयते' या यत्-शब्दानें भासमान धर्म धरावयाचा. 'तदपेक्षया' या तत्-शब्दानें पूर्वोक्त धर्मी धरावयाचा. 'तद्धर्म' या शब्दानें पूर्वोक्त धर्म धरावयाचा. 'अधिकसत्ताक' हें आश्रयान्तराचें विशेषण. वाक्यार्थ असा- ज्या धर्मीच्या असण्या-नसण्यावर ज्या धर्माच्या प्रतीतीचें असणें-नसणें अवलंबून असतें म्ह० धर्मी असेल तर धर्मप्रतीति असते, धर्मी नसेल तर धर्मप्रतीति नसते, त्या धर्मीपेक्षां अधिकसत्तेचें जें त्या धर्माचें आश्रयान्तर म्ह० त्या धर्माचा अन्य धर्मी त्याचा अभाव हें धर्माच्या सोपाधिकत्वाचें प्रयोजक आहे. याला अन्वयी दृष्टांन्त असा- 'रक्तः स्फटिकः' या भ्रमामधें ज्या जपाकुसुमाच्या अन्वयव्यतिरेकांना अनुसरणारा जो रक्तत्व हा धर्म स्फटिकाच्या ठिकाणीं भासतो त्या व्यावहारिकसत्तेच्या जपाकुसुमापेक्षां

यत्प्रतीयते तदपेक्षया अधिकसत्ताकतद्धर्माश्रयान्तराभावस्यैव सोपाधिकत्वे तन्त्रत्वात्। (२४) न चैवं क्षीरसंपृक्तनीरैक्याध्यासनिबन्धनक्षीरधर्मप्रतीतिः सोपाधिकी स्यात्, तस्याः सोपाधिकत्वे इष्टापत्तेः। (२५) ननु- बुद्धिगतं कर्तृत्वं किमहमर्थे, अहमर्थगतं वाऽऽत्मनि अध्यस्यते ? (२६) आद्ये आरोपितस्याप्यनर्थस्याऽऽत्मन्यभावे तस्य बन्धमोक्षानधिकरणत्वापत्तिः। (२७) द्वितीये अनध्यासेनैव 'अहं कर्ता' इति प्रतीत्युपपत्तौ किमध्यासेन ? - (२८) इति चेत्, न, अहंकारस्तु चिदचिद्ग्रन्थिरूपतया द्व्यंशः, (२९) तत्राचिदंशे बुद्धौ कर्तृत्वसत्त्वेऽपि तद्विशिष्टाया बुद्धेश्चित्यैक्याध्यासं विना 'अहं कर्ता' इति प्रतीतेरयोगेनाध्यासस्याऽऽवश्यकत्वात्। (३०) एतेन- आरोपितकर्तृत्वस्याप्यभावे आत्मनो बन्धमोक्षानधिकरणत्वं स्यात्- इति निरस्तम्। (३१) न च- 'कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्' (ब्र. सू. २।३।३३) इत्यधिकरणे त्वयाऽपि सांख्यरीत्या बुद्धेः कर्तृत्वे प्राप्ते

अधिकसत्ताक म्ह० पारमार्थिकसत्तेचा त्या रक्तत्वधर्माचा अन्य आश्रय नसतो म्ह० त्याचा अभाव असतो म्हणून स्फटिकाच्या ठिकाणीं रक्तत्वप्रतीति हा सोपाधिकभ्रम आहे. व्यतिरेकी दृष्टान्त असा- 'अयं सर्पः' या भ्रमामधें ज्या प्रातिभासिकसर्पाच्या अन्वयव्यतिरेकांना अनुसरणारा असा सर्पाच्या तादात्म्यारोपामुळें इदमर्थावर जो सर्पत्वधर्म भासतो त्या प्रातिभासिकसर्पापेक्षां अधिकसत्ताक म्ह० व्यावहारिकसत्ताक असा त्या सर्पत्वधर्माचा अन्य आश्रय म्ह० बिलस्थसर्प असतो, त्याचा अभाव नसतो म्हणून इदमर्थाच्या ठिकाणीं सर्पत्वधर्माची प्रतीति हा निरुपाधिकभ्रम आहे. 'अहं करोमि' या प्रकृतस्थळीं आत्म्यावर भासणारें कर्तृत्व अन्तःकरणाच्या अन्वयव्यतिरेकांना अनुसरणारें आहे. त्या व्यावहारिकसत्ताक अन्तःकरणापेक्षां अधिकसत्ताक म्ह० पारमार्थिकसत्ताक असा त्या कर्तृत्वाचा अन्य आश्रय नाही म्ह० त्याचा अभाव आहे म्हणून आत्म्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्वाची प्रतीति हा सोपाधिकभ्रमच आहे. (२४) प्रतिवादी-- सोपाधिकत्वाचें प्रयोजक तुम्हीं म्हणतां तें असेल तर दुधामधें मिसळलेल्या पाण्याचा दुधावर ऐक्याध्यास झालेला असतो, त्यामुळें दुधाच्या शुभ्रत्वादि धर्मांची जी पाण्याचे ठिकाणीं प्रतीति येते तिला सोपाधिक म्हणण्याचा प्रसंग येईल! वादी-- पाण्यावरील दुधाच्या धर्मांची प्रतीति सोपाधिक असणें हा प्रसंग नसून इष्टापत्ति आहे. ती प्रतीति सोपाधिकच आहे. आमचें प्रयोजक येथें आहेच.

(२५) प्रतिवादी-- बुद्धिगत कर्तृत्वाचा अहमर्थावर अध्यास होतो कीं अहमर्थावरील कर्तृत्वाचा आत्म्यावर अध्यास होतो? (२६) पैकीं पहिला पक्ष धरल्यास आत्म्याला बन्धहि नाही आणि मोक्षहि नाही असें म्हणावें लागेल. कारण, आत्म्यावर वास्तविक कर्तृत्वादिरूप अनर्थ नाहीच, आणि आरोपित अनर्थहि नाही. एवंच तात्त्विकाप्रमाणें आरोपित अनर्थाचाहि आत्म्यावर अभाव असल्यानें आत्म्याला बन्धाधिकरणत्वहि नाही आणि अर्थात् मोक्षाधिकरणत्वहि नाही असें मानण्याची आपत्ति येणार! आणि सगळें वेदांतशास्त्र निरधिकार आणि निरुपयोगी ठरणार!! (२७) आतां जर 'अहमर्थगतकर्तृत्वाचा आत्म्यावर अध्यास' हा दुसरा पक्ष धरला तर 'अहं कर्ता' 'अहं करोमि' ही प्रतीति आत्म्यावर कर्तृत्वाध्यास न मानतांच अहमर्थावरील कर्तृत्वानेंच उपपन्न होण्यासारखी असल्यानें अध्यास कशाला मानावयाचा? (२८) वादी-- अहंकार हा चेतन आणि अचेतन यांच्या मिश्रणस्वरूपाचा असल्यामुळें त्याच्यामधें दोन अंश आहेत. (२९) त्यांपैकीं अचेतन अंश बुद्धि आहे. बुद्धीच्या ठिकाणींच कर्तृत्व आहे. परंतु कर्तृत्वविशिष्ट बुद्धीचा चैतन्याच्या ठिकाणीं अध्यास असल्यावांचून 'अहं कर्ता' अशी प्रतीति येऊं शकत नाही. म्हणून चैतन्याच्या ठिकाणीं बुद्धीचा आणि तद्द्वारा कर्तृत्वाचा अध्यास मानायलाच पाहिजे. (३०) यावरून 'आत्म्याच्या ठिकाणीं तात्त्विक किंवा आरोपित कर्तृत्व नसेल तर आत्म्याला बंधाचें आणि मोक्षाचें अधिकरणत्व येणार नाही' या आक्षेपाचा निरास झालाच. कारण, आरोपितकर्तृत्व आहेच.

(३१) प्रतिवादी-- 'कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात्' (जीवात्म्याला कर्तृत्व मानलें पाहिजे. एरव्हीं विधि-

जीवस्यैवेति सिद्धान्तितत्वेन विरोधः। (३२) न चाविवेकनिबन्धनं जीवनिष्ठत्वम्, (३३) अविवेकस्य सांख्यमतेऽपि सत्त्वादिति- वाच्यम्। (३४) बुद्धेरेव कर्तृत्वम्, भोक्तृत्वं चैतन्यस्येति पूर्वपक्षं कृत्वा कर्तृत्वभोक्तृत्वयोरैकाधिकरण्यनियमेन भोक्तृत्ववत् कर्तृत्वमप्यङ्गीकर्तव्यमित्युक्तम्, (३५) न तु बुद्धेरकर्तृत्वमात्मनो वा स्वाभाविकं कर्तृत्वमिति। (३६) 'यथा च तक्षोभयथा' (ब्र. सू. २।३।४०) इत्युत्तराधिकरणे पूर्वाधिकरणोक्तस्याऽऽत्मकर्तृत्वस्य स्वाभाविकत्वपूर्वपक्षे औपाधिकत्वस्य स्थापितत्वात्। (३७) अतो न तदधिकरणविरोधः। (३८) यदपि- बुद्धेः कर्तृत्वे करणत्वं कथमिति, (३९) तदप्ययुक्तम्, अन्यत्र कर्त्र्या एव बुद्धेरुपलब्धिं प्रति करणत्वोपपत्तेः। (४०) न च- कर्तृत्वाद्यनर्थरूपबन्धस्य बुद्धिगतत्वेन मोक्षस्यापि तदन्वयापत्तिः, अनर्थतन्निवृत्त्योरैकाधिकरण्यनियमादिति- वाच्यम्, (४१) कर्तृत्वादेश्चेतनगततयैवानर्थतया बुद्धेरनर्थानाश्रय-

---

निषेध करणाऱ्या शास्त्राला साफल्य येणार नाही) या अधिकरणामध्यें सांख्यांच्या पद्धतीनें बुद्धीलाच कर्तृत्व मानावें असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां तुम्हीं देखील जीवालाच कर्तृत्व मानलें पाहिजे असा सिद्धान्त केला आहे. त्याच्याशीं तुमच्या आतांच्या विधानाचा विरोध येत आहे. (३२) शंका-- कर्तृत्वाला जें जीवनिष्ठत्व सांगितलें आहे तें अविवेकमूलक कर्तृत्व विवक्षित धरून सांगितलें आहे म्ह० जीवाला कर्तृत्व आहे पण तें अविवेकामुळें आहे अशा अभिप्रायानें तें सांगितलें आहे. (३३) प्रतिवादी-- असें म्हणतां येत नाही. कारण, सांख्यांच्या मतीं देखील अविवेक असतोच. मग तुमचा विशेष काय? (३४) वादी-- इति न च वाच्यम्. उत्तरमीमांसेमधील कर्त्रधिकरणाचा विषय तुमच्या लक्षांत नीट आलेला दिसत नाही. तेथें सांख्यमतानें पूर्वपक्ष 'बुद्धीलाच कर्तृत्व आहे आणि भोक्तृत्व चैतन्यालाच आहे' असा आहे. आणि 'कर्तृत्वभोक्तृत्वांचें एकाधिकरणनिष्ठत्व असलेंच पाहिजे असा नियम असल्यामुळें आत्म्याला जसें भोक्तृत्व आहे तसें कर्तृत्वहि मानलेंच पाहिजे' असा सिद्धांत केला आहे. (३५) परंतु त्या कर्त्रधिकरणामध्यें 'बुद्धीला कर्तृत्व मुळींच नाही, किंवा आत्म्याला स्वाभाविक कर्तृत्व आहे' असें नाही सांगितलें. (३६) कारण कीं, 'यथा च तक्षोभयथा' (सुताराप्रमाणें आत्म्याला कर्तृत्व उभयथा आहे म्ह० उपाधि असेल तेव्हां कर्तृत्व असतें, नसेल तेव्हां नसतें) या कर्त्रधिकरणापुढील तक्षाधिकरणामध्यें पूर्वीच्या अधिकरणामध्यें जें आत्म्याला कर्तृत्व सांगितलें आहे तें स्वाभाविक म्ह० तात्त्विकच आहे असा पूर्वपक्ष प्राप्त झाला असतां तें तात्त्विक नसून औपाधिक म्ह० उपाधिमूलक आहे असा सिद्धांत स्थापिला आहे. एवंच आत्म्याला कर्तृत्व आहे पण तें अविवेकमूलक आहे, आध्यासिक आहे. (३७) यामुळें कर्त्रधिकरणाशीं आमच्या आत्तांच्या विधानाचा विरोध येत नाही. (३८) प्रतिवादी-- जर बुद्धीला कर्तृत्व असेल तर मग तिला करणत्व कसें जमणार? बुद्धीचें करणत्व प्रसिद्ध आहे आणि कर्तृत्व आणि करणत्व यांच्यांत विरोध आहे. (३९) वादी-- हा आक्षेपहि ठीक नाही. कारण असें कीं- लौकिक, वैदिक अशा सर्व कर्मांचें कर्तृत्व 'विज्ञानं यज्ञं तनुते' या तित्तिरिश्रुतीनें सांगितल्याप्रमाणें बुद्धीलाच आहे. परंतु ज्ञानाचें तिला करणत्व आहे. एक पदार्थ एका क्रियेचा कर्ता असला तरी दुसऱ्या एखाद्या क्रियेचें तो पदार्थ करण असणें अनुपपन्न नाही.

(४०) प्रतिवादी— कर्तृत्वादि अनर्थरूप जो बंध तो जर वस्तुतः बुद्धीलाच आहे तर मग मोक्षाचा अन्वय म्ह० संबंधहि बुद्धीलाच मानावा लागणार! ज्याला बंध त्यालाच मोक्ष मानायला नको का? कारण, अनर्थ आणि त्याची निवृत्ति यांचें सामानाधिकरण्यच असलें पाहिजे असा नियम आहे. नाही तर रोग झाला केशवाला, आणि त्याच्या निवृत्तीसाठीं घेतलेल्या औषधानें रोगनाश झाला नारायणाचा असें व्हायचें! (४१) वादी-- कर्तृत्वादिकाला चेतनगतत्वानेंच अनर्थत्व असतें, बुद्धिगतत्वानें नसतें. म्हणून बुद्धीला जरी कर्तृत्वादिक असलें तरी तिला अनर्थाश्रयत्व नाही. आत्म्याला स्वभावतः कर्तृत्वादि नाही. म्हणून जर त्याच्यावर तें आलें तर तो त्याच्या दृष्टीनें अनर्थ म्हणावयाचा. बुद्धीचा स्वभावच कर्तृत्वादिक आहे.

त्वात् । (४२) न च चैतन्यगतस्यानर्थत्वे चैतन्यस्याप्यनर्थकोटौ निवेशापत्तिः, (४३) आत्मसंबन्धित्वेनैवानर्थस्य हेयत्वेनाऽऽत्मनोऽपि हेयत्वं सर्वमतेऽपि स्यात् । (४४) आरोपितत्वपुरस्कारेणानर्थत्वाभावात् नान्योन्याश्रयः । (४५) न च- शुद्धात्मनः कदापि नानर्थाश्रयत्वेन प्रतीतिः, भ्रमकाले 'अहं भोक्ता' प्रमाकाले 'बुद्धिर्भोक्त्री' इति प्रतीतेरिति- वाच्यम्, (४६) शुद्धस्य भोक्तृत्वाद्यनर्थानाश्रयत्वेऽपि उपहितस्य शुद्धात्स्वाभाविकभेदाभावेन बन्धमोक्षसामानाधिकरण्योपपत्तेः । (४७) एतेन- बुद्धिः श्रवणादिकर्त्रीति तस्या एव फलं मोक्षोऽपि स्यादिति वाच्यम्,

---

म्हणून तो तिच्या दृष्टीनें अनर्थ नव्हे. (४२) प्रतिवादी-- चैतन्यगत कर्तृत्वाला जर अनर्थत्व असेल तर मग चैतन्याचाहि अनर्थकोटीमध्येंच समावेश करावा लागेल. अनर्थवानाचा अनर्थामध्यें समावेश करणेंच योग्य ठरतें. (४३) वादी-- अहो हा दोष सर्वांवरच येणार आहे. असें पहा कीं, अनर्थ जर आत्मसंबन्धी होऊं लागला म्ह० आत्म्याला चिकटूं लागला तरच तो हेय म्ह० त्याज्य, विनाश्य ठरतो. म्हणून आत्मसंबन्धित्वानेंच अनर्थाला हेयत्व असतें असें सर्वांनाच मानावें लागतें. मग जर अनर्थाला हेयत्व असतें तर अनर्थाश्रय आत्म्यालाहि हेयत्व सर्वांनाच मानावें लागेल ! अर्थात् हा दोष तुमच्यावरहि येणारच. एवंच या आक्षेपाच्या निराकरणाची जबाबदारी एकटया आमच्यावर नाही, ती तुमच्यावरहि आहेच. वास्तविक हा दोष कोणावरहि येत नाही. शरीराला लागलेला चिखल अनिष्ट असतो म्हणून शरीर कांही अनिष्ट होत नाही. (४४) प्रतिवादी--एवंच तुमचें म्हणणें असें कीं- बुद्धीचें जें स्वाभाविक कर्तृत्व तो अनर्थरूप बंध नव्हे, पण आत्मगत जें मिथ्याकर्तृत्व तो अनर्थरूप बंध आहे म्ह० आत्मगत मिथ्याकर्तृत्व अनर्थ होय अशी तुमची कल्पना. पण कर्तृत्वाचें मिथ्यात्व सिद्ध झाल्यावांचून ही कल्पना करतां येणार नाही, आणि ही कल्पना गृहीत धरल्यावांचून कर्तृत्वाचें मिथ्यात्व सिद्ध होत नाही म्हणून आत्मगत मिथ्याकर्तृत्वाच्या अनर्थत्वाची कल्पना आणि कर्तृत्वाच्या मिथ्यात्वाची सिद्धि यांच्यामध्यें अन्योन्याश्रय येतो. वादी--आम्हीं आरोपितत्वाच्या पुरस्कारानें अनर्थत्व सांगितलेलें नाही. म्हणून अन्योन्याश्रय येत नाही. म्हणजे असें कीं- कर्तृत्वादिबंधाला जें अनर्थत्व आहे तें त्याच्या आरोपितत्वामुळें म्ह० मिथ्यात्वामुळें नव्हे म्ह० बंधाच्या अनर्थतेचें प्रयोजक मिथ्यात्व नव्हे. म्हणून अन्योन्याश्रयाची प्राप्तिच नाही. कर्तृत्वादि अर्थाच्या म्ह० सुखाच्या विरुद्ध म्ह० दुःखरूप आहे म्हणून तो अनर्थरूप बंध आहे. आणि दुःखरूपता ही प्रकाशाव्यभिचारी असल्यामुळें जड अन्तःकरणाच्या अपेक्षेनें कर्तृत्वादिकाला अनर्थरूपता नाही, तर तें चेतनगत झालें कीं चेतनाच्याच अपेक्षेनें त्याला अनर्थरूपबंधत्व येतें असा आमच्या विधानाचा तात्पर्यार्थ आहे. तो अनर्थ आरोपित आहे हा विषय वेगळा. (४५) प्रतिवादी-- तर मग 'शुद्ध चिदात्मा अनर्थाचा आश्रय आहे म्ह० त्याच्यावर अनर्थाचा प्रसंग आला आहे' अशी प्रतीति केव्हांच येत नाही. कारण कीं, भ्रमकाळीं म्ह० आत्मा आणि बुद्धि यांचा विवेक नाही अशावेळीं 'अहं भोक्ता' अशी अहंकाराची अनर्थाश्रयत्वानें प्रतीति येते आणि प्रमा असेल त्यावेळीं म्ह० आत्मा आणि बुद्धि यांचा विवेक झाला असेल त्यावेळीं 'बुद्धिः भोक्त्री' अशी बुद्धीची अनर्थाश्रयत्वानें प्रतीति येणार ! एवंच शुद्धात्म्याला कर्तृत्वभोक्तृत्व नाहीच, पण मोक्ष मात्र शुद्धात्म्याला ! म्हणजे बंधमोक्षांना वैयधिकरण्य आलें ! (४६) वादी-- शुद्ध चिदात्म्याला भोक्तृत्वादिक अनर्थाचें आश्रयत्व नाही म्ह० शुद्धाला अनर्थ चिकटत नाही हें खरेंच आहे, परंतु उपहित म्ह० अन्तःकरणरूप उपाधीनें युक्त अशा चैतन्याचा शुद्धचैतन्याहून स्वाभाविक म्ह० शुद्धचैतन्याशीं असलेल्या तादात्म्याला विरोध करणारा असा भेद नसतो. 'विशिष्टं शुद्धान्नातिरिच्यते'. म्हणून उपहिताचा जो बन्ध तो शुद्धाचाच बंध आणि शुद्धाचा जो मोक्ष तो उपहिताचाच मोक्ष असें म्हणतां येतें. त्यामुळें बन्ध आणि मोक्ष यांच्या सामानाधिकरण्याची उपपत्ति लागते.

(४७) प्रतिवादी-- तुमच्यावर एक आक्षेप आहे- बुद्धीलाच जर खरोखरी कर्तृत्व असेल तर श्रवणमननांचें कर्तृत्वहि बुद्धीलाच मानावें लागेल ! अर्थात्

(४८) 'शास्त्रफलं प्रयोक्तरि' (जै. सू. ३।७।८।१८) इति न्यायात्, अन्यथाऽतिप्रसङ्गात्- इति निरस्तम्, (४९) जातेष्टिपितृयज्ञयोर्व्यभिचारात्। (५०) न च पूतपुत्रकत्वं स्वर्गभागिपितृकत्वं वा कर्तृगतमेव फलम्, (५१) तस्य फलत्वेनाश्रवणात्। (५२) न च- तादृक्पुत्रकत्वं फलेन संबन्धः, न तु फलमिति- वाच्यम्, (५३) एवं हि संयुक्तसमवायादिना पित्रन्यस्यापि तत्फलं स्यात्,

---

श्रवणादिजन्यज्ञानाचें फळ जो मोक्ष तोहि त्या बुद्धीलाच मानायला पाहिजे. आत्म्याला मोक्ष मानतां येणार नाही. (४८) या आमच्या विधानाला 'शास्त्रफलं प्रयोक्तरि' हा धर्ममीमांसेमधील न्याय अनुकूल आहे. 'जो साधनाचें अनुष्ठान करतो तो फलभोक्ता असतो' असा त्या न्यायाचा अर्थ आहे. अन्यथा म्ह० जर साधनानुष्ठान आणि फल यांचें सामानाधिकरण्य मानलें नाही तर औषधपान आणि पथ्यसेवन करावयाचें केशवानें, पण आरोग्य हें फल भोगावयाचें नारायणानें असा अतिप्रसंग येईल. वादी— एतेन इति निरस्तम्. शुद्धाशीं अभिन्न असलेल्या उपहिताच्या ठिकाणीं कर्तृत्वादि असल्यामुळें या आक्षेपाचाहि निरास झाला. (४९) दुसरें असें कीं– जो कर्ता असतो तो फलभोक्ता असतोच अशी व्याप्ति मानतां येत नाही. जातेष्टि आणि पितृयज्ञ म्ह० दर्शादिश्राद्ध किंवा पिण्डपितृयज्ञ नांवाचें कर्म यांच्यावर व्याप्तीला व्यभिचार येतो. जातेष्टीचें म्ह० वैश्वानरेष्टीचें कर्तृत्व पित्याला असतें, पण जातेष्टिफलभोक्तृत्व जातपुत्राला असतें. पितृयज्ञाचें कर्तत्व पुत्राला असतें, पण तज्जन्यफलभोक्तृत्व पित्याला असतें. कर्तृत्व आहे, पण भोक्तृत्व नाही म्हणून व्यभिचार. (५०) प्रतिवादी— व्यभिचार नाही. जातेष्टीचें फल पूतत्व नसून पूतपुत्रकत्व आहे. पूतः पुत्रः यस्य स पिता पूतपुत्रकः, तस्य भावः पूतपुत्रकत्वम्. पूतपुत्रकत्व हें फळ जातेष्टीचा कर्ता असलेल्या पित्यालाच आहे. म्हणून व्यभिचार नाही. तसेंच स्वर्गभागिपितृकत्व हेंच फळ पितृयज्ञाचें आहे, स्वर्गभागित्व हें नव्हे. स्वर्गं भजते स्वर्गभागी, स्वर्गभागी पिता यस्य स पुत्रः स्वर्गभागिपितृकः, तस्य भावः. स्वर्गभागिपितृकत्व हें फळ पितृयज्ञाचा कर्ता जो पुत्र त्यालाच आहे. म्हणून येथेंहि व्यभिचार नाही. जो जातेष्टि करतो त्या पित्याचा पुत्र पवित्र असतो म्ह० जातेष्टि करणारा पिता पवित्र अशा पुत्राचा पिता होतो. पितृयज्ञ करणाऱ्या पुत्राचा पिता स्वर्गामध्यें जातो म्ह० पितृयज्ञ करणारा स्वर्गामध्यें जाणाऱ्या पित्याचा पुत्र होतो, क्षुद्रलोकामध्यें जाणाऱ्या पित्याचा पुत्र नाही राहात. एवंच व्यभिचार नाही. (५१) वादी— तुमची कल्पना बरी आहे, पण ती श्रुतिविरुद्ध आहे. श्रुतीमधें पितृगत पूतपुत्रकत्व हें जातेष्टीचें फळ सांगितलें नसून पुत्रगत पूतत्वच फळ म्हणून सांगितलें आहे. आणि पितृयज्ञाचें फळ पुत्रगत स्वर्गभागिपितृकत्व सांगितलें नसून पितृगत स्वर्गभागित्व हेंच फळ सांगितलें आहे. (५२) प्रतिवादी— श्रुतिविरोध काढून टाकतां येतो. म्हणजे असें कीं, तादृक्पुत्रकत्व म्ह० पूतपुत्रकत्व हें फळ मानावयाचें नाही, तर तो पूतत्वरूपफलाशीं पित्याचा संबंध आहे असें मानावयाचें. तसेंच स्वर्गभागिपितृकत्व हें पितृयज्ञाचें पुत्राला फळ नव्हे, तर स्वर्ग या फळाशीं पुत्राचा संबन्ध स्वर्गभागिपितृकत्व हा आहे असें मानावयाचें. असें केल्यानें श्रुतीशीं विरोध येणार नाही आणि पूर्वोक्त व्यभिचारहि येणार नाही. पूतत्व आणि स्वर्ग हीं श्रुत्युक्तच फलें मानल्यामुळें श्रुतिविरोध नाही, आणि त्या फलांशीं कर्त्याचा संबन्ध जोडल्यामुळें व्यभिचारहि नाही. (५३) वादी— वाः! हा परंपरासंबंध बरा तुम्हांला आठवला! पण परंपरासंबन्ध धरावयाचा तर संयुक्तसमवाय, संयुक्तसंयुक्तसमवाय अशा परंपरासंबन्धानें जातेष्टि करणाऱ्या पित्याहून भिन्न जो पुत्रसंयुक्त मनुष्य, अथवा पुत्रसंयुक्तमनुष्याशीं संयुक्त जो तिसरा मनुष्य त्यालाहि परंपरासंबन्धानें पूतत्ववत्त्व असल्यामुळें जातेष्टीचें फल मिळतें असें मानावें लागेल. पित्याहून अन्य मनुष्याशीं संयुक्त पुत्र, आणि पुत्राच्या ठिकाणीं समवाय पूतत्वाचा, अथवा मनुष्यसंयुक्तमनुष्याशीं संयुक्त पुत्र, त्याच्या ठिकाणीं समवाय पूतत्वाचा, असा परंपरासंबन्ध. अन्य मनुष्याला फल मिळण्याचें कारण असें कीं, शास्त्रानें जातेष्टीचें फल पूतत्व सांगितलें आहे, पण तें जसें संयुक्तसमवाय किंवा संयुक्तसंयुक्तसमवाय असल्या संबंधानें सांगितलेलें नाही, तसें पूतपुत्रकत्व या संबंधानेंहि शास्त्रानें सांगितलेलें नाही. दोन्ही प्रकारच्या

अशास्त्रीयत्वाविशेषात् । (५४) न च- पित्रर्थपुत्रगतं पूतत्वादिकं तदनुष्ठातुः पितुरेव फलम्, तेन तदुद्देशात् । (५५) न चेहाऽऽत्मा अन्तःकरणार्थः, येनाऽऽत्मगतो मोक्षः तस्योद्देश्यः स्यादिति- वाच्यम्, (५६) आत्मा यद्यपि नान्तःकरणार्थः, अहमर्थगततया तथापि फलस्योद्देश्यत्वानुभवात्

संबंधांना अशास्त्रीयत्व म्ह० शास्त्रानुक्तत्व सारखेंच आहे.

त्रेपन्नाव्या सूत्राचा हा यथाश्रुत अर्थ केला आहे. परंतु तो विसंगत आहे. कारण, जातेष्टिरूप साधन आणि पूतत्व हें फल यांचें सामानाधिकरण्य हें प्रतिवादीचें मुख्य प्रतिपाद्य आहे. त्याच्या उपपादनासाठीं त्यानें 'तादृक्पुत्रकत्व' या परंपरासंबन्धाची कल्पना केली आहे. असें असतां अन्य परंपरासंबन्धानें साधन- —फलांच्या वैयधिकरण्याचें आपादन करणें हें विसंगत आहे. म्हणून या सूत्राचा तात्पर्यार्थ निराळा घेतला पाहिजे. तो लक्षांत घेण्यापूर्वी प्रथमतः संदर्भ लक्षांत घेणें आवश्यक आहे. फलसाधनांचें सामानाधिकरण्य तीन प्रकारें संभवतें. फल आणि साधन या दोघांचाहि एकाच अधिकरणाशीं साक्षात्संबन्ध असणें हा पहिला प्रकार, साक्षात् साधनाधिकरणाच्या ठिकाणीं फलाचा परंपरासंबन्ध हा दुसरा प्रकार, आणि साक्षात् फलाधि- करणाच्या ठिकाणीं साधनाचा परंपरासंबन्ध हा तिसरा प्रकार. प्रतिवादीनें ४७–४८ या सूत्रांत सामानाधि- करण्याचा पहिला प्रकार गृहीत धरून आक्षेप घेतला आहे. वादीनें त्याच सामानाधिकरण्याचा व्यभिचार जातेष्ट्यादिकांत दाखविल्यानंतर प्रतिवादीनें ५० व्या सूत्रांत पुनः त्याच सामानाधिकरण्याचें उपपादन फला- न्तरकल्पनेनें केलें. वादीनें त्यावर दोष दिल्यानंतर ५२ व्या सूत्रांत प्रतिवादीनें दुसऱ्या प्रकारचें सामाना- धिकरण्य स्वीकारलें आहे. प्रतिवादीच्या या एकूण प्रतिपादनाचें तात्पर्य असें कीं, 'शास्त्रफलं प्रयोक्तर्येव' म्ह० साक्षात् साधनाधिकरणाच्या ठिकाणीं फलाचा साक्षात् अथवा परंपरेनें संबन्ध असला पाहिजे असा प्रतिवादीचा पक्ष आहे. त्याला ५३ व्या सूत्रांत वादी उत्तर देतो कीं, परंपरासंबन्धानेंच सामानाधिकरण्य घ्यावयाचें असेल तर पुत्रसंयुक्त पिता आणि पित्याच्या ठिकाणीं जातेष्टीचा समवाय अशा संयुक्तसमवायादि- संबन्धानें जातेष्टीचें अधिकरण असलेला जो पित्याहून अन्य म्ह० पुत्र त्याला पूतत्व हें फल आहेच. तात्पर्य, फल—साधनांचें सामानाधिकरण्यच पाहिजे असेल तर तें तिसऱ्या प्रकारचें पुत्राच्या ठिकाणींहि जमतें. कारण, केवळ फल शास्त्रबोध्य आहे, फलसाधनांचें सामानाधि- करण्य अशास्त्रीय म्ह० न्यायबलानें कल्पनीय आहे. तें कल्पनीयत्व तिन्ही प्रकारच्या सामानाधिकरण्यांना सारखेंच असल्यामुळें तिसऱ्या प्रकारच्या सामानाधि- करण्याचीहि कल्पना करतां येते. एवंच व्यभिचार आणि विनिगमकाभाव या दोन कारणांमुळें पहिल्या अथवा दुसऱ्या प्रकारचेंच सामानाधिकरण्य असलें पाहिजे हा प्रतिवादीचा पक्ष टिकाऊ नाही.

(५४) प्रतिवादी—स्वतःला स्वर्ग मिळविण्या- करितां यजमानाला ज्योतिष्टोम करावयाचा असतो. ज्योतिष्टोम ऋत्विजांकडूनच करवावा लागतो. म्हणून ऋत्विक् हे यजमानाकरितां आहेत म्ह० यजमानार्थ आहेत असें म्हटलें पाहिजे. तसें पुत्र हा पित्याकरितां म्ह० पित्याला सुख मिळण्याकरितां असतो म्ह० पित्रर्थ असतो. आतां ऋत्विजांचें ज्ञान, त्यांचें आरोग्य इत्यादि ऋत्विग्गत गुणांनाहि यजमानार्थत्व असतें. नाही तर यज्ञ नीट होणार नाही. तसें पुत्रगत पूतत्व इत्यादिकहि पित्रर्थ आहे असें म्हटलें पाहिजे. त्यावांचून पित्याला सुख होणार नाही. एवंच पित्रर्थ असलेल्या पुत्राच्या ठिकाणचें जें पूतत्वादिक तें जातेष्टीचें अनुष्ठान कर- णाऱ्या पित्याचेंच फळ झालें. कारण, पित्यानें पुत्रगत- पूतत्वादिफलाचा उद्देश मनांत धरला आहे. (५५) पुत्र जसा पित्रर्थ असतो तसा आत्मा अन्तःकरणा- करितां आहे असें तर म्हणतां येणार नाही. ज्याच्या- मुळें म्ह० आत्मा अन्तःकरणार्थ मानल्यामुळें आत्म्याला मिळणारा मोक्ष अन्तःकरणाचा उद्देश्य म्हणतां येईल ! (५६) वादी—आत्मा अन्तःकरणाकरितां नाही हें खरें, परंतु अहमर्थगतत्वानें फळ उद्देश्य आहे म्ह० फलविशिष्ट अहमर्थ उद्देश्य आहे असा अनुभव आहे. आणि अहमर्थ आत्म—अनात्म—रूप म्ह० आत्मानात्म- व्याध्यासात्मक असल्यामुळें केवलात्म्याला मोक्षरूप फळ मिळणारें असलें तरी त्या फळाचें उद्देश्यगतत्व नाहीसें होत नाही. एवंच जातेष्टिन्यायानें सामानाधि- करण्य नसतांनाहि अथवा यथाकथंचित् सामानाधि-

अहमर्थस्य चाऽऽत्मानात्मरूपत्वेनाऽत्मन्यपि फले उद्देश्यगतत्वानपायात्। (५७) यद्वा- आरोपितानारोपितसाधारणं कर्तृत्वमेव फलभाक्त्वे प्रयोजकम्, तच्चाऽऽत्मन्यस्त्येव। (५८) न च शरीरेऽप्यारोपितकर्तृत्वेन फलभाक्त्वापत्तिः, (५९) फलपर्यन्तमसत्त्वेन फलभाक्त्वासंभवात्। (६०) न हि कर्तुः फलभाक्त्वनियमं ब्रूमः, (६१) किंतु फलभाजः कर्तृत्वनियमम्, (६२) अजनितफलकर्मकर्तरि व्यभिचारात्, अप्रयोजकत्वाच्च। (६३) ननु- मनसः कर्तृत्वं न घटते, कृतिकर्मत्वस्य करणत्वस्य च तद्विरोधिनः श्रुत्यादिसिद्धत्वात्, (६४) बुद्ध्यभावेऽपि कर्तृत्वस्य श्रूयमाणत्वाच्च। (६५) तथाहि- 'तन्मनोऽकुरुत' (बृ. उ. १।२।१) इत्यादौ मनसः कृतिकर्मत्वम्, (६६) 'शृण्वन्तः श्रोत्रेण विद्वांसो मनसा' (बृ. उ. ६।१।८) इत्यादिश्रुतौ 'शरीरवाङ्मनोभिर्यत् कर्म प्रारभते नरः' (भ. गी. १८।१५) इत्यादिस्मृतौ च करणत्वम्, (६७) 'मन उदक्रामन्मीलित इवाश्नन् पिबन्नास्तैव' (ऐ. आ. २।१।४) इत्यादिश्रुतौ मनउत्क्रमणेऽप्यात्मनः कर्तृत्वम्,

---

करण्य कल्पून अन्तःकरणनिष्ठ श्रवणादिकर्तृत्व आणि आत्मनिष्ठ मोक्ष यांचा फलसाधनभाव उपपन्न होतो.

(५७) किंवा ही भानगड कांहीच नको. फलभाक्त्वाचें म्ह० फलवत्त्वाचें प्रयोजक कर्तृत्व आरोपित आणि अनारोपित अशा उभयविध कर्त्यांना साधारण म्ह० आरोपित अथवा अनारोपित असें धरावें. असलें कर्तृत्व आत्म्याच्या ठिकाणीं आहेच म्ह० आत्म्याच्या ठिकाणीं आरोपित कर्तृत्व आहेच. एवंच सामानाधिकरण्य जमतें. (५८) प्रतिवादी-- शरीराच्या ठिकाणीं देखील आत्म्याप्रमाणें आरोपितकर्तृत्व असतें. तेव्हां शरीरालाहि फलभाक्त्व म्ह० फलवत्त्व मानावें लागेल ! (५९) वादी-- शरीराला आरोपितकर्तृत्व असेल पण शरीर स्वर्ग, मोक्ष इत्यादि फळ मिळेपर्यंत जीवंत कोठें असतें ? तें तर नाहीसें होतें. मग त्याला फलभाक्त्व कसें संभवणार ? (६०) देहाला कर्तृत्व असूनहि फलभाक्त्व नसलें तरी कांही बिघडत नाही. कारण, 'जो कर्ता असतो त्याला फलभाक्त्व असावयाचेंच असा नियम आम्हीं मानीत नाही. (६१) तर आमचा नियम असा कीं, 'जो फलभाक् असेल त्याला कर्तृत्व असतेंच'. (६२) कारण, एकानें कांही कर्म केलें पण त्या कर्मानें फल उत्पन्न केलें नाही, तर अशा अजनितफलकर्माच्या कर्त्याच्या ठिकाणीं 'यः कर्ता स फलभाक्' या नियमाचा व्यभिचार येतो. कारण, त्याला कर्तृत्व आहे पण फलभाक्त्व नाही. शिवाय, कर्तृत्व हें फलभाक्त्वाचें प्रयोजकहि नाही. ऋत्विक् कर्म करतात, पण कर्मफल ऋत्विजाला मिळत नाही. त्याला नुसती दक्षिणा मिळते. यज्ञकर्माचें फल कांही दक्षिणा नव्हे.

(६३) प्रतिवादी-- तुम्हीं म्हणता कीं, अन्तःकरणाला म्ह० मनाला अनारोपित कर्तृत्व आहे. पण मनाला कर्तृत्व जुळत नाही. मनाला कृतीचें कर्मत्व आणि कृतीचें करणत्व श्रुतीनें सांगितलें आहे. आणि कर्मत्व आणि करणत्व हें कर्तृत्वाशीं विरोधी आहे. कर्तृत्व म्ह० कृत्याश्रयत्व. (६४) आणि बुद्धि (अन्तःकरण, मन) नसतांहि आत्म्याला कर्तृत्व श्रुतीमधें सांगितलेलें दिसत आहे. (६५) तें असें— 'तें ब्रह्म मनाला उत्पन्न करतें झालें' अशा अर्थाच्या 'तन्मनोऽकुरुत' या श्रुतीमधें मनाला कृतीचें कर्मत्व सांगितलें आहे. 'अकुरुत' या क्रियापदाचें 'मनः' हें कर्म आहे. (६६) 'शृण्वन्तः श्रोत्रेण विद्वांसो मनसा' या इन्द्रियांचा कलह सांगून प्राणाची उपासना सांगणाऱ्या श्रुतीमधें 'कानानें ऐकत होते आणि मनानें जाणत होते' असें म्हटलें आहे. या श्रुतीमधें मनाला तृतीयाविभक्तीनें करणत्व सांगितलें आहे. 'शरीरवाङ्मनोभिर्यत् कर्म प्रारभते नरः' म्ह० 'मनुष्य शरीर, वाणी आणि मन यांच्या योगानें जें कर्म करतो' यां स्मृतीमधेंहि मनाला तृतीयाविभक्तीनें करणत्व सांगितलें आहे. (६७) 'मनः उदक्रामत्' शरीरांतून मन निघून गेलें. पण आत्मा 'मीलित इव' झोंपलेल्यासारखा पण 'अश्नन् पिबन् आस्त एव' खात पीत जिवन्त राहिलाच. या ऐतरेय आरण्यकामधें मनाचें उत्क्रमण झालें तरी आत्म्याला कर्तृत्व सांगितलें

(६८) तथा 'परं ज्योतिरुपसंपद्य स्वेन रूपेणाभिनिष्पद्यते . . . स तत्र पर्येति जक्षत् क्रीडन् रममाणः' (छा. उ. ८।१२।३) इत्यादौ स्वरूपाविर्भावरूपपरममुक्तावपि कर्तृत्वम्, (६९) 'कर्ता विज्ञानात्मा' 'यो वेदेदं जिघ्राणीति स आत्मा' (छा. उ. ८।१२।४) 'आनन्दभुक्तथा प्राज्ञः' (गौ. का. १।३) इत्यादिश्रुतितश्च कर्तृत्वम्, (७०) तथा च बुद्धिर्न कर्त्री- (७१) इति चेत्, न, 'विज्ञानं यज्ञं तनुते' (तै. उ. २।५।१) इत्यादिश्रुत्या मनसः कर्तृत्वेन (७२) स्वकृतिकर्मत्वविरोधेऽपि तत्रेश्वरकृतिकर्मत्वस्य उपलब्धिं प्रति करणत्वस्य चाविरोधात्, (७३) ईश्वरे अविद्यावृत्तिरूपज्ञानेच्छावत् तद्रूपकृतिसंभवात् । (७४) न च- विज्ञानपदं ब्रह्मपरम्, 'विज्ञानं ब्रह्म चेद्वेद । तस्माच्चेन्न प्रमाद्यति । शरीरे पाप्मनो हित्वा । सर्वान् कामान् समश्नुते ॥' (तै. उ. २।५।१) इत्यादिवाक्यशेषादिति- वाच्यम्, (७५) वाक्यशेषोक्तमुमुक्षुज्ञेयशुद्धब्रह्मणो यज्ञकर्तृत्वासंभवेन कर्तृत्वेन प्रतिपाद्यमाने विज्ञाने ततोऽर्थान्तरत्वनिश्चयात्, (७६) 'अन्नं ब्रह्मेत्युपास्ते' (छा. उ. ७।९।२) इत्येतद्वाक्यसमानयोगक्षेमत्वाच्च, (७७) 'तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः । पश्यत्यकृतबुद्धि-

---

आहे. (६८) तसेंच 'परं ज्योतिरुपसंपद्य स्वेन रूपेण अभिनिष्पद्यते – जीवात्मा परमात्मज्योतीला प्राप्त होऊन आपल्या शुद्ध परमात्मस्वरूपानें बनतो', 'स तत्र पर्येति जक्षत् क्रीडन् रममाणः– तो ब्रह्मरूप झालेला मुक्त जीव स्त्री, पुत्र, मित्र यांच्यासह खातपीत हसतखेळत रमत असतो' इत्यादिश्रुतीमध्यें स्वरूपानें आविर्भूत होणें या स्वरूपाची जी परममुक्ति त्या परममुक्तीमध्यें देखील अर्थात् उपाधिशून्य केवल आत्म्याला कर्तृत्व सांगितलें आहे. (६९) 'कर्ता विज्ञानात्मा' या श्रुतीमध्यें साक्षात्च आत्म्याला कर्ता असें विशेषण दिलें आहे. 'यो वेद इदं जिघ्राणि इति स आत्मा– मी वास घ्यावा असें जो समजतो तो आत्मा होय' या श्रुतीवरून आणि 'आनन्दभुक् तथा प्राज्ञः– सुषुप्तीमधील प्राज्ञ आनन्द भोगणारा आहे' या माण्डूक्यकारिकाश्रुतीवरूनहि केवलात्म्याचें कर्तृत्व सिद्ध होतें. (७०) एवंच बुद्धि कर्ता नव्हे, तर आत्माच कर्ता असें ठरतें. (७१) वादी—तुम्हीं दाखविलेल्या श्रुतिस्मृतींचा अर्थ यथाश्रुत धरतां येत नाही. त्यांचा गौण अर्थच धरला पाहिजे. कारण, यथाश्रुत अर्थाला विरोधी श्रुतिस्मृति पुष्कळ आहेत. 'विज्ञानं यज्ञं तनुते । कर्माणि तनुतेऽपि च' या तैत्तिरीयश्रुतीमध्यें बुद्धीलाच कर्तृत्व सांगितलें आहे. (७२) आतां स्वनिष्ठ कृतीचें कर्मत्व स्वला विरुद्ध आहे हें खरें, परंतु ईश्वरनिष्ठकृतीचें कर्मत्व आणि ज्ञानाचें करणत्व बुद्धीला मानल्यास विरोध येणार नाही. (७३) तुम्हीं आम्हांला 'ईश्वराच्या ठिकाणीं कृति आहे काय?' असें जर विचाराल तर त्याला 'ईश्वराच्या ठिकाणीं ज्ञान आणि इच्छा हीं जशीं अविद्यावृत्तिरूप आहेत तशी अविद्यावृत्तिरूप कृति देखील ईश्वराच्या ठिकाणीं संभवते' असें उत्तर आहे. (७४) प्रतिवादी—'विज्ञानं यज्ञं तनुते' या श्रुतीमधील विज्ञानशब्दाचा अर्थ ब्रह्म असा धरावा. कारण, 'विज्ञानं ब्रह्म चेद्वेद' या वाक्यशेषामध्यें ब्रह्मालाच विज्ञान म्हटलें आहे. (७५) वादी—उक्त वाक्यशेषामध्यें ज्याचें ज्ञान मुमुक्षूला व्हावयास पाहिजे त्या शुद्ध ब्रह्माचेंच प्रतिपादन केलेलें आहे. आणि शुद्ध ब्रह्माला तर यज्ञकर्तृत्व संभवत नाही. म्हणून 'विज्ञानं यज्ञं तनुते' या वाक्यामध्यें ज्याचें कर्तृत्वानें प्रतिपादन केलें आहे तो विज्ञानपदार्थ त्या शुद्ध ब्रह्माहून अर्थान्तर म्ह० निराळा पदार्थ असला पाहिजे असा निश्चय होतो. (७६) आणि 'विज्ञानं ब्रह्म चेद्वेद' हें वाक्य 'अन्नं ब्रह्मेत्युपास्ते' म्ह० 'अन्नाची ब्रह्मदृष्टया जो उपासना करतो' या वाक्याशीं समानयोगक्षेम आहे. या वाक्याच्या सारखाच त्या वाक्याचा अर्थ केला पाहिजे. (७७) 'तत्रैवं सति' या स्मृतीनें 'कोणत्याहि कर्माचीं पांच कारणें असतात असें असूनहि जो केवल आत्मा कर्ता आहे असें समजतो त्यानें आपली बुद्धि कमावलेली नाही म्हणून तो तसें समजतो. वास्तविक त्याला कांही समजत नाही असेंच म्हटलें पाहिजे' असें सांगितलें आहे. अर्थात् केवलात्म्याला

स्वान्न स पश्यति' (भ. गी. १८।१६) इत्यादिस्मृतेः, (७८) 'प्रकृतेः क्रियमाणानि' (भ. गी. ३।२७) इत्यादिस्मृतेश्च। (७९) न चाऽऽत्मनि स्वातन्त्र्येण कर्तृत्वनिषेधबोधकत्वमनयोः, (८०) सामान्यतो निषेधे बाधकाभावात्। (८१) अत एव 'ध्यायतीव लेलायतीव' (बृ. उ. ४।३।७) इत्यादाविवशब्दः। (८२) न चेवशब्दः परतन्त्रप्रभौ 'प्रभुरिव' इतिवत् जीवकर्तृत्वे परतन्त्रतामात्रपरः, (८३) तद्वदत्र बाधकाभावात्। (८४) न च- बुद्ध्यभावेऽपि आत्मनः कर्तृत्वश्रवणात् बुद्धेः कर्तृत्वासंभव इति- वाच्यम्, (८५) बुद्धेः कर्तृत्वे जनकत्वमात्रे वा सर्वथा तस्या जीवनिष्ठत्वेनाभिमतायां कृतावपेक्षणीयत्वेन तदभावे कर्तृत्वबोधकस्य तवापि मते उपचरितार्थत्वात्, (८६) निर्धर्मकत्वनिर्विकारत्वनिष्क्रियत्वादिबोधकश्रुतिविरोधाच्च। (८७) न च- निर्धर्मकत्वरूपधर्मभावाभावाभ्यां व्याघातात् ज्ञानत्वसाक्षित्वादिवत् सत्यस्यासत्यस्य वा ज्ञातृत्वादेरप्यात्मन्येव

कर्तृत्व नाही. (७८) 'प्रकृतेः क्रियमाणानि' इत्यादि स्मृतीवरूनहि शुद्धात्म्याला कर्तृत्व नाही असेंच ठरत आहे. 'प्रकृतीच्या म्ह० मायेच्या सत्त्वरजस्तमोगुणांनीं कर्मे केलीं जातात, परंतु अज्ञानी जीव 'मीच कर्ता' असें समजतो' असें ती स्मृति सांगते. (७९) प्रतिवादी-- 'तत्रैवं सति' आणि 'प्रकृतेः क्रियमाणानि' या दोन्ही स्मृति आत्म्याच्या स्वातंत्र्यानें कृर्तृत्वाचा निषेध करीत आहेत म्ह० एकटया आत्म्याला कर्तृत्व नाही, तर आत्म्याच्या कृर्तृत्वाचें प्रकृतिगुणादिकहि भागीदार आहेत इतकेंच त्या स्मृति सांगतात. (८०) वादी-- तसें कशावरून? त्या स्मृति सामान्यतःच कर्तृत्वाचा निषेध करतात म्ह० स्वतः किंवा भागीदारीनें असें कसलेंच कर्तृत्व नाही असें त्या स्मृति सांगतात असें धरलें तर अडचण कांहीच नाही. (८१) आत्म्याला कसलेंच कर्तृत्व नसतें म्हणूनच 'ध्यायति इव, लेलायति इव' या श्रुतीमध्यें इवशब्दाचा प्रयोग केला आहे. 'आत्मा जणूं ध्यान करतो, आत्मा जणूंकाय कर्म करतो' असें श्रुति म्हणते आहे. अर्थात् आत्म्याला कर्तृत्व मुळींच नाही असें ठरतें. म्हणून वरील दोन्ही स्मृतींनीं कर्तृत्वाचा सामान्यतःच निषेध केला आहे असें ठरतें. (८२) प्रतिवादी-- 'ध्यायतीव' येथील इवशब्द जीवात्म्याच्या म्ह० प्रत्यगात्म्याच्या कर्तृत्वाला परतन्त्रता आहे म्ह० आत्म्याला कर्तृत्व आहेच, पण त्याला ईश्वराचें साह्य पाहिजे असें सांगण्याकरितां आहे. एखादा मांडलिक राजा असावा. तर तो प्रभु असतोच, पण त्याचें प्रभुत्व परतन्त्र म्ह० सार्वभौमाच्या अधीन असतें. म्हणून त्या मांडलिकाविषयीं 'प्रभुः इव' म्ह० 'दुय्यम प्रभु' असा शब्दप्रयोग करतात. तसें 'ध्यायतीव' असें म्हटलें आहे. (८३) वादी-- हा दृष्टान्त येथें लागू होत नाही. दृष्टान्तामध्यें इवशब्दाला भेदगर्भसादृश्यपरत्व मानण्याला जसें बाधक आहे तसें 'ध्यायतीव' येथें ध्यानकर्तृसादृश्यपरत्व म्ह० ध्यानकर्तृभेदपरत्व इवशब्दाला मानण्याला कांही बाधक नाही. एवंच आत्म्याच्या सामान्यतः कर्तृत्वाचाच निषेध मानावयास पाहिजे. (८४) प्रतिवादी-- परंतु बुद्धि नसतांनाहि आत्म्याला कर्तृत्व श्रुतीनें सांगितलें आहे म्हणून बुद्धीला कर्तृत्व मानतां येत नाही. अर्थात् आत्म्यालाच कर्तृत्व मानलें पाहिजे! (८५) वादी-- बुद्धीला आमच्या मतानें कर्तृत्व असो किंवा तुमच्या मतानें नुसतें कृतिजनकत्व असो, कांही असलें तरी जीवनिष्ठ म्हणून गृहीत धरलेल्या कृतीची उपपत्ति लागण्याकरितां बुद्धीची अपेक्षा आहेच. म्हणून बुद्धि नसते अशा वेळीं जीवाला कर्तृत्व सांगणाऱ्या श्रुत्यादिवाक्यांचा तुमच्या मतें देखील औपचारिक म्ह० गौण असाच अर्थ केला पाहिजे. अर्थात् तीं वाक्यें आत्म्याच्या स्वाभाविककर्तृत्वाला प्रमाण नाहीत. (८६) शिवाय, आत्म्याला कर्तृत्व मानल्यास आत्म्याला निर्धर्मकत्व म्ह० निर्गुणत्व, निर्विकारत्व आणि निष्क्रियत्व सांगणाऱ्या श्रुतींशीं विरोधहि येईल. (८७) प्रतिवादी-- आत्म्याला निर्धर्मकत्व सांगणाऱ्या श्रुतींचा यथाश्रुत अर्थ धरतां येत नाही. निर्धर्मकत्व हा तरी एक धर्मच आहे. तो आत्म्याच्या ठिकाणीं असला तरी आत्म्याला धर्मशून्यत्व जमत नाही. बरें, निर्धर्मकत्व हा धर्म त्याच्या ठिकाणीं नसला तर त्याच्या विरुद्ध सधर्मकत्व आत्म्याला आलें म्हणूनहि धर्मशून्यत्व जमत नाहीच. एवंच निर्धर्म-

संभवाच्च निर्धर्मकत्वश्रुतिर्न श्रूयमाणार्थपरेति- वाच्यम्, (८८) निर्धर्मकत्वस्य धर्माभावरूपस्य ब्रह्मस्वरूपानतिरेकेण धर्मत्वाभावेन व्याहत्यभावात्। (८९) यत्तु- असत्यस्य सत्यस्य वा ज्ञातृत्वस्याऽऽत्मन्यपि संभव इत्युक्तम्, (९०) तदिष्टमेव । न ह्यारोपितमपि कर्तृत्वमात्मनि प्रतिषेधामः। (९१) न च- निर्विकारत्वं द्रव्यान्तररूपतया परिणामाभावपरम्, न तु विशेषाकाराभावपरम्, तच्चाऽऽत्मनः कर्तृत्वादिसत्त्वेऽप्यविरुद्धमिति- वाच्यम्; (९२) द्रव्यान्तररूपतया परिणामनिषेधकमपीदं वाक्यं निर्धर्मकश्रुत्यनुसारेण विशेषाकारमात्रस्यैव निषेधपरम्, सामान्यनिषेधेनैव विशेषनिषेधप्राप्तेः। (९३) नापि- निष्क्रियत्वे क्रिया परिस्पन्दो वा, धात्वर्थो वा? आद्ये इष्टापत्तिः। द्वितीये आत्मन्यापि अस्त्यादिधात्वर्थरूपसत्तादेः सत्त्वेनासिद्धिरिति- वाच्यम्, (९४) ब्रह्मण एव सद्रूपत्वेन तत्र सत्तादेरप्यभावात्, क्रियापदस्य कृतिपरत्वाच्च। (९५) अत एव मनसोऽभावे सुषुप्तौ कर्तृत्वाद्यदर्शनम्। (९६) न च- तदापि श्वासादिकर्तृत्वं दृश्यत एव,

---

कत्वरूप धर्माच्या भावाभावांमुळें व्याघात येतो. तसेंच ज्ञानत्व किंवा साक्षित्व हे धर्म जसे आत्म्याच्याच ठिकाणीं संभवतात तसे ज्ञातृत्व, प्रमातृत्व हे सत्य किंवा असत्य धर्म देखील आत्म्याच्याच ठिकाणीं संभवतात. यावरून निर्धर्मकत्व सांगणाऱ्या श्रुतींचा यथाश्रुत अर्थ धरतां येत नाही. (८८) वादी— निर्धर्मकत्व हा भावरूप धर्म नाही. निर्धर्मकत्व म्ह० धर्माभाव होय. आणि अभाव तर अधिकरणातिरिक्त नसतो. म्हणून ब्रह्मगतधर्माभावरूप निर्धर्मकत्व ब्रह्मस्वरूपाहून भिन्न नाही. एवंच निर्धर्मकत्वाला मुळांत धर्मत्वच नसल्यामुळें व्याहति म्ह० व्याघात येत नाही. (८९) प्रतिवादीचें म्हणणें 'सत्य किंवा असत्य असें ज्ञातृत्व आत्म्याच्याच ठिकाणीं संभवतें'. (९०) तें ठीक आहे. तें आम्हांला इष्टच आहे. आत्म्याच्या ठिकाणीं अनारोपित कर्तृत्व आम्हीं मानीत नाही, परंतु आरोपित अशा कर्तृत्वाचा देखील आम्हीं निषेध करतों असें नाही. आम्ही अध्यस्त असें कर्तृत्व मानतोंच. (९१) निर्धर्मकत्वाचा विचार झाला. आतां निर्विकारत्वाचें पाहूं. प्रतिवादी— द्रव्याचा विकार व्हावयाचा म्ह० द्रव्यान्तराचें स्वरूप प्राप्त व्हावयाचें. एवंच निर्विकारत्व म्ह० निराळ्या द्रव्याच्या रूपानें परिणाम न होणें. परंतु निर्विकारत्व म्ह० विशिष्ट आकार न येणें असें नव्हे. तर आतां आत्म्याला जरी कर्तृत्व असलें तरी परिणामाभावरूपनिर्विकारत्व मानणें विरुद्ध नाही. (९२) वादी— निर्विकारत्वबोधक श्रुतिवाक्य द्रव्यान्तराच्या रूपानें होणाऱ्या परिणामाचा निषेध करीत असलें तरी देखील तें वाक्य 'केवलो निर्गुणश्च' इ० निर्धर्मकत्व सांगणाऱ्या श्रुतीला अनुसरून आत्म्याला कोणत्याही विशेषाकाराचा निषेध करणारेंच आहे असें ठरतें. परिणामसामान्याचा निषेध करण्यानें द्रव्यान्तररूपानें होणाऱ्या परिणामविशेषाचाहि निषेध सिद्ध होतोच. (९३) निर्धर्मकत्व आणि निर्विकारत्व यांची परीक्षा झाली. आतां निष्क्रियत्व. प्रतिवादी— आत्मा निष्क्रिय आहे असें तुमचें म्हणणें. निष्क्रियत्व म्ह० क्रियाशून्यत्व. पण क्रिया म्हणजे काय? परिस्पन्द, कीं कोणत्याहि धातूचा अर्थ? पैकीं क्रिया म्ह० परिस्पन्द म्ह० हालचाल, आणि निष्क्रियत्व म्ह० परिस्पन्दशून्यत्व असा पहिला कल्प असेल तर इष्टापत्ति झाली. विभु परमात्म्याला परिस्पन्द आम्ही देखील मानीत नाही. आतां निष्क्रियत्व म्ह० धात्वर्थशून्यत्व असा दुसरा पक्ष धरावयाचा असेल तर स्वरूपासिद्धि येते. कारण, 'अस् भुवि, भू सत्तायाम्' या अस्-भूधातूंचा अर्थ सत्तारूप जी क्रिया ती आत्म्याच्या ठिकाणीं आहे. (९४) वादी— ब्रह्माच्या ठिकाणीं धात्वर्थक्रियारूप सत्ता देखील नसतेच. कारण, तें स्वतः सद्रूप आहे. दुसरें असें कीं, कोणतेंहि क्रियाबोधक धातुरूप पद कृतिवाचक असतें, आणि ब्रह्माच्या ठिकाणीं कृति नसते. (९५) म्हणूनच सुषुप्तीमधें मन नसतें तर त्यावेळीं आत्म्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्व दिसत नसतें. (९६) प्रतिवादी— सुषुप्तीमधें देखील श्वास, प्रश्वास, रक्ताभिसरण इ० क्रियांचें कर्तृत्व आत्म्याला असतें असें दिसतेंच कीं! आणि सुषुप्तीमधें आत्मा भूः भूः भूः असा श्वासोच्छ्वास करीत असतो असें ऐतरेयारण्यक-

'सुषुप्तौ (? सुप्तो) भूर्भूरित्येव प्रश्वसिति' (ऐ. आ. २।१।८) इति श्रुतेरिति- वाच्यम्, (९७) 'न तु तद्द्वितीयमस्ति' (बृ. उ. ४।३।२३) इत्यादिश्रुत्या तं प्रति श्वासस्यैवाभावेन तत्कर्तृत्वस्य सुतरामसंभवात्। (९८) यद्वा- क्रियाशक्तिप्राधान्येन प्राणात्मकस्यान्तःकरणस्य तदापि सत्त्वेन तदुपाधिककर्तृत्वस्य तदापि सत्त्वात्। (९९) तथा च श्रुतिरन्यपरा। दर्शनं च द्रष्टृविद्याकल्पित श्वासादिविषयम्। (१००) इदं च दृष्टिसृष्टिवाद एव समर्थितम्। (१०१) 'कामः संकल्पः' इत्यारभ्य 'ह्रीर्धीर्भीरित्येतत्सर्वं मन एव' (बृ. उ. १।५।३) इत्यन्ता श्रुतिरपि मनसः कर्तृत्वपरा, न तु मनसो निमित्तत्वपरा। (१०२) न च- 'मनसा वा अग्रे संकल्पयति' (ऐ. उ. ३।१।१) इत्यादिश्रुत्या 'आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः' (कठ. उ. ३।४) इत्यादिश्रुत्या च मनसः करणत्वमिति- वाच्यम्, (१०३) मनोव्यतिरिक्तस्य संकल्पानाश्रयत्वेन 'मनसा वै' इति श्रुतेरुपचरितार्थत्वात्। (१०४) नापि- 'आत्मा मोक्षसाधनविषयकृतिमान्, तत्फलान्वयित्वात्, संमत-

---

श्रुति देखील सांगत आहे. (९७) वादी-- 'न तु तद् द्वितीयमस्ति' या बृहदारण्यकश्रुतीवरून पाहतां आत्म्याच्या दृष्टीनें श्वास-उच्छ्वास हा पदार्थच मुळीं नसतो. मग त्याचें कर्तृत्व लांबच राहिलें. तें मुळींच संभवत नाही. (९८) किंवा असें म्हणतां येईल कीं, सुषुप्तीमध्यें आत्म्याच्या ठिकाणीं कर्तृत्व असतें पण तें प्राणोपाधिक असतें. अन्तःकरणाच्या क्रियाशक्ति आणि ज्ञानशक्ति अशा दोन शक्ति आहेत. त्यामुळें अन्तःकरणाचीं प्राण आणि बुद्धि अशीं दोन स्वरूपें आहेत. त्यांपैकीं क्रियाशक्तिप्रधान जें प्राणरूप अन्तःकरण तें सुषुप्तीमध्येंहि असतेंच. त्यामुळें प्राणरूप उपाधीमुळें आत्म्यावर कर्तृत्वाचा अध्यास असतो. एकूण आत्म्याला तात्त्विक कर्तृत्व नाही असेंच ठरतें. (९९) म्हणून 'भूर्भूरित्येव प्रश्वसिति' ही ऐतरेयश्रुति आत्म्याच्या कर्तृत्वाची बोधक नसून अन्यपर म्ह० प्राणोपासना-स्तुतिपर आहे. आतां तुम्हीं म्हणाला कीं, 'श्वासादिकाचें कर्तृत्व दिसतें'. पण तें दिसणें द्रष्टयाच्या म्ह० झोपलेल्याला पाहणाऱ्याच्या अविद्येनें कल्पिलेल्या श्वासादिकांचें आणि त्यांच्या कर्तृत्वाचें आहे म्ह० तें श्वासादि सुषुप्त आत्म्याच्या दृष्टीनें नाही, तर पाहणाऱ्याच्या दृष्टीनें आहे. (१००) या मुद्द्याचें समर्थन आम्हीं पूर्वी दृष्टिसृष्टिवादामध्यें केलेंच आहे. (१०१) 'कामः संकल्पो विचिकित्सा' येथपासून 'ह्रीः धीः भीः इत्येतत् सर्वं मन एव' येथपर्यंतची श्रुति देखील मनाला कर्तृत्वच सांगत आहे, निमित्तत्व नव्हें म्ह० 'कर्तृत्व आत्म्याला आहे आणि त्याचें केवळ निमित्त मन आहे' असें ती श्रुति सांगत नाही. (१०२) प्रतिवादी-- पण इतर कांही श्रुति मनाला करणत्व सांगत आहेतच कीं! 'मनसा वा अग्रे संकल्पयति- मनाच्या योगानें आत्मा आरंभीं संकल्प करीत असतो' या श्रुतीनें मनाला करणत्व सांगितलें आहे. कारण, या श्रुतीमध्यें 'मनसा' ही करणार्थी तृतीया आहे. 'आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्ता इत्याहुः मनीषिणः- शरीर, इन्द्रियें आणि मन यांनीं युक्त असलेल्या आत्म्याला विद्वान् लोक भोक्ता म्हणतात' इत्यादि श्रुतीनेंहि मनाला करणत्व सांगितलें आहे. म्हणून मनाला करणत्वच मानणें योग्य आहे. (१०३) वादी-- 'कामः संकल्पः' या श्रुतीवरून संकल्पाचा आश्रय मनावांचून दुसरा कोणी नाही असें ठरतें. म्हणून 'मनसा वै' इत्यादि श्रुतीचा अर्थ औपचारिकच धरला पाहिजे म्ह० मनःशब्दानें मनाच्या ठिकाणीं असलेली संकल्पसामग्री धरावयाची.

(१०४) प्रतिवादी-- आत्म्याचें कर्तृत्व अनुमानानें सिद्ध होतें. एक अनुमान असें- आत्मा पक्ष. मोक्ष-साधन-विषय-कृतिमान् म्ह० मोक्षसाधनविषयककृतिमत्त्व साध्य. तादृशकृतिजन्यफलान्वयित्व हा हेतु. ज्याला जें फल मिळतें त्यानें त्या फलाच्या साधनाची कृति केलेली असते. संमतवत् म्ह० दोघांना मान्य असलेला 'शेत पिकल्यावर धान्य ज्या शेतकऱ्याला मिळतें त्या शेतकऱ्यानें पूर्वी शेताची मशागत केलेली असते' इ० दृष्टान्त. अर्थात् मोक्ष जर केवल आत्म्याला मिळणार आहे तर मोक्षसाधनाचें कर्तृत्व त्यालाच असलें

वत्', (१०५) 'अज्ञानं ज्ञानसमानाधिकरणम्, ज्ञाननिवर्त्यत्वात्, ज्ञानप्रागभाववत्', (१०६) 'दुःखादिभोगः मोक्षसमानाधिकरणः, बन्धत्वात्, संमतवत्' (१०७) इत्याद्यनुमानैरात्मनः कर्तृत्वसिद्धिरिति- वाच्यम्। (१०८) आद्यानुमाने आरोपितानारोपितसाधारणकृतिमत्त्वं वा साध्यम्, अनारोपितकृतिमत्त्वं वा ? (१०९) आद्ये इष्टापत्तिः। द्वितीये जातेष्टिपितृयज्ञजन्यफलान्वयिनि व्यभिचारः। (११०) द्वितीयानुमानेऽपि आरोपितानारोपितसाधारणज्ञानाधिकरणवृत्तित्वं वा, अनारोपितज्ञानाधिकरणवृत्तित्वं वा ? (१११) अत्राप्याद्ये इष्टापत्तिः। द्वितीये अनादिभावभिन्नत्वस्योपाधित्वम्। (११२) तृतीयानुमाने आरोपितानारोपितसाधारणसंबन्धेन मोक्षसामानाधिकरण्ये इष्टापत्तिः, (११३) अनारोपितसंबन्धेन सामानाधिकरण्ये साध्याप्रसिद्धिः।

पाहिजे. (१०५) दुसरें अनुमान– अज्ञान हा पक्ष. ज्ञानसमानाधिकरणत्व म्ह० ज्ञानाश्रयवृत्तित्व हें साध्य. ज्ञान म्ह० ज्ञानानुकूलकृति. म्हणून ज्ञानाश्रय म्ह० ज्ञानक्रियाकर्ता. ज्ञाननिवर्त्यत्व हा हेतु आणि ज्ञानप्रागभाव हा दृष्टान्त. ज्याची ज्ञानानें निवृत्ति होते तो ज्ञानाच्या अधिकरणावरच राहणारा असला पाहिजे. ज्ञानाचा प्रागभाव प्रतियोगिभूत ज्ञानानें निवृत्त होतो आणि तो ज्ञानाधिकरणभूत आत्म्यावरच असतो. तसें अज्ञान हें ज्ञाननिवर्त्य असल्यामुळें तें ज्ञानाधिकरणाच्या ठिकाणीं असलें पाहिजे म्ह० अज्ञानाधिकरण आत्म्यावर क्रियारूप किंवा कृतिरूप ज्ञान असलें पाहिजे. (१०६) तिसरें अनुमान– दुःखादिकांचा उपभोग हा पक्ष. मोक्षसमानाधिकरणत्व हें साध्य. बन्धत्व हा हेतु. संमत म्ह० उभयमान्य असलेला एखादा दृष्टान्त. ज्याला बंध त्याला मोक्ष. जो बद्धच नाही त्याला मोक्ष कसला ? तेव्हां बंध हा जो मोक्षाचें अधिकरण असेल म्ह० ज्याला मोक्ष मिळणार असेल त्यालाच असतो. जसें– ज्याची कारागृहामधून सुटका होते त्याला पूर्वी कारागृहामधें टाकलेलें असतें. या अनुमानानें आत्म्याला बन्धरूप भोग म्ह० भोगक्रियाकर्तृत्व सिद्ध होतें. (१०७) या प्रकारच्या अनुमानानीं केवलात्म्याला कर्तृत्वाची सिद्धि होते. (१०८) वादी— या अनुमानांनीं आत्म्याचें स्वाभाविककर्तृत्व सिद्ध होत नाही. अनुमानें दोषग्रस्त आहेत. पैकीं पहिल्या अनुमानामधें जी कृति साध्य आहे ती आरोपित–अनारोपित–साधारण अशी धरणार, कीं अनारोपित अशीच कृति धरणार ? सांगा. (१०९) उभयसाधारणकृतिमत्त्व हा आद्यपक्ष धराल तर आमची इष्टापत्तिच आहे. कारण, आम्ही आत्म्यावर आरोपितकृतिमत्त्व मानतोंच. आतां अनारोपित कृति हा दुसरा पक्ष धराल तर जातेष्टि, पितृयज्ञ यांच्यापासून जन्य जें पूतत्वादिक फल त्याच्याशीं ज्याचा अन्वय म्ह० संबन्ध असतो त्या पुत्रावर अथवा पित्यावर व्यभिचार येतो. कारण, त्या पुत्र– पित्यांवर कृतिमत्त्व हें साध्य नाही, पण तत्फलान्वयित्व हा हेतु आहे. (११०) दुसऱ्या अनुमानामधेंहि आरोपित–अनारोपित - उभयसाधारण - ज्ञानाधिकरणवृत्तित्व हें साध्य धरणार, कीं अनारोपितज्ञानाधिकरणवृत्तित्व धरणार ? (१११) पूर्वीप्रमाणें येथील पहिला कल्प धराल तर आमची इष्टापत्तिच आहे. कारण, आत्म्यावर आरोपित ज्ञान आम्ही मानतोंच. आणि दुसरा कल्प धराल तर अनादिभावभिन्नत्व हा उपाधि येईल. ज्ञानप्रागभाव ज्ञानसमानाधिकरण असून अनादि–भाव–भिन्न आहे अशी साध्यव्यापकता येते, आणि अज्ञान ज्ञाननिवर्त्य आहे पण तें अनादिभावभिन्न नाही म्हणून साधनाव्यापकता येते. (११२) तिसऱ्या अनुमानामधेंहि मोक्षसामानाधिकरण्य जर आरोपित-अनारोपित–साधारणसंबंधानें धरावयाचें असेल तर आमची इष्टापत्तिच आहे. कारण, आरोपितसंबंधानें दुःखादिभोग आत्म्याच्या ठिकाणीं आम्हीं मानतोंच. (११३) आणि अनारोपितसंबंधानें म्ह० आत्मसमसत्ताकसंबंधानें मोक्षसामानाधिकरण्य धरावयाचें असेल तर साध्याप्रसिद्धि येते. कारण, आत्मसमसत्ताकसंबंधानें दुःखादिभोगाचें मोक्षसामानाधिकरण्य अप्रसिद्ध आहे.

(११४) तस्मात्सिद्धं मनसः कर्तृत्वमात्मन्यारोप्यत इति ।

इति कर्तृत्वाध्यासोपपत्तिः ।

प्र. ५६ – देहात्मैक्याध्यासोपपत्तिः

(१) ननु– अहमर्थस्यानात्मत्वे 'ब्राह्मणोऽहं काणः' इत्यादिप्रत्यक्षं देहेन्द्रियादौ आत्मैक्याध्यासे प्रमाणं न स्यात्, ऐक्यबुद्धावात्मनोऽविषयत्वात्– (२) इति चेत्, न, अहमित्यस्य द्व्यंशत्वेन चिदंशे कर्तृत्वादिविशिष्टान्तःकरणैक्याध्यासवत् ब्राह्मणत्वकाणत्वादिविशिष्टदेहेन्द्रियाद्यैक्याध्यासेनाऽऽत्मैक्यविषयत्वसंभवात् । (३) तथा चाऽऽत्मनि देहेन्द्रियाद्यैक्याध्यासो युज्यत एव । (४) न च– एवं देहात्मैक्यस्य प्रत्यक्षत्वे तद्विरोध्यनुमानागमयोरप्रामाण्यप्रसङ्गो वह्निशैत्यानुमानवत्, (५) श्रूयमाणार्थे 'यजमानः प्रस्तरः' इत्यागमवच्च । (६) तथा च न देहात्मनोर्भेदसिद्धिः स्यादिति– वाच्यम्, (७) चन्द्रपरिमाणप्रत्यक्षविरोध्यनुमानागमादिदृष्टान्तेन प्रत्यक्षविरोधिनः

---

(११४) या सर्व विवेचनावरून कर्तृत्व वास्तविक मनाचेंच असून आत्म्याच्या ठिकाणीं त्याचा आरोप केला जातो असें सिद्ध झालें.

प्र. ५६

(१) प्रतिवादी-- देह, इन्द्रिय इत्यादिकांच्या ठिकाणीं आत्म्याचा ऐक्यानें अध्यास झालेला आहे हें तुम्हांआम्हांला मान्य आहे. या अध्यासाला 'ब्राह्मणः अहं काणः' म्ह० 'मी काणा म्ह० एकाक्ष ब्राह्मण आहे' इत्याकारकप्रत्यक्ष प्रमाण आहे. कारण, या प्रत्यक्षांत ब्राह्मण देह आणि काण चक्षुरिन्द्रिय यांच्याशीं अहंचा अभेद भासत आहे. परंतु अहंपदार्थ जर अनात्माच असेल तर आत्मैक्याध्यासाला तें प्रत्यक्ष प्रमाण होऊं शकणार नाही. कारण, मग देहादिकाच्या ठिकाणीं अहमैक्याध्यास आहे इतकेंच सिद्ध होईल, आत्मैक्याध्यास सिद्ध होणार नाही. कारण, भासणारा अहमर्थ अनात्मा असल्यामुळें या ऐक्यज्ञानामध्यें विषयतया आत्मा भासतच नाही. (२) वादी— 'अहम्' या प्रत्ययामध्यें चित् आणि जड असे दोन अंश असल्यामुळें अज्ञानोपहितचिदंशाच्या ठिकाणीं कर्तृत्वादिधर्मांनीं विशिष्ट अन्तःकरणाचा ऐक्यानें अध्यास जसा आहे तसा त्याच चिदंशाच्या ठिकाणीं ब्राह्मणत्वविशिष्ट देह आणि काणत्वविशिष्ट इन्द्रिय यांचाहि ऐक्याध्यास झालेला आहे असें म्हणतां येतें. म्हणून 'ब्राह्मणोऽहं काणः' या ज्ञानाचा विषय आत्मैक्य आहे असें म्हणणें संभवतें. (३) तथाच 'ब्राह्मणोऽहं काणः' इत्यादिप्रत्यक्षावरून आत्म्याच्या ठिकाणीं देहेन्द्रियादिकांचा ऐक्यानें अध्यास सिद्ध होतो हें विधान ठीक जमतें.

(४) प्रतिवादी-- देह आणि आत्मा यांचें ऐक्य जर प्रत्यक्षसिद्ध असेल तर त्या प्रत्यक्षाशीं विरोध येत असल्यानें देहात्म्यांचा भेद सांगणारें अनुमान आणि आगम यांना अप्रामाण्य मानण्याचा प्रसंग येईल म्ह० त्यांचा प्रत्यक्षानें बाध होतो असें म्हणावें लागेल. जसें 'वह्निः शीतः, द्रव्यत्वात्, जलवत्' हें वह्निशैत्याचें अनुमान त्वगिंद्रियानें वह्नीच्या उष्णत्वाचें जें प्रत्यक्षज्ञान होतें त्याच्याशीं विरुद्ध असल्यानें अप्रमाण ठरतें, (५) किंवा 'यजमानः प्रस्तरः' म्ह० 'प्रस्तर नांवाची दर्भमुष्टि यजमान होय' या अर्थवादात्मक आगमाला यथाश्रुत अर्थीं प्रत्यक्षविरोध येत असल्यानें अप्रामाण्य येतें, त्याप्रमाणें. (६) तथाच देह आणि आत्मा यांचा भेद आगमानुमानांवरून सिद्ध होत नाही असें म्हणावें लागेल. (७) वादी— जरी देहात्मैक्यप्रत्यक्षाशीं विरोध असला तरी देहात्मभेदबोधक आगम आणि अनुमान यांच्यावरून देहात्म्यांच्या भेदाची सिद्धि संभवते. चन्द्राचें परिमाण टीचभर आहे असें प्रत्यक्ष आहे. ज्योतिः–शास्त्ररूप आगम आणि तदनुसारि अनुमान सांगतें कीं, चन्द्राचें परिमाण शेकडों योजनें आहे. तर या ठिकाणीं प्रत्यक्षविरोध असला तरी ज्यौतिषागम आणि तदनुसारि अनुमान यांचेंच प्रामाण्य सर्वसंमत आहे. याच

परीक्षितागमानुमानादेः प्रामाण्यस्य व्यवस्थापितत्वेन तथापि तयोर्भेदसिद्धिसंभवात् । (८) न च- परस्परभिन्नत्वेन निश्चितानां देहेन्द्रियादीनां युगपदेकात्मैक्याध्यासायोगः । (९) न हि भिन्नत्वेन निश्चितयो रजतरङ्गयोरेकदैकशुक्तिकायामैक्याध्यास इति- वाच्यम्, (१०) 'देहादिन्द्रियमन्यत्' 'इन्द्रियाद्देहोऽन्यः' इति भेदबुद्ध्या 'देहोऽहमिन्द्रियम्' इत्यैक्याध्यासासंभवेऽपि (११) 'ब्राह्मणादन्यः काणः' 'काणादन्यो ब्राह्मणः' इति भेदबुद्ध्यभावेन 'ब्राह्मणोऽहं काणः' इत्येकदा ऐक्याध्यासंभवात्, (१२) समानप्रकारकभेदधिय एव विरोधित्वात् । (१३) ननु- भेदमात्रस्याप्यध्यस्तत्ववादिनस्तव देहात्मनोर्भेदस्याप्यध्यस्तत्वेन जीवब्रह्मणोरिव तदभेदस्तात्त्विकः स्यात् । (१४) मिथ्यात्वं हि अधिष्ठानज्ञानाबाध्यात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम्, (१५) तद्बाध्यात्यन्ताभावप्रतियोगित्वस्य सत्त्वेऽपि (अ?)संभवात् । (१६) अभेदश्च भेदात्यन्ताभावः (१७) इति कथं भेदमिथ्यात्वे अभेदः सत्यो न स्यात्? (१८) न च- देहस्याप्यध्यस्तत्वेन तेन सहाऽऽत्मनो न भेदो नाप्यभेद

दृष्टान्तावरून ज्या आगमानुमानांचें प्रामाण्य कसून परीक्षा केली तरी टिकतें तीं आगमानुमानें प्रत्यक्षविरोधी दिसलीं तरी त्यांचें प्रामाण्यच शास्त्रकारांनीं व्यवस्थापिलें आहे म्ह० सिद्ध मानलें आहे. एवंच देहात्मभेदबोधक आगमानुमानें अप्रमाण मानण्याचा प्रसंग येत नाही.

(८) प्रतिवादी-- देह, इन्द्रियें हीं परस्परभिन्न आहेत हें निश्चित असल्यानें त्यांचा एका आत्म्याच्या ठिकाणीं एकाच वेळीं ऐक्याध्यास होणें संभवत नाही. (९) रजत आणि रङ्ग म्ह० रुपें आणि कथील हीं परस्परभिन्न आहेत हें निश्चित असतें. म्हणून त्यांचा एकाच वेळीं एकाच शिंपीच्या ठिकाणीं ऐक्यानें अध्यास होत नसतो. (१०) वादी-- 'देहाहून इन्द्रिय भिन्न आहे' आणि 'इन्द्रियाहून देह भिन्न आहे' असें देहेन्द्रियांच्या भेदाचें ज्ञान असतें म्हणून 'देहः अहं इन्द्रियम्' म्ह० 'मी देह इन्द्रिय आहें' असा आत्म्याच्या ठिकाणीं देहेन्द्रियांचा एकदम ऐक्याध्यास होत नसतो हें खरें आहे, (११) परंतु 'ब्राह्मणाहून काण निराळा' आणि 'काणाहून ब्राह्मण निराळा' अशी भेदबुद्धि नसते. कारण, एखादा ब्राह्मण काणा असतो आणि एखादा काणा मनुष्य ब्राह्मण असतो. एवंच ब्राह्मण आणि काण यांची भेदबुद्धि नसल्यामुळें एकाच वेळीं आत्म्याच्या ठिकाणीं ब्राह्मण आणि काण यांचा 'ब्राह्मणः अहं काणः' असा ऐक्यानें अध्यास संभवतो. (१२) कारण, भेदज्ञान ऐक्यज्ञानाला विरोधि असतें हें खरें, पण तें भेदज्ञान ऐक्यज्ञानाशीं समानप्रकारक असलें तरच विरोधि असतें. 'हा पट आहे' आणि 'हा रक्त नाही' या दोन ज्ञानांमध्यें विरोध नाही, परंतु 'हा पट आहे' आणि 'हा पट नाही' या दोन ज्ञानांमध्यें विरोध आहे. एवंच 'ब्राह्मणोऽहं काणः' असा देह आणि इन्द्रिय यांचा आत्म्याच्या ठिकाणीं युगपत् ऐक्याध्यास व्हायला अडचण नाही.

(१३) प्रतिवादी-- 'कोणताहि भेद अध्यस्तच असतो' असा सर्वाद्वैतवादी असलेल्या तुमचा सिद्धांत आहे. म्हणून जीवब्रह्मांच्या प्रमाणें देहात्म्यांचा भेद देखील अध्यस्तच असणार! अर्थात् जीवब्रह्मांचा अभेद जसा तात्त्विक असतो तसा देहात्म्यांचाहि अभेद तात्त्विकच असला पाहिजे. देहात्म्यांचा अभेद मिथ्या म्हणतां येणार नाही. (१४) कारण, अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें ज्याचा बाध होत नाही अशा अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व म्ह० मिथ्यात्व होय. (१५) कारण, अधिष्ठानज्ञानानें बाध्य असलेल्या अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व प्रतियोगीला सत्यत्व असलें तरी संभवतें. (१६) आणि अभेद म्ह० भेदाचा अत्यन्ताभावच होय. (१७) तर मग आतां देहात्म्यांचा भेद जर मिथ्या असेल तर त्यांचा अभेद सत्य नाही कां ठरणार? भेदाचा अत्यन्ताभाव अभेद आहे आणि ज्याचा अत्यन्ताभाव अधिष्ठानज्ञानानें बाध्य नसतो तें मिथ्या. अर्थात् अभेद अबाध्य म्ह० सत्यच ठरतो. (१८) शंका-- परंतु देहहि अध्यस्तच असल्यामुळें त्या देहाशीं आत्म्याचा भेदहि नाही आणि अभेदहि नाही असेंच म्हटलें

इति- वाच्यम्, (१९) अध्यस्तादपि रूप्याच्छुक्तेः स्वज्ञानाबाध्यभेददर्शनात्- (२०) इति चेत्, न । भेदस्य मिथ्यात्वेऽपि अभेदो न तात्त्विकः, (२१) भावाभावयोरुभयोरपि मिथ्यात्वस्य प्रागेवोपपादितत्वात् । (२२) इयांस्तु विशेषः- यदत्राभेदो व्यवहारकालीनेन परीक्षितप्रमाणभावेनानुमानादिना बाध्यते, भेदस्तु देहात्मनोर्न तेन, किंतु चरमवृत्त्येति । (२३) न च- एवं 'गेही' इतिवत् 'देही' इति प्रतीतिर्न स्यात्, किंतु 'देहोऽहम्' (इति) इति- वाच्यम्, (२४) देहत्वेन भेदग्रहात् ब्राह्मणत्वादिना भेदाग्रहाच्च 'ब्राह्मणोऽहम्' 'देह्यहम्' इत्युभयप्रतीत्युपपत्तेः, (२५) 'देवदत्ताद्यज्ञदत्तोऽन्यः' इति भेदबुद्धावपि तत्त्वेनोपस्थिताद्देवदत्ताद्यज्ञदत्ते 'सोऽयम्' इत्यभेदभ्रमदर्शनात् । (२६) ननु- 'ब्राह्मणोऽहम्' 'मनुष्योऽहम्' इति कथमध्यासरूपम् ? (२७) मनुष्यत्वब्राह्मणत्वादेः शरीरविशिष्टात्मवृत्तित्वेन प्रमात्वस्यैव संभवात् । (२८) तदुक्तम्- 'ब्राह्मणोऽहं मनुष्योऽहमित्यादिस्तु प्रमैव नः । देहभेदयुतो यस्माद्ब्राह्मणादिपदोदितः ॥' (इति)- (२९) इति चेत्, न । मनुष्यत्वादेर्देहविशिष्टात्मवृत्तित्वे चक्षुरादिगम्यत्वं न स्यात्, देहविशिष्टात्मनश्चक्षु-

---

पाहिजे ! (१९) प्रतिवादी-- शुक्तिरूप्य अध्यस्त असतें, पण त्याच्याहून शुक्तीचा भेद स्वज्ञानानें म्ह० अधिष्ठानभूतशुक्तीच्या ज्ञानानें बाधित न होणारा असा असतो. तात्पर्य, देह अध्यस्त असला तरी त्याचे भेद-अभेद तात्त्विक असूं शकतात. पैकीं देहात्म्यांचा भेद अध्यस्त असल्यामुळें त्यांचा अभेद तात्त्विक मानावा लागेल. (२०) वादी -- भेद मिथ्या असला आणि अभेद भेदात्यन्ताभावरूप असला तरी तो अभेद तात्त्विक मानावा लागत नाही. (२१) भाव आणि अभाव या दोघांनाही मिथ्यात्व मानतां येतें असें पूर्वीच द्वितीयमिथ्यात्वामधें प्रतिपादिलें आहे. (२२) तिथल्यापेक्षां येथें विशेष एवढाच कीं, येथें देहात्म्यांच्या अभेदाचा बाध ज्याच्या प्रामाण्याची परीक्षा केलेली आहे अशा व्यवहारकालीन अनुमानादिकानें होतो, परंतु देहात्म्यांच्या भेदाचा बाध त्या अनुमानादिकानें होत नाही, तर चरमवृत्तीनें होतो.

(२३) प्रतिवादी-- देहात्म्यांचा अभेद जर अध्यस्त असेल तर 'अहं देही' अशी प्रतीति येतां कामा नये ! 'अहं गेही' म्ह० 'मी गृहवान्, घरांत राहणारा' अशी प्रतीति येऊं शकते. कारण, गेह आणि आत्मा यांचा अभेद अध्यस्त नसतो. पण देहाचा अभेदाध्यास असल्यानें 'देही' म्ह० 'देहवान्' अशी भेदमूलक प्रतीति येणार नाही, तर 'देहः अहम्' अशीच प्रतीति आली पाहिजे. (२४) वादी-- देहात्म्यांचा अभेदाध्यास आहे परंतु देहत्वानें देहाचा भेदग्रहच आहे आणि ब्राह्मणत्वादिरूपानें देहाचा भेदग्रह नाही. म्हणून 'ब्राह्मणः अहम्' आणि 'देही अहम्' अशी दोन्ही प्रकारची प्रतीति उपपन्न होते. (२५) 'देवदत्ताहून यज्ञदत्त भिन्न आहे' असें जरी देवदत्तत्वावच्छेदानें देवदत्त--यज्ञदत्तांच्या भेदाचें ज्ञान असलें तरी तत्त्वानें म्ह० विशिष्टदेशकालवृत्तित्वानें स्मरलेल्या देवदत्ताहून यज्ञदत्ताच्या अभेदाचा 'सोऽयम्' म्ह० 'तोच हा म्ह० देवदत्तच हा' असा भ्रम झालेला दिसतो. तात्पर्य, एका धर्मानें भेदज्ञान असलें तरी धर्मान्तरानें अभेदभ्रम होत असतो. तसा देहत्वानें भेदग्रह असला तरी ब्राह्मणत्वादिकधर्मानें अभेदभ्रम होण्याला अडचण नाही.

(२६) प्रतिवादी-- परंतु येथें असा प्रश्न येतो कीं, 'ब्राह्मणोऽहम्' किंवा 'मनुष्योऽहम्' हें ज्ञान अध्यासात्मक कसें म्हणतां येईल ? (२७) मनुष्यत्व किंवा ब्राह्मणत्व हे धर्म शरीरविशिष्ट आत्म्याच्याच ठिकाणीं राहत असल्यानें 'ब्राह्मणोऽहम्' 'मनुष्योऽहम्' या ज्ञानाला प्रमात्वच संभवतें म्ह० त्या ज्ञानाला प्रमात्वच मानावयास पाहिजे. (२८) याविषयीं आमच्या आचार्यांनीं म्हटलें आहे कीं- "ब्राह्मणोऽहम्, मनुष्योऽहम्' ही आमच्या मतानें प्रमाच आहे. अभेदसंबन्धाहून अन्य संबन्धानें देहयुक्त आत्माच 'ब्राह्मण, मनुष्य' या शब्दांचा वाच्यार्थ आहे". (२९) वादी--त्या ज्ञानाला प्रमात्व मानतां येत नाही. जर मनुष्यत्वादि धर्म देहविशिष्ट आत्म्याच्या

रगम्यत्वात् । (३०) न च- एकदेशस्य चक्षुर्गम्यत्वात् विशिष्टगतजातिः चक्षुषा गृह्यत इति- वाच्यम्, (३१) व्यासज्यवृत्तेरुभययोग्यतायामेव योग्यत्वनियमात्, (३२) अन्यथा ऐन्द्रियकानैन्द्रियकवृत्तिसंयोगद्वित्वादेः प्रत्यक्षता स्यात्, (३३) व्यासज्यवृत्तित्वस्य जातावदृष्टचरत्वात् पृथिवीत्वादिना संकरापत्तेः, (३४) तव मते आत्मनोऽणुत्वेन तद्वृत्तित्वेऽतीन्द्रित्वप्रसङ्गात् । (३५) न चैवं 'देहो ब्राह्मणः, मनुष्यः' इत्यादिप्रतीत्यापत्तिः, (३६) अहंत्वसामानाधिकरण्य-

---

ठिकाणीं राहणारे असतील तर ते धर्म चक्षुरादि इन्द्रियांना विषय होणार नाहीत. कारण, देहविशिष्ट आत्मा चक्षुरादि इन्द्रियांचा विषय नसतो. पण ते धर्म तर इन्द्रियविषय आहेत, म्हणून ते देहविशिष्ट आत्म्याचे धर्म नव्हेत. (३०) प्रतिवादी-- विशिष्ट हें विशेषणविशेष्यांपेक्षां अतिरिक्त नसतें या पक्षीं देहविशिष्ट आत्म्याचा एकदेश जो देह तो चक्षुर्ग्राह्य असल्यामुळें विशिष्टगत मनुष्यत्वादि जाति चक्षुर्ग्राह्य आहे. कारण, ती उभयपर्याप्त असली तरी चक्षुर्ग्रहणयोग्य जो देह तद्वृत्ति आहे. (३१) वादी— तसें नव्हे. 'व्यासज्यवृत्तिधर्माचे दोन्ही म्ह० सगळे आश्रय जर चक्षुर्ग्रहणयोग्य असतील तरच व्यासज्यवृत्तिधर्माला चक्षुर्ग्रहणयोग्यता असते' असा नियम आहे. (३२) हा नियम न मानल्यास ऐन्द्रियक म्ह० इन्द्रियग्राह्य घट आणि अनैन्द्रियक म्ह० इन्द्रियग्राह्य नसलेलें आकाश यांचा संयोग किंवा त्यांच्यावरील द्वित्व, त्रित्व यांनाहि प्रत्यक्षता म्ह० इन्द्रियग्राह्यता मानावी लागेल. ते संयोगादिक तर प्रत्यक्ष नसतात. म्हणून वरील नियम मानलाच पाहिजे. द्वित्व, त्रित्व हे धर्म व्यासज्यवृत्ति आहेत. संयोगहि अव्याप्यवृत्ति असला तरी व्यासज्यवृत्ति आहेच. या व्यासज्यवृत्ति असलेल्या संयोगादिकांचे सगळे आश्रय जर प्रत्यक्षयोग्य असतील तरच संयोगादिकांना प्रत्यक्षता असते. घटभूतलांचा संयोग प्रत्यक्ष असतो, पण घटाकाशसंयोग प्रत्यक्ष नसतो. देहविशिष्टात्मगत मनुष्यत्वादिकाला व्यासज्यवृत्ति म्हटलें पाहिजे. परंतु त्याचे देह आणि आत्मा हे दोन्ही आश्रय प्रत्यक्ष नाहीत म्ह० देह प्रत्यक्ष असला तरी आत्मा प्रत्यक्ष नाही म्हणून मनुष्यत्वादिकाला चक्षुरादिगम्यत्व मानण्याला अडचण आहे. पण तें तर प्रत्यक्ष आहे. म्हणून तो देहविशिष्टात्मधर्म नव्हे. (३३) किंच, कोणतीच जाति व्यासज्यवृत्ति असलेली आजपर्यंत कोणाला माहीत नाही. त्यामुळें मनुष्यत्वादि जाति देह आणि आत्मा यांच्या ठिकाणीं प्रत्येकपर्याप्त मानली पाहिजे. तशी मानली असतां पृथिवीत्वादिकाशीं तिच्या संकराची आपत्ति येते. 'परस्परात्यन्ताभावसमानाधिकरणयोर्धर्मयोरेकत्र समावेशः संकरः'. घटाच्या ठिकाणीं मनुष्यत्व नाही, पण पृथिवीत्व आहे. आत्म्याच्या ठिकाणीं पृथिवीत्व नाही, पण मनुष्यत्व आहे. आणि देवदत्तदेहाच्या ठिकाणीं मनुष्यत्वहि आहे आणि पृथिवीत्वहि आहे. असा मनुष्यत्व आणि पृथिवीत्व यांचा संकर. असाच ब्राह्मणत्व–पृथिवीत्व यांचाहि संकर समजावा. संकर हा दोन संकीर्णधर्मांपैकीं अन्यतरधर्माच्या जातित्वाचा बाधक असतो. मनुष्यत्व आणि पृथिवीत्व हे दोन्ही धर्म जातिरूप आहेत हें उभयमान्य आहे. म्हणून त्या दोहोंपैकीं एकाच्या जातित्वाचा बाधक संकर ही आपत्ति आहे. म्हणून मनुष्यत्वादि विशिष्टवृत्ति मानतां येत नाही. (३४) आतां विशिष्ट हें विशेषणविशेष्यांपेक्षां अतिरिक्त असतें असा पक्ष घेतला तरी तुमच्या (प्रतिवादीच्या) मतानें आत्मा अणुपरिमाण असल्यामुळें तो देहविशिष्ट असला तरी त्याच्या ठिकाणीं जर मनुष्यत्व, ब्राह्मणत्व या जाति राहत असतील तर त्यांना अतीन्द्रियत्व मानावें लागेल. विशेषणविशेष्यांपैकीं कांहीहि अतीन्द्रिय असेल तर विशिष्टहि अतीन्द्रिय असतें. अर्थात् आश्रय अतीन्द्रिय असल्यामुळें आश्रितहि अतीन्द्रियच असणार. तात्पर्य, मनुष्यत्वादिकांना विशिष्टात्मधर्मत्व मानतां येत नाही, त्यांना देहधर्मत्वच मानलें पाहिजे. (३५) प्रतिवादी— मनुष्यत्व, ब्राह्मणत्व जर देहधर्म असतील तर 'देह मनुष्य आहे, देह ब्राह्मण आहे' अशी प्रतीति आली पाहिजे, 'मी ब्राह्मण, मी मनुष्य' अशी प्रतीति येतां कामा नये. (३६) वादी-- हं! तशी प्रतीति येणें योग्य आहे, पण प्रतिबन्धक असल्यामुळें तशी प्रतीति येत नाही. पूर्वीच्या 'अहं मनुष्यः, ब्राह्मणः' या भ्रमामुळें उत्पन्न झालेला वासनारूप म्ह० संस्काररूप

भ्रमजनकदोषस्यैव तादृक्प्रतीतिप्रतिबन्धकत्वात्, (३७) उक्तबाधकैर्देहवृत्तित्वे अनन्यगतिकत्वेन तथा कल्पनात्, (३८) 'कृशोऽहम्' 'स्थूलोऽहम्' इत्यादौ कार्श्यादिविशिष्टैक्याध्यासस्याऽऽवश्यकत्वाच्च। (३९) न च- अयमौपचारिकः प्रयोगः पुत्रे कृशे 'अहं कृशः' इतिवत्। (४०) तदुक्तम्- 'कृशोऽहं कृष्ण इत्यादौ कार्श्यादिर्देहसंस्थितः। पुत्रादिस्थितकार्श्यादिवदात्मन्युपचर्यते॥' इति- वाच्यम्, (४१) एवं सति देहादिभिन्नात्मास्तित्वप्रतिपादिकायाः 'अस्तीत्येवोपलब्धव्यः' (कठ. उ. ६।१३) इति श्रुतेरनुवादकतापत्तेः, (४२) 'मम देहः' इत्यनौपचारिकः 'अहं गौरः' इत्याद्यौपचारिक इत्यत्र विनिगमकाभावाच्च। (४३) ननु- इदं विनिगमकम्- जातमात्रस्य पश्वादेः प्रवृत्त्या देहेतोरिष्टसाधनताद्यनुमितेर्हेतुः 'यत्स्तन्यपानं तदिष्टसाधनम्, यथा पूर्वदेहीयं स्तन्यपानम्'

दोष अहंत्वाशीं सामानाधिकरण्यानें म्ह० अहंपदार्थावरच देहगतब्राह्मणत्वादिकाचा भ्रम उत्पन्न करतो, आणि तोच दोष तादृक्प्रतीतीचा म्ह० 'देहः मनुष्यः, ब्राह्मणः' अशा प्रतीतीचा प्रतिबन्ध करतो. वासनादोषजनक 'अहं मनुष्यः, ब्राह्मणः' या भ्रमांची परंपरा अनादि असल्यामुळें पहिला भ्रमच 'देहः मनुष्यः, ब्राह्मणः' असा व्हावयास पाहिजे या शंकेला अवसर नाही. अथवा सूत्र दोनमध्यें सांगितल्याप्रमाणें 'अहम्' मधील चिदंशाच्या ठिकाणीं मनुष्यत्वादिविशिष्टदेहाचा तादात्म्यभ्रम असल्यामुळें धर्मितादात्म्य आणि धर्मसामानाधिकरण्य हीं दोन्ही 'अहं मनुष्यः, ब्राह्मणः' ह्या एकाच भ्रमप्रतीतीचे विषय आहेत. म्हणून धर्मितादात्म्यभ्रमाचा जनक जो अविद्यादोष तोच अहंत्वसामानाधिकरण्यभ्रमाचाहि जनक आहे, आणि तोच अविद्यादोष 'देहः मनुष्यः, ब्राह्मणः' या प्रतीतीचा प्रतिबंधक आहे. (३७) कारण, मनुष्यत्वादिधर्मांच्या आत्मवृत्तित्वाचीं बाधक जीं अनेक कारणें वर सांगितलीं आहेत त्यांच्यामुळें मनुष्यत्वादिधर्मांचें देहवृत्तित्व निश्चित झालें असतां 'देहः मनुष्यः, ब्राह्मणः' अशी प्रतीति येणें योग्य असूनहि येत नाही याला अन्य कांहीच कारण संभवत नसल्यामुळें अहंत्वसामानाधिकरण्यभ्रमजनकदोषालाच त्या प्रतीतीच्या प्रतिबन्धकत्वाची कल्पना करावी लागते. (३८) आणि 'कृशोऽहम्' किंवा 'स्थूलोऽहम्' इत्यादिव्यवहारांमध्यें तर कृशपणा, स्थूलपणा यांनीं विशिष्ट असलेल्या देहाचा आत्म्याच्या ठिकाणीं ऐक्याध्यास मानायला पाहिजेच आहे. कारण, कृशत्व, स्थूलत्व यांना आत्मधर्मत्व तुम्हीहि मानीत नाही. मग तसेंच 'मनुष्योऽहम्, ब्राह्मणोऽहम्' या व्यवहाराचें समजावें. (३९)

प्रतिवादी— हा दृष्टान्त आम्हांला मान्य नाही. आम्ही म्हणतों कीं, 'कृशोऽहम्' हा प्रयोग औपचारिक म्ह० गौण मानावा, मिथ्या नव्हे. पुत्र कृश झाला असतां पिता 'मी कृश झालों आहें' असा प्रयोग करतो. पुत्राहून आपण भिन्न आहों हें त्याला ठाऊक असतें. म्हणून तो प्रयोग गौण म्ह० कृशदेहस्वामित्वरूप गुणामुळें होणारा आहे. तसाच हा प्रयोग आहे असें म्हणणें योग्य आहे. (४०) याविषयीं आमच्या आचार्यांनीं म्हटलें आहे कीं — 'मी कृश आहें' 'मी काळा आहें' इत्यादिव्यवहारांमध्यें वस्तुतः देहाच्या ठिकाणीं असलेले कृशत्व, कृष्णत्व इ० धर्म पुत्रादिकांच्या कृशत्वादिकांप्रमाणें आत्म्याच्या ठिकाणीं औपचारिकशब्दप्रयोगाचे विषय असतात. (४१) वादी— 'अहं कृशः' इत्यादि प्रयोग जर औपचारिक म्ह० गौण असेल तर देहाहून आत्मा भिन्न आहे हें पूर्वी ज्ञात आहे असें म्हणावें लागेल, आणि तसें म्हटल्यास देहादिकाहून भिन्न अशा आत्म्याच्या अस्तित्वाचें प्रतिपादन करणारी 'अस्ति इत्येव उपलब्धव्यः' ही श्रुति ज्ञात असलेल्या देहात्मभेदाचा अनुवाद करणारी आहे असें मानावें लागेल! (४२) आणि 'मम देहः' हा प्रयोग औपचारिक नाही पण 'अहं गौरः' हा प्रयोग मात्र औपचारिक आहे असा भेद करण्याला कांही विनिगमक सांपडत नाही. आमच्या मतीं 'मम गौरः' असा प्रयोग नसल्यामुळें गौरत्वावच्छेदानें तादात्म्याध्यासच असतो, आणि 'अहं देहः' असा प्रयोग नसल्यामुळें देहत्वावच्छेदानें भेदबुद्धिच असते, म्हणून 'अहं गौरः' आणि 'मम देहः' हे दोन्ही प्रयोग औपचारिक नाहीत. (४३) प्रतिवादी— हें घ्या विनिगमक. उत्पन्न होण्या-

इत्यादिव्याप्तिस्मृतिस्तावन्न देहान्तरास्मृतौ युक्ता। (४४) न च 'मम प्राक् देहान्तरमभूत्' इति स्मरतस्तस्यैक्यधीः संभवति, (४५) किंत्वनेकमण्यनुस्यूतसूत्रमिवानेकदेहेष्वनुस्यूतमात्मानं पश्यतः स्वतो भेदधीरत्र- (४६) इति चेत्, न, पूर्वदेहस्मृतिं विनाऽपि अनुमितिहेतुव्याप्तिस्मृतेः संभवात्। (४७) न हि व्याप्त्यनुभवे इव व्याप्तिस्मरणसमयेऽपि दृष्टान्तज्ञानापेक्षा, येन तदर्थं तद्देहस्मृतिरपेक्ष्येत। (४८) न च- तथापि 'योऽहं बाल्ये पितरावन्वभूवं सोऽहं स्थाविरे प्रणप्तॄननुभवामि' (४९) 'योऽहं स्वप्ने व्याघ्रदेहः सोऽहमिदानीं मनुष्यदेहः' इति (५०) देहभेदधीपूर्वकं स्वस्यैक्यमनुसंदधानः कथं ततो भेदं न जानीयादिति- वाच्यम्, (५१) विरुद्धधर्मरूपलिङ्गधीजन्यभेदधीसंभवेऽपि अपरोक्षाभेदभ्रमे अविरोधात्। (५२) न च- प्रत्यक्षे धर्मिणि भेदकसाक्षात्कारो

बरोबर पश्वादिप्राण्याची स्तन्यपानाकडे प्रवृत्ति होत असते. या प्रवृत्तीचें कारण इष्टसाधनतेची अनुमिति आहे. या अनुमितीचें कारण 'जें जें स्तन्य (दूध) पान तें तें इष्टाचें साधन असतें, जसें पूर्वदेहांतील म्ह० पूर्वजन्मीचें स्तन्यपान' अशा व्याप्तीचें स्मरण आहे. आणि हें व्याप्तिस्मरण देहान्तराचें म्ह० पूर्वदेहाचें स्मरण नसल्यास जमणार नाही. एवंच त्या व्याप्तीच्या स्मरणाचें कारण पूर्वदेहाचें स्मरण आहे. (४४) आतां जर त्या जन्मलेल्या प्राण्याला 'मला पूर्वी अन्य-देह प्राप्त झालेला होता' असें स्मरण होत आहे तर त्याला देहात्मैक्याचें ज्ञान कसें संभवेल? भेदज्ञान असतांना अभेदज्ञान होणार नाही. (४५) अर्थात् अनेक मण्यांमधें अनुस्यूत म्ह० ओंवलेल्या सूत्राप्रमाणें अनेकदेहांमधें अनुस्यूत असलेल्या आत्म्याला जाणणाऱ्या त्या प्राण्याला स्वतःच देहाहून आत्म्याच्या भेदाचें ज्ञान असतें. एवंच जन्मलेल्या प्राण्याला स्वभावतःच असलेलें देहात्मभेदज्ञान हेंच विनिगमक आहे. त्यावरून 'मम देहः' हा भेदप्रत्यय औपचारिक नाही आणि त्याच्या विरुद्ध असलेला 'अहं गौरः' हा अभेदप्रत्यय औपचारिक आहे असें ठरतें. (४६) वादी— ही प्रवृत्तीपासून देहात्मभेदज्ञानापर्यंत जोडलेली मालिकाच जमत नाही. कारण, पूर्वदेहाचें स्मरण न होतांहि इष्टसाधनतानुमितीला हेतुभूत असलेल्या व्याप्तीचें स्मरण संभवतें. (४७) व्याप्तीचा प्राथमिक अनुभव येतेवेळीं आत्मदेहभेद दाखविणाऱ्या दृष्टान्तज्ञानाची म्ह० 'माझ्या देहाच्या ठिकाणीं स्तन्यपान आहे आणि तें इष्टसाधन आहे' या व्याप्तिग्रहाला स्तन्यपानाधिकरणत्वानें देहविषयकत्वाची अपेक्षा असली तरी व्याप्तीचें स्मरण होतेवेळीं देखील दृष्टान्तज्ञानाची म्ह० 'यथा पूर्वदेहीयं स्तन्यपानम्' अशा देहविषयक ज्ञानाची अपेक्षा असते असें मुळींच नाही. ज्यामुळें म्ह० अपेक्षा असती तर त्या व्याप्तिस्मरणाकरितां पूर्वदेहस्मृति मानावी लागली असती. पण तसें नाही. (४८) प्रतिवादी— पूर्वजन्माचें सोडलें तरी, 'जो मी बालपणीं मातापितरांना पाहत होतों तो मी आतां स्वतःच्या म्हातारपणीं पंतवंडांना पाहतों आहें' असें बालदेह आणि वृद्धदेह यांच्या भेदाचें ज्ञान असतें. (४९) किंवा 'ज्या मला स्वप्नामधें वाघाचा देह प्राप्त झाला होता तोच मी आतां जागेपणीं मनुष्यदेही आहें' असें देहांच्या भेदाचें ज्ञान असतें. (५०) असें देहभेदाचें ज्ञान असूनहि त्याला स्वात्म्याच्या ऐक्याचें अनुसंधान म्ह० प्रत्यभिज्ञा असते. मग ज्याला देहभेदाचें ज्ञान असून आत्मैक्याचें अनुसंधान आहे त्याला देहाहून स्वात्म्याच्या भेदाचें ज्ञान नाही असें कसें म्हणतां येईल? (५१) वादी— देहाननुवृत्तत्व हा देहधर्म आणि देहानुवृत्तत्व हा आत्मधर्म हे दोन्ही धर्म परस्परविरुद्ध आहेत. या विरुद्धधर्मरूप हेतूच्या ज्ञानापासून उत्पन्न होणारी जी देह आणि आत्मा यांच्या भेदाची अनुमिति तिचा संभव असला तरी त्या भेदानुमितीचा विरोध अपरोक्ष अभेदभ्रमाला होऊं शकत नाही. परोक्षभेदज्ञानानें अपरोक्ष अभेदभ्रमाचा बाध होत नाही.

(५२) प्रतिवादी— धर्मी म्ह० आश्रय. भेदक म्ह० भेदानुमितीचा हेतु. साक्षात्कार म्ह० प्रत्यक्षज्ञान. प्रत्यक्ष असलेल्या धर्मीच्या ठिकाणीं होणारा भेदकाचा साक्षात्कार भेदाच्या साक्षात्काराचा व्याप्य असतो म्ह० प्रत्यक्षधर्मीच्या ठिकाणीं भेदकाचें प्रत्यक्षज्ञान असेल

भेदसाक्षात्कारव्याप्तः, (५३) इह च व्यावृत्तत्वेन बुद्धिस्थदेहादितो भेदकस्यानुवृत्तत्वस्याऽऽत्मनि प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षसिद्धत्वात् (५४) व्यावर्तकसाक्षात्कारस्यैवैक्यापरोक्षभ्रमविरोधित्वात् (५५) निरुपाधिकत्वेन विशेषदर्शनाप्रतिबध्यत्वस्य वक्तुमशक्यत्वात् कथमैक्यभ्रम इति- वाच्यम्, (५६) भेदकसाक्षात्कारस्य भेदसाक्षात्कारेण व्याप्तेरैक्यारोपेण सह विरोधस्य चासिद्धेः, (५७) 'नीला बलाका' इत्यत्र नीलात् भेदकस्य बलाकात्वस्य ग्रहेऽपि नीलभेदसाक्षात्काराभावस्य तदभेदसाक्षात्कारस्य च दर्शनात्। (५८) न च तत्र दोषप्राबल्यात् तथा, प्रकृतेऽपि दोषप्राबल्यान्ने(? त्थं नेति) केन तुभ्यमभ्यधायि? (५९) एवं 'ब्राह्मणो यजेत' इत्यादिश्रुतिरपि ब्राह्मणत्वाश्रय-

---

तर धर्मिभेदाचेंहि प्रत्यक्षज्ञान असतें. (५३) 'योऽहं बाल्ये पितरौ' इत्यादि जाणणाऱ्या मनुष्याच्या बुद्धीमधें व्यावृत्तत्वानें भासलेलें जें बाल-वृद्ध देह त्यांच्याहून आत्म्याचा भेद दाखविणारें जें अनुवृत्तत्व तें आत्म्याच्या ठिकाणीं प्रत्यभिज्ञात्मक प्रत्यक्षानें सिद्ध होत आहे. त्यामुळें (५४) व्यावर्तक म्ह० भेदक असलेल्या अनुवृत्तत्वाचा साक्षात्कारच देहात्म्यांच्या ऐक्याच्या अपरोक्षभ्रमाला विरोधी आहे. परोक्षज्ञान अपरोक्ष-भ्रमाचा बाध करणार नाही, परंतु अपरोक्ष असलेलें आत्म्याच्या अनुवृत्तत्वाचें ज्ञान देहात्म्यैक्याच्या अपरोक्षभ्रमाचा बाध करूं शकेल. अनुवृत्तत्व हें भेदक. त्याचा धर्मी आत्मा. तो 'अहम्' या रूपानें प्रत्यक्ष आहे. आत्मा हा धर्मी प्रत्यक्ष असून त्याच्या ठिकाणचें अनुवृत्तत्व हें भेदकहि प्रत्यक्ष आहे. म्हणून त्याचा व्यापक देहात्मभेदहि प्रत्यक्ष असला पाहिजे. आणि हें देहात्मभेदाचें प्रत्यक्ष देहात्म्यैक्याच्या अपरोक्षभ्रमाचा बाध करील. (५५) सोपाधिक भ्रम असेल तर विशेषाचें ज्ञान झालें तरी भ्रमाचा प्रतिबंध होत नसतो. नदीमधें तीरावरील झाडाचें प्रतिबिंब दिसतें. तें 'ऊर्ध्वमूलं अधःशाखम्' असें दिसतें. आतां जरी तीरावरील वृक्ष ऊर्ध्वमूल आणि अधःशाख नाही असा विशेष कळला तरी त्या प्रतिबिंबभ्रमाचा प्रतिबंध होत नाही म्ह० प्रतिबिंब उलटें दिसतेंच. परंतु प्रकृतस्थलीं देहात्मैक्य-भ्रम सोपाधिक नसून निरुपाधिक आहे. त्यामुळें 'विशेषदर्शन झालें तरी भ्रमाचा प्रतिबंध होत नाही' असें सांगणें तुम्हांला अशक्य आहे. तात्पर्य, व्यावृत्तत्व--अनुवृत्तत्व या भेदकांचें ज्ञान प्रत्यक्ष असल्यामुळें देहात्मैक्यभ्रम कसा होईल? (५६) वादी-- भेदकसाक्षात्काराची भेदसाक्षात्काराशीं व्याप्ति आणि भेदकसाक्षात्काराचा ऐक्यभ्रमाशीं विरोध या दोन्ही गोष्टी सिद्ध होत नाहीत. (५७) अंधकारामधें बगळा देखील काळसरच दिसतो. त्यामुळें 'नीला बलाका' अशी प्रतीति येते. बगळा काळा नसून पांढरा असतो म्ह० बलाकात्व हा धर्म नीलाहून बगळ्याचा भेदक असतो हें ठाऊक असतें. एवंच नीलाहून भेदक जें बलाकात्व त्याचें प्रत्यक्षज्ञान असूनहि नीलभेदसाक्षात्कार होत नाही म्ह० बलाकात्वाचें ज्ञान झालें तरी बगळ्याच्या ठिकाणीं नीलभेदाचें ज्ञान होत नाही. म्हणून 'यत्र भेदकसाक्षात्कारः तत्र भेदसाक्षात्कारः' या व्याप्तीला व्यभिचार आला. तसेंच भेदकसाक्षात्कार असूनहि तदभेदसाक्षात्कार म्ह० बगळ्याशीं नीलाभेदाचा साक्षात्कार झालेला दिसतो म्ह० भेदकसाक्षात्कारानें अभेदभ्रमाचा प्रतिबंध केला नाही. म्हणून भेदकसाक्षात्काराचा अभेदभ्रमाशीं विरोध नाही असेंहि दिसून येतें. (५८) प्रतिवादी-- 'नीला बलाका' असा भ्रम होतो. पण तेथें अंधकाररूप दोष प्रबळ असतो. त्यामुळें भेदकसाक्षात्कार असूनहि अभेदभ्रम होतो, भेदाचें प्रत्यक्ष होत नाही. वादी-- तर मग प्रकृतस्थळीं देखील अभेदवासनारूप दोषाचें प्राबल्य असल्यामुळें अनुवृत्तत्वरूपभेदकाचा साक्षात्कार असला तरी देहापेक्षां आत्म्याचा भेद कळत नाही आणि अभेदभ्रम होतोच. तुम्हांला तसें नाही म्हणून कोणी सांगितलें? एवंच 'मनुष्योऽहम्, ब्राह्मणोऽहम्, गौरोऽहम्' इत्यादिप्रत्यक्षावरून देहात्म्यैक्याध्यास सिद्ध झाला.

(५९) या प्रत्यक्षाप्रमाणें 'ब्राह्मणो यजेत' इत्यादि श्रुति देखील देहात्मैक्याध्यासाला प्रमाण आहे. या श्रुतीमधें ब्राह्मणाला यागाचें विधान केलें आहे. ब्राह्मणत्वाचा आश्रय तर शरीरच आहे. पण तें जड आहे. त्यामुळें त्याला नियोज्यता संभवत नाही. अर्थात् ब्राह्मणत्वाश्रय शरीराशीं ज्याचा ऐक्याध्यास झाला आहे असा

शरीरस्य जडत्वेनानियोज्यतया तदैक्याध्यासापन्नमात्मानं नियुञ्जाना तत्र प्रमाणम् । (६०) न च ब्राह्मणत्वाश्रयदेहेन संबन्धान्तरमादायैव नियोज्यत्वोपपत्तिः, तस्यानतिप्रसक्तस्य वक्तुमशक्यत्वात् । (६१) तथाहि- न तावत्संयोगः, आत्मनो विभुत्वेन सर्वदेहसाधारण्यात् । (६२) नापि स्वस्वामिभावः संबन्धः, पश्वादिसाधारणत्वात् । (६३) नापि साक्षात् स्वस्वामिभावः संबन्धः, पश्वादिव्यावृत्तस्य देहादिगतस्वस्वामिभावे साक्षात्त्वस्य वक्तुमशक्यत्वात् । (६४) नापीच्छानुविधायित्वम्, आमवातजडीकृते तदभावात् । (६५) नापि तदिन्द्रियाश्रयत्वम् । (६६) तद्धि तत्संबद्धेन्द्रियाश्रयत्वं वा, तज्ज्ञानजनकेन्द्रियाश्रयत्वं वा ? (६७) नाऽऽद्यः, अतिप्रसङ्गात् । (६८) न द्वितीयः, ज्ञानपदेन स्वरूपचैतन्योक्तावसंभवः, (६९) अन्तःकरणवृत्त्युक्तौ तेनापि संबन्धार्थ-

---

आत्म्याचा ती श्रुति नियोग करीत आहे म्ह० यागाकडे त्याची प्रवृत्ति करीत आहे असेंच म्हटलें पाहिजे. त्यामुळें ही श्रुति देखील देहात्मैक्याध्यासाला प्रमाण आहे असें ठरतें. (६०) प्रतिवादी— ब्राह्मणत्वाचा आश्रय असलेल्या देहाशीं आत्म्याचा आध्यासिक संबंध न मानतां त्याहून भिन्न असा एखादा संबंध गृहीत धरूनहि आत्म्याला नियोज्यत्वाची उपपत्ति लागेल. वादी— पण ज्याच्यामुळें अतिप्रसंग किंवा अतिव्याप्ति येणार नाही असा संबंध आध्यासिकाखेरीज कोणताच सांगतां येण्यासारखा नाही. (६१) संबन्ध सांगतां येत नाही हें सिद्ध करण्यासाठीं आतां या संबंधाची परीक्षाच करावयाची. संयोग तर कांहीं धरतां येणार नाही. कारण, आत्मा आहे विभु. तेव्हां त्याचा जसा ब्राह्मणदेहाशीं संयोगसंबंध आहे तसा सगळ्याच ब्राह्मणेतरदेहाशीं सुद्धां संयोगसंबंध आहे. अर्थात् तिर्यग्देहाशींहि संयोग आहेच. पण तेथें यागाधिकार नाही. एवंच तिर्यगादिकांवर यागनियोज्यत्वाचा अतिप्रसंग येईल. (६२) स्व-स्वामिभावसंबंधहि धरतां येत नाही. तोहि संयोगाप्रमाणें पश्वादिकांशींहि आहेच. (६३) प्रतिवादी— ब्राह्मणदेहाचा स्वामी असलेल्या आत्म्याचा पशूशीं साक्षात् संबंध नसून परंपरेनें आहे म्ह० आत्म्याचा ब्राह्मणदेहाशीं आणि त्या देहाचा आपल्या गोधनाशीं संबंध आहे. आम्हीं म्हणतों कीं, साक्षात् स्वस्वामिभाव संबंध धरावा. म्हणजे मग पशूवर अतिप्रसंग येणार नाही. वादी— पश्वादिकांशीं असणाऱ्या स्वस्वामिभावावर प्रसक्त न होतां ब्राह्मणदेहाशींच असणाऱ्या स्वस्वामिभावावर राहणारें असें साक्षात्त्व सांगतां आलें पाहिजे. पण तसें सांगतां येत नाही. देह आणि पशु दोघेहि आत्म्याला भोगप्रद आहेत. आत्म्याचा स्वस्वामिभाव दोघांशींहि सारखाच आहे. अवांतर किरकोळ विशेष असला तरी त्यामुळें स्वस्वामिभावांत कांही फरक होत नाही. (६४) प्रतिवादी— इच्छानुविधायित्व हा आत्म्याचा ब्राह्मणदेहाशीं संबंध धरावा. आत्म्याला होणाऱ्या इच्छेला अनुसरून वागणें, इच्छेच्या ताब्यांत राहणें असा संबंध. वादी— आमवात झाल्यामुळें म्ह० सगळे सांधे वातानें धरल्यामुळें अगदीं जड झालेलें शरीर इच्छानुविधायि नसतें. (६५) तदिन्द्रियाश्रयत्व हा संबंधहि धरतां येत नाही. (६६) तद्–इन्द्रिय–आश्रयत्व म्ह० आत्म्याशीं संबद्ध असलेलीं जीं इंद्रियें त्यांचें आश्रयत्व देहाला असा अर्थ ? कीं आत्म्याला होणाऱ्या ज्ञानाचीं जनक जीं इंद्रियें त्यांचें आश्रयत्व देहाला असा अर्थ घेणार ? (६७) अतिप्रसंग येत असल्यामुळें पहिला अर्थ धरतां येत नाही. आत्मा विभु असल्यानें त्याच्याशीं पशूचीं इंद्रियें सुद्धां संबद्ध आहेत आणि तदाश्रयत्व पशुदेहाला आहे असा अतिप्रसंग येतो. (६८) आतां दुसरा अर्थ धरावयाचा असला तरी त्यामधील ज्ञानशब्दानें जर स्वरूपचैतन्य धरलें तर त्याचें कोणी जनक नसल्यामुळें असंभव येतो. (६९) जरी ज्ञानशब्दानें अन्तःकरणवृत्ति धरावयाची असली तरी पुन्हां आत्म्याचा अन्तःकरणाशीं संबंध जुळण्याकरितां अध्यासाची आवश्यकता

मध्यासस्याऽऽवश्यकत्वात्। (७०) तद्वरं देहस्यैवाऽऽध्यासिकः संबन्ध इत्युच्यताम्। (७१) अत एव- साक्षात् प्रयत्नजन्यक्रियाश्रयत्वं वा, तद्भोगायतनत्वं वा, तत्कर्मार्जितत्वं वा संबन्धः- इति निरस्तम्, (७२) तत्कर्मार्जितत्वस्य पुत्रादिसाधारणत्वाच्च। (७३) न च- तत्रादृष्टेन स्वत्वमेवोत्पाद्यते, न तु पुत्रादिरिति- वाच्यम्, (७४) ग्रामादिवत् पुत्रस्य सिद्धत्वाभावेन स्वत्वोत्पादनार्थमपि तदुत्पादनस्याऽऽवश्यकत्वात्। (७५) अन्यथा स्वदेहसुखादिष्वप्यस्यादृष्टेन स्वत्वमेवोत्पाद्यते, न तु स्वदेहादिरित्यपि स्यात्। (७६) तथा च पूर्वानुत्पन्नमदृष्टेन स्वत्वसहितमेवोत्पाद्यते (७७) पूर्वोत्पन्ने तु स्वत्वमात्रमिति विभागः। (७८) एतेन- श्रुतिस्थं ब्राह्मणपदं किं लक्षणया देहविशेषैक्याध्यासवत्परम्, देहविशेषसंबन्धपरं वा? (७९) संबन्धस्तु अन्यस्याभावादैक्याध्यास एव। (८०) यद्वा- देहविशेषपरम्? आत्मा तदैक्याध्यासात्प्रवर्तत इति। (८१) नाऽऽद्यः, विधौ लक्षणाया अयोगात्, (८२) पुत्रमित्रादिषु विकलेषु सकलेषु वा 'अहमेव विकलः सकलो वा'

लगणारच. (७०) मग इतका द्राविडी प्रणाम करण्यापेक्षां देहाचाच आत्म्याशीं आध्यासिक संबंध आहे असें म्हणावें हेंच बरें. (७१) शेवटीं कोठें तरी आध्यासिक संबंध धरावाच लागतो. म्हणूनच 'साक्षात्-प्रयत्नजन्यक्रियाश्रयत्व म्ह० आत्मनिष्ठप्रयत्नामुळें साक्षात् उत्पन्न होणाऱ्या क्रियेचें आश्रयत्व, किंवा तद्भोगायतनत्व म्ह० आत्म्याला होणाऱ्या सुखदुःखांच्या अनुभवाचें आश्रयत्व, किंवा तत्कर्मार्जितत्व म्ह० आत्मकृतकर्माच्या योगानें संपादितत्व असा आत्म्याचा देहाशीं संबंध मानावा' या विधानाचाहि निरास झालाच. कारण, अन्तःकरणाशीं आत्म्याचा आध्यासिक संबन्ध मानल्यावांचून प्रयत्न, भोग आणि कर्म यांच्याशीं आत्म्याचा संबंधच जमत नाही. (७२) आणि त्यांतील 'तत्कर्मार्जितत्व' हा शेवटचा संबंध स्वदेहाप्रमाणें स्वपुत्र, स्वस्त्री इत्यादिकांशींहि आहेच. त्यामुळें त्यांच्यावर अतिप्रसंग येईल. (७३) प्रतिवादी— पुत्रादिकांवर अतिप्रसंग येत नाही. कर्मार्जितत्व पुत्रादिसाधारण नाही. कारण, पुत्रादिकांवर अदृष्टामुळें केवळ स्वत्व उत्पन्न होतें, पुत्रादिक उत्पन्न होत नाहीत. परंतु स्वदेह मात्र अदृष्टामुळें उत्पन्न होतो. (७४) वादी-- ग्राम, क्षेत्र इत्यादि पदार्थ जसे पूर्वसिद्ध असतात, म्हणून अदृष्टानें त्यांची उत्पत्ति करावयाची नसते, तसे पुत्रादिक पूर्वसिद्ध नसतात. ग्रामादिक पूर्वसिद्ध असल्यानें त्यांच्यावर अदृष्टानें केवळ स्वत्व उत्पन्न होईल, पण पुत्रादि पदार्थ पूर्वसिद्ध नसल्यानें त्यांच्यावर स्वत्व उत्पन्न व्हावयाचें तर त्या पुत्रादिकांचें उत्पादनहि आवश्यक आहे. (७५) नाही तर स्वदेह, स्वसुख इत्यादिकांवरहि अदृष्टानें केवळ स्वत्वच उत्पन्न होतें, देहाची किंवा सुखाची उत्पत्ति अदृष्टानें होत नाही असेंहि कां म्हणूं नये ? (७६) हा सगळा दोष न यावा म्हणून जो पदार्थ पूर्वी उत्पन्न झाला नसेल म्ह० जो पूर्वसिद्ध नसेल तो पदार्थ स्वत्वासह अदृष्टानें उत्पन्न केला जातो, (७७) आणि जो पदार्थ पूर्वोत्पन्न म्ह० पूर्वसिद्ध असेल त्याच्यावर केवळ स्वत्व अदृष्टानें उत्पन्न केलें जातें, अशी व्यवस्था मानली पाहिजे. एवंच तत्कर्मार्जितत्व हा संबंधहि आत्म्याशीं देहाचा मानतां येत नाही. तस्मात् आध्यासिक संबंधच मानला पाहिजे.

(७८) याच धोरणानें आमच्यावर येणाऱ्या आणखी एका आक्षेपाचाहि निरास होतो. आक्षेप असा- 'ब्राह्मणो यजेत' या श्रुतीमधील ब्राह्मण-शब्दाचा अर्थ 'देहविशेषाशीं ज्याचा ऐक्याध्यास झाला आहे असा आत्मा' असा लक्षणेनें धरावयाचा ? किंवा 'देहविशेषाशीं संबंध' इतकाच धरावयाचा ? (७९) मात्र संबंधशब्दानें संयोगादि अन्य संबंध धरतां येत नसल्यानें ऐक्याध्यासरूप संबंधच धरावयाचा. (८०) किंवा ब्राह्मणशब्दानें 'विशिष्ट देह' इतकाच अर्थ धरावयाचा ? आणि त्या देहाशीं ऐक्याध्यास झाल्यामुळें आत्मा यागाच्या ठिकाणीं प्रवृत्त होतो असें मानावयाचें ? असे तीन कल्प. (८१) पैकीं पहिला कल्प धरतां येत नाही. कारण, 'ब्राह्मणो यजेत' हें विधिवाक्य आहे, आणि विधीमधें तर लक्षणा करावयाची नसते. (८२) बरें, घटकाभर लक्षणा धरली तरी पुत्रमित्रादिक विकल झाले म्ह० आरोग्य, संपत्ति इत्यादि कलांनीं रहित झाले, किंवा सकल म्ह० आरोग्यादिकलांनीं

इति अध्यासस्वीकारेण (८३) ब्राह्मणमित्रस्य शूद्रस्याधिकारप्रसङ्गात्, (८४) शूद्रमित्रस्य ब्राह्मणस्यानधिकारप्रसङ्गाच्च । (८५) न द्वितीयः, तदिन्द्रियाश्रयत्वादेः संबन्धान्तरस्यैव संभवात् । (८६) न तृतीयः, तस्य जडत्वेन नियोज्यत्वासंभवात्- इति निरस्तम् । (८७) चरमपक्षे दूषणमनुक्तोपालम्भनम्, (८८) प्रथमद्वितीयपक्षयोरेव क्षोदसहत्वेनाङ्गीकारविषयत्वात्, (८९) विधौ लक्षणायाः 'गोभिः श्रीणीत मत्सरम्' (ऋ. सं. ९।४६।४) इत्यादौ दर्शनात् । (९०) स्वीयत्वाद्यप्रतिसंधाननिबन्धनस्य पुत्रमित्रादिव्यावृत्तस्यैव सर्वानुभवसाक्षिकस्याध्यासस्य प्रयोजकतया

युक्त झाले तर आपणच विकल किंवा सकल झालों असें माणसाला वाटतें म्हणजें पुत्रादिकांच्या ठिकाणीं ऐक्याध्यास स्वीकारलेला असतो. (८३) त्यामुळें आतां असें समजा कीं, ब्राह्मणाचा मित्र एक शूद्र आहे. अर्थात् त्या शूद्राच्या ठिकाणीं ब्राह्मणाचा ऐक्याध्यास आहे. तर आतां त्या शूद्राला ज्योतिष्टोमाचा अधिकार आहे असें मानण्याचा प्रसंग येणार ! (८४) आणि उलट शूद्राचा मित्र ब्राह्मण आहे म्हणून शूद्राचा ऐक्याध्यास ब्राह्मणावर होणार. म्हणून शूद्राप्रमाणें ब्राह्मणाला यागाधिकार नाही असें म्हणण्याचाहि प्रसंग येणार ! म्हणून श्रुतीमधील ब्राह्मणशब्दाचा अर्थ ऐक्याध्यासवान् आत्मा असा धरतां येत नाही. (८५) देहविशेष-संबंध इत्यादि दुसरा पक्षहि घेतां येत नाही. कारण, संबंधान्तर संभवत नसेल तर ऐक्याध्यासरूप संबंध घ्यावयाचा. पण तदिन्द्रियाश्रयत्व म्ह० आत्म्याच्या इन्द्रियांचा आश्रय असणें इत्यादि आत्म्याचा देहाशीं संबंध जमतोच आहे. म्हणून ऐक्याध्यास घेतां येत नाही. (८६) तिसरा पक्षहि जमत नाही. कारण, देह जड आहे. त्याला नियोज्यत्व संभवत नाही. मग जो नियोज्य नाही. त्याच्याशीं ऐक्याध्यास आहे असें धरलें तरी आत्म्याची यागप्रवृत्ति कशी जमणार ? असा आक्षेप आहे. (८७) आतां यावर उत्तर असें- यांपैकीं शेवटच्या पक्षावर जें दूषण आक्षेपकानें दिलें तें अनुक्तोपालम्भन आहे. आम्हीं तो पक्ष स्वीकारलेला नाही. (८८) कारण, पहिला आणि दुसरा हे दोन पक्षच क्षोदक्षम म्ह० विचारसह असल्यानें तेच आम्हीं स्वीकारले आहेत, ते दोन पक्ष अस्मदङ्गी-काराचे विषय आहेत. (८९) पैकीं पहिल्या पक्षावर 'न विधौ लक्षणा' या न्यायाशीं विरोध दिला आहे आणि अतिप्रसंग-अप्रसंग हे दोष दिले आहेत. परंतु 'गोभिः श्रीणीत मत्सरम्- मत्सर म्ह० सोमरस, त्याचें गोशीं म्ह० गाईच्या दुधाशीं मिश्रण करावें' या मंत्रानें ज्या विधिवाक्याच्या अर्थाचा अनुवाद केला आहे त्या 'पयसा श्रीणीत' या विधिवाक्यांतील पयःशब्दाची 'गोभिः' या पदाच्या अनुसारानें 'गाईचें दूध' या अर्थी लक्षणा स्वीकारली आहे. एवंच विधिवाक्यामधेंहि क्वचित् लक्षणा असते. 'सोमेन यजेत' या विधि-वाक्यामधेंहि सोमशब्दाची सोमवान् अशी मत्वर्थावर लक्षणा मानलेली आहे. एवंच ब्राह्मणशब्दाची देहा-त्मैक्याध्यस्त आत्म्यावर लक्षणा मानतां येते. (९०) आतां अतिप्रसंग-अप्रसंग या दोषांविषयीं पाहूं. ब्राह्मण-देहाच्या ठिकाणीं आत्मैक्याध्यास हाच नियोज्यत्वाला प्रयोजक आहे, परंतु सर्वांच्या अनुभवावरून जो आत्मै-क्याध्यास स्वीयत्वाद्यप्रतिसंधाननिबन्धन असतो म्ह० स्वीयत्वबुद्धि आणि तन्मूलक प्रियत्वबुद्धि ज्या अध्या-साला निमित्त नसते असा जो आत्मैक्याध्यास तोच नियोज्यत्वाला प्रयोजक आहे. अशा प्रकारचा ऐक्या-ध्यास पुत्रमित्रादिव्यावृत्त असतो म्ह० पुत्रमित्रादिकांच्या ठिकाणीं असत नाही. त्यांच्या ठिकाणीं होणारा ऐक्या-ध्यास स्वीयत्वादिबुद्धिमूलक असतो म्ह० भेदबुद्धिमूलक असतो. कारण, स्वीयत्व म्ह० स्वसंबन्धित्व हें भेदघटित आहे. स्वदेहाच्या ठिकाणीं होणारा ऐक्याध्यास मात्र स्वीयत्वादिबुद्धिमूलक नसतो. कारण, स्वदेहभान प्रथ-मतः 'अहम्' असें ऐक्याध्यासरूपच असतें आणि नंतर विवेकादिकारणानें केव्हांतरी स्वीयत्वादिबुद्धि उत्पन्न होते. दुसरें असें कीं, स्वीयत्वाद्यप्रतिसंधाननिबन्धन म्ह० स्वीयत्वबुद्धिमूलकत्व नसण्याला योग्य असा ऐक्याध्यास नियोज्यत्वप्रयोजक आहे. पुत्रमित्रादिकांचा आत्मैक्या-ध्यास सकलत्व-विकलत्वावच्छेदानेंच मानावा लागतो, ब्राह्मणत्व-शूद्रत्वावच्छेदानें मानतां येत नाही. कारण, तो स्वीयत्वबुद्धिमूलक असतो. तसा नसेल तर स्वीय नसलेल्यांचाहि आत्मैक्याध्यास मानण्याची आपत्ति

नोक्तस्थले अतिप्रसङ्गाप्रसङ्गौ । (९१) कादाचित्कस्य तादृशाध्यासस्यैव ब्राह्मणपदप्रयोगनिमित्तत्वेन (९२) 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' इत्यादेः सुषुप्तविषयत्वादिकमपि संगच्छते । (९३) तथा जीवन्मुक्तविषयत्वमपि, (९४) तस्याऽऽवरणशक्तिनिबन्धनाध्यासाभावेऽपि विक्षेपशक्तिनिबन्धनाध्याससंभवात् । (९५) न चैवं कदाचिदध्यासस्य प्रयोजकत्वे महापातकेन नष्टब्राह्मण्यस्याप्यधिकारप्रसङ्गः; (९६) तत्र महापातकस्यैवानधिकारप्रयोजकत्वम्, न तु ब्राह्मण्याभावस्य, (९७) 'पतितो ब्राह्मणः' इति व्यवहारेण तदभावस्यैवाभावात् । (९८) तथा चोक्तं भाष्ये-

---

येईल. ब्राह्मणत्वादिधर्म स्वीयत्वाच्या पोटांत येणाऱ्या भेदाच्या प्रतियोगितानुयोगितावच्छेदकत्वरूपानें स्वीयत्वबुद्धि या कारणकोटींत पडत असल्यामुळें ऐक्यानुयोगिताप्रतियोगितावच्छेदकत्वरूपानें ऐक्याध्यासरूप कार्यकोटींत समाविष्ट होऊं शकत नाहीत. म्हणून ब्राह्मणत्वाद्यवच्छेदानें असणारा ऐक्याध्यास स्वीयत्वादिबुद्धिमूलकत्व नसण्याला योग्य आहे. तो ब्राह्मणत्वाद्यवच्छेदानें ऐक्याध्यास स्वदेहाचाच असतो, पुत्रमित्रादिकांचा नसतो. म्हणून ब्राह्मणमित्र शूद्र आणि शूद्रमित्र ब्राह्मण यांच्या ठिकाणीं नियोज्यत्वाचे अतिप्रसंग--अप्रसंग येत नाहीत.

येथें हें लक्षांत घ्यावें कीं, प्रतिवादीनें ७८-८० यां सूत्रांत ब्राह्मणपदाच्या अर्थाविषयीं एकूण तीन पक्ष मांडले आहेत. त्यांपैकीं पहिले दोन पक्ष स्वीकारले असल्याचें वादीनें ८८ व्या सूत्रांत सांगितलें आहे. प्रतिवादीनें ८१-८४ या सूत्रांत पहिल्या पक्षावर दोन दूषणें दिलीं आहेत. त्यांपैकीं पहिल्या दूषणाचा निरास वादीनें ८९ व्या सूत्रांत केला, आणि दुसऱ्या दूषणाचा निरास ९० व्या सूत्रांत केला. प्रतिवादीनें ८५ व्या सूत्रांत दिलेल्या दुसऱ्या पक्षावरील दूषणाचा निरास वादीनें तो पक्ष स्वीकारला असूनहि येथें केला नाही. कारण, त्या दूषणाचा निरास पूर्वी ६०-७० या सूत्रांमधें विस्तारानें केला आहे. तथापि निरास केल्याचें येथें सांगणें आवश्यक असूनहि तें अनवधानानें सांगण्याचें राहिलें आहे.

(९१) 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' हा निषेध ब्राह्मणाची हिंसा करूं नये म्हणून सांगतो. एक ब्राह्मण झोंपला आहे. झोंपेमधें देहात्मैक्याध्यास नाही. ब्राह्मणशब्दाचा प्रयोग तर देहाध्यासमूलक आहे. तर मग आतां झोंपलेल्या ब्राह्मणाला मारल्यास ब्रह्महत्या होईल कीं नाही असा प्रश्न आहे. याचें उत्तर असें कीं, ब्राह्मणत्वविशिष्टदेहाचा केव्हांतरी झालेला जो तादृश म्ह० स्वीयत्वाद्यप्रतिसंधाननिबन्धन ऐक्याध्यास तोच ब्राह्मण या पदाच्या प्रयोगाचें निमित्त आहे. झोंपेमधें जरी देहाध्यास नसला तरी जागृतीमधें तो असतोच. म्हणून (९२) 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' इत्यादिनिषेधाचा विषय झोंपलेला ब्राह्मणहि असतो हें म्हणणें ठीक जमतें. (९३) त्याचप्रमाणें जीवन्मुक्तहि 'ब्राह्मणो न हन्तव्यः' या निषेधाचा विषय असतो. (९४) कारण, आवरणशक्तीमुळें होणारा जो अध्यास तो जरी जीवन्मुक्ताचा देहाच्या ठिकाणीं नसला तरी विक्षेपशक्तीमुळें होणारा अध्यास जीवन्मुक्ताचा देखील संभवतो. (९५) प्रतिवादी-- याप्रमाणें केव्हांतरी झालेला अध्यास जर यागाधिकाराचा प्रयोजक असेल तर असें समजा कीं, एकानें महापातक केल्यामुळें त्याचा ब्राह्मणपणा नष्ट झाला आहे, अर्थात् ब्राह्मणदेहाच्या ठिकाणीं आत्मैक्याध्यास नाही. पण पूर्वी ब्राह्मणदेहात्मैक्याध्यास होता. तर आतां महापातक केल्यानंतर देखील त्याला वैदिककर्माचा अधिकार मानावा लागेल. (९६) वादी-- त्या स्थळीं वैदिककर्माचा अधिकार नसण्याचें कारण महापातकच आहे, ब्राह्मण्याभाव नव्हे. (९७) कारण, ज्या ब्राह्मणानें महापातक केलें त्याला 'पतित ब्राह्मण' म्हणतात म्हणजे त्याला पतित म्हणतात पण ब्राह्मणच म्हणतात. म्हणून त्याचे ठिकाणीं ब्राह्मणत्वच नाही असें म्हणतां येत नाही. एवंच महापातकी ब्राह्मणाला वैदिककर्माचा अधिकार नसण्याचें कारण ब्राह्मणत्वाभाव नव्हे, तर महापातक हेंच कारण आहे. (९८) श्रौतविधिनिषेधवाक्यांतील ब्राह्मणादिशब्द देहात्मैक्याध्यासपर आहेत याविषयीं शारीरकभाष्यामधें 'आत्मानात्मनोरितरेतराध्यासं पुरस्कृत्य ... सर्वाणि च शास्त्राणि विधिप्रतिषेधमोक्षपराणि (प्रवृत्तानि)'

'सर्वाणि विधिनिषेधशास्त्राण्यध्यासमूलानि' इति । (९९) प्रमातृत्वाद्यन्यथानुपपत्तिरप्यध्यासे मानम् । (१००) कदाचिदध्यासस्यैव प्रयोजकत्वेन 'सुषुप्तौ तदभावेऽपि ज्ञातृत्वस्य, घटादिप्रमाकाले तदभावेऽपि प्रमातृत्वस्य दर्शनात् (१०१) कथमैक्याध्यासः तत्र प्रयोजकः?' इति निरस्तम् । (१०२) तदुक्तं भाष्य– 'प्रमातृत्वादिकमध्यासमूलम्' इति । (१०३) अत एव चार्वाकादीनामनभिसंहितप्रबलागमानुमानादीनां 'देह एवाऽऽत्मा' इति प्रवादः, (१०४) अन्यथा प्रत्यक्षप्रामाण्यवादिनस्तस्य तादृशव्यवहारानुपपत्तेः । (१०५) न च–चार्वाकादेरनुमानाभासाज्जाते देहात्मैक्यभ्रमे प्रत्यक्षत्वाभिमान इति– वाच्यम्, (१०६) प्रत्यक्षेण भेदे गृहीते अनुमानाभासादिनाऽभेदस्य बोधयितुमशक्यत्वात् । (१०७) तथा च प्रत्यक्ष एवायमैक्यभ्रमः । (१०८) अत एवाङ्गुल्या देहं प्रदर्श्य वदति 'अयमहम्' इति । (१०९) अत एव देहात्मैक्यनिषेधकश्रुतिरप्युपपद्यते, (११०) अन्यथा तस्या अप्रसक्तप्रतिषेधकतापत्तेः । (१११) न च कुसमयप्राप्तनिषेधिका सा, प्रत्यक्षविरुद्धकुसमयस्याप्यनवकाशात् । (११२) तस्मादाभीरसाधारणात् 'अहं गौरः' इत्यादिप्रत्ययादात्मन्यन्तःकरणैक्याध्यासाद्देहतद्धर्माध्यासोऽपीति सिद्धम् ।

इति देहात्मैक्याध्यासोपपत्तिः ।

या वाक्यानें सांगितलें आहे कीं– सगळीं विधिनिषेधशास्त्रें अध्यासमूलक असतात.

याप्रमाणें प्रत्यक्ष आणि श्रुति हीं देहात्मैक्याध्यासाला प्रमाण आहेत हें सिद्ध झालें.

(९९) आतां प्रमातृत्वाची अन्यथा म्ह० अध्यासावांचून उपपत्ति न होणें अशी अर्थापत्ति देखील देहात्मैक्याध्यासाला प्रमाण आहे असें सांगतां येतें. (१००) प्रतिवादी–– सुषुप्तीमधें जरी देहाध्यास नसला तरी आत्म्याला ज्ञातृत्व असतें, आणि घटपटादिकांचें प्रमाज्ञान असतें त्यावेळीं देहाध्यास नसला तरी आत्म्याला प्रमातृत्व असतें. (१०१) तेव्हां ज्ञातृत्व, प्रमातृत्व यांचा प्रयोजक देहाध्यास आहे असें कसें म्हणतां येईल ? एवंच अर्थापत्ति येत नाही. वादी–– केव्हांतरी झालेला अध्यास प्रयोजक असतो असें सांगितलेंच आहे. त्यामुळें या शंकेचा निरास होतो. (१०२) याविषयीं शारीरकभाष्यामधें 'न हीन्द्रियाण्यनुपादाय प्रत्यक्षादिव्यवहारः संभवति' इत्यादिग्रन्थानें प्रमातृत्व, ज्ञातृत्व हें अध्यासमूलक आहे असें सांगितलें आहे. (१०३) देहाध्यास प्रसिद्ध आहे म्हणूनच ज्यांना प्रबल असा आगम तसेंच अनुमान, अर्थापत्ति इ० प्रमाणें मान्यच नसतात असे प्रत्यक्षैकप्रमाणवादी चार्वाक 'देहच आत्मा' असें म्हणत असतात. (१०४) जर देहाध्यास नसता तर प्रत्यक्षप्रमाणाचेंच प्रामाण्य मानणाऱ्या चार्वाकाचा तसला व्यवहार म्ह० 'देहच आत्मा' हा व्यवहार अनुपपन्न झाला असता. (१०५) प्रतिवादी–– चुकीच्या अनुमानामुळें देहात्मैक्याचा भ्रम झालेला असतो आणि त्या भ्रमावरच 'हें प्रत्यक्षज्ञान आहे' असा चार्वाकाला अभिमान होतो म्ह० त्याला तसें वाटतें. एवंच चार्वाकाचा व्यवहार देहाध्यासाला आधार होऊं शकत नाही. (१०६) वादी–– प्रत्यक्षानें जर देहात्म्यांचा भेद कळत असेल तर अनुमानाभासादिकांना अभेदाचें ज्ञान करून देणें अशक्य आहे. प्रत्यक्षविरुद्ध गोष्ट अनुमानानें सिद्ध होत नसते. (१०७) तथाच देहात्मैक्यभ्रम अनुमानजन्य नसून प्रत्यक्षच आहे. (१०८) म्हणूनच तर बोटानें देह दाखवून 'हा मी' असें मनुष्य म्हणतो. (१०९) देहात्मैक्यभ्रम प्रत्यक्षसिद्ध आहे म्हणूनच देहात्मैक्याचा निषेध करणाऱ्या श्रुतीची उपपत्ति लागते. (११०) नाही तर प्राप्त नसलेल्या ऐक्याचा निषेध श्रुतीनें केला असें मानण्याचा प्रसंग येईल. अप्राप्ताचा निषेध करायला नकोच असतो. (१११) शंका–– कु–समयानें म्ह० प्रमाणशून्य अशा सिद्धान्तानें प्राप्त झालेल्या ऐक्याचा निषेध ती श्रुति करते असें मानलें तर ? वादी— परंतु प्रत्यक्षविरुद्ध अशा कुसमयाचा निषेध्यत्वानें तरी स्वीकार श्रुति कशी करील ? प्रत्यक्षविरुद्ध कुसमयाला इतकें महत्त्व श्रुति देणारच नाही.

(११२) या सर्व विवरणावरून भिल्ल, धनगर इ० आरण्यक लोकांपासुन विद्वान् आश्रमवासीपर्यंत

प्र. ५७– अनिर्वाच्यत्वलक्षणोपपत्तिः

(१) ननु– एवमविद्यायां तन्निबन्धनाध्यासे च सिद्धेऽपि न तस्यामनिर्वचनीयत्वसिद्धिः, लक्षणप्रमाणयोरभावात् । (२) तथाहि– किमिदमनिर्वाच्यत्वम्? (३) न तावन्निरुक्तिविरहः, (४) तन्निमित्तज्ञानविरहो वा, (५) तन्निमित्तार्थविरहो वा, (६) तन्निमित्तसामान्यविरहो वा। (७) आद्ये 'अनिर्वाच्यः(? च्यम्)' इत्यनेनैव निरुक्त्या 'इदं रूप्यम्' इति निरुक्त्या च व्याघातः । (८) द्वितीये निरुक्तिरूपफलसत्त्वेन तन्निमित्तविरहस्य वक्तुमशक्यत्वम् । (९) अत एव न तृतीयः, अर्थस्य निरुक्तावनिमित्तत्वाच्च । (१०) फलसत्त्वादेव न चतुर्थः। (११) नापि सद्विलक्षणत्वे सत्यसद्विलक्षणत्वम्, सदसद्रूपत्वेऽप्युपपत्तेः । (१२) अत एव न सत्त्वराहित्ये सत्यसत्त्वविरहः । तथा च लक्षणासंभवः– (१३) इति चेत्, न, सद्विलक्षणत्वे सत्यसद्विलक्षणत्वे सति सदसद्विलक्षणत्वम्, (१४) सत्त्वासत्त्वाभ्यां विचारासहत्वे सति सदसत्त्वेन विचारा-

---

सर्वांमधें प्रसिद्ध असलेल्या 'अहं गौरः' 'अहं काणः' 'अहं करोमि' 'अहं जानामि' इत्यादि प्रत्ययांवरून आत्म्याच्या ठिकाणीं प्रथमतः अन्तःकरणाचा ऐक्याध्यास होतो आणि मग देह नी देहधर्म यांचाहि अध्यास होतो हें सिद्ध झालें.

प्र. ५७

(१) प्रतिवादी— अविद्या आणि अविद्यामूलक अध्यास हे जरी सिद्ध होत असले तरी अध्यास आणि अविद्या यांचे अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होत नाही. कारण, अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण आणि त्या विषयीं प्रमाण नाही. (२) पैकीं लक्षण कसें जमत नाही हें आधीं पहावयाचें. आम्हीं विचारतों कीं, अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण कोणतें ? (३) निरुक्तीचा विरह म्ह० कोणत्याहि शब्दानें स्वरूपबोधन करतां न येणें असें लक्षण करतां येत नाही. (४) त्याचप्रमाणें निर्वचनाचें निमित्तभूत ज्ञान नसणें, (५) निमित्तभूत पदार्थ नसणें, (६) कसलेंच निमित्त नसणें, या स्वरूपाचीं पण लक्षणें करतां येत नाहीत. (७) निरुक्तिविरह हें पहिलें लक्षण म्हणून धरलें तर व्याघात हा दोष येतो. अविद्यादिकांचें निर्वचन करतां येत नाही म्हणावयाचें आणि लगेच त्यांना 'अनिर्वाच्य' असें म्हणावयाचें म्ह० अनिर्वाच्य या शब्दानें निर्वचन करावयाचें. म्हणून वदतो व्याघात आला. तसेंच शुक्तिरजताला अनिर्वचनीय म्हणतां म्हणतां 'इदं रूप्यम्' असें निर्वचन करणें हाहि व्याघात आहे. (८) निमित्तज्ञानविरह हा दुसरा पक्षहि जमत नाही. निरुक्तिरूप फल असल्यानें त्याच्या निमित्ताचा विरह सांगणें अशक्य आहे. (९) याच कारणास्तव निमित्तार्थविरह हा तिसरा पक्षहि जमत नाही. आणि निरुक्तीचें निमित्त अर्थ नसतो हा दोषहि तिसऱ्या पक्षावर येतो. (१०) निर्वचनरूप फल असल्यानें म्ह० वरील कारणामुळेंच निमित्तसामान्यविरह हा चौथा पक्षहि त्याज्य आहे. (११) सताहून विलक्षण असून असताहून विलक्षण असणें असें अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षणहि जमत नाही. कारण, सदसद्रूपत्व असलें तरी म्ह० अविद्यादिकांना सदसद्रूपत्वानें निर्वचनीयत्व असलें तरी सद्विलक्षणत्व आणि असद्विलक्षणत्व यांची उपपत्ति लागते म्ह० निर्वचनीयावर राहणारा धर्म हें अनिर्वचनीयत्व होऊं शकत नाही. (१२) या दोषामुळेंच 'सत्त्वराहित्ये सति असत्त्वविरहः' हेंहि लक्षण स्वीकारतां येत नाही. एकूण अनिर्वचनीयत्वाचें कोणतेंच लक्षण जमत नाही म्हणून अनिर्वचनीयत्व मानतांच येत नाही. (१३) वादी— अनिर्वचनीयत्वाच्या लक्षणाचा असंभव नाही. 'सद्विलक्षणत्वे सति असद्विलक्षणत्वे सति सदसद्विलक्षणत्वम्' असें लक्षण करतां येईल. जें सत् नव्हे, असत् नव्हे, आणि सदसत्हि नव्हे तें अनिर्वचनीय. (१४) किंवा 'सत्त्व–असत्त्वाभ्यां विचारासहत्वे सति सदसत्त्वेन विचारासहत्वम्' म्ह० जें सत्त्वानें, असत्त्वानें किंवा सदसत्त्वानें विचारापुढें टिकत नाही तें अनि-

सहत्वं वा, (१५) प्रतिपन्नोपाधौ बाध्यत्वं वा इत्यादिलक्षणे निरवद्यत्वसंभवात् । (१६) न च- आद्ये सतोऽपि सदन्तरविलक्षणत्वात् सिद्धसाधनमिति- वाच्यम्, (१७) सत्त्वावच्छिन्न-भेदस्य 'सन्न' इतिप्रतीतिप्रयोजकस्य सद्वैलक्षण्यपदार्थत्वात् । (१८) न हि सति सदन्तरभेदेऽपि 'सन्न' इति प्रतीतिः । अतो न सिद्धसाधनम् । (१९) एवं च सत्त्वरहितत्वे सति असत्त्व-रहितत्वे सति सदसत्त्वरहितत्वमपि साधु । (२०) स्यादेतत्- सत्त्वं तावत् सत्ताजातिर्वा, अर्थ-क्रियाकारित्वं वा, अबाध्यत्वं वा, प्रामाणिकत्वं वा, अशून्यत्वं वा, ब्रह्मत्वं वा, पराङ्गीकृतं वा ? (२१) नाऽऽद्यद्वितीयौ, शुद्धात्मनि सद्वैलक्षण्यस्य प्रपञ्चे सद्वैलक्षण्याभावस्य चाऽऽपातात् । (२२) न तृतीयः, त्वन्मते तुच्छस्याप्यबाध्यत्वेन तत्र सद्वैलक्षण्यस्यानिर्वाच्यस्य बाध्यत्वेनासद्वैलक्षण्यस्य चायोगात् । (२३) न चतुर्थः, प्रमा ह्यन्तःकरणवृत्तिः, तद्विषयत्वस्य प्रपञ्चेऽपि सत्त्वेन सद्वैलक्ष-ण्यस्य तत्रासत्त्वप्रसङ्गात् । (२४) न पञ्चमः, तस्य प्रपञ्चेऽपि विद्यमानत्वेन सद्वैलक्षण्याभाव-

---

र्वचनीय असेंहि लक्षण करतां येईल. (१५) किंवा 'प्रतिपन्नोपाधौ बाध्यत्वम्' म्ह० स्वाधिकरणावर ज्याचा बाध होतो म्ह० 'स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभाव-प्रतियोगित्वम्' असें लक्षण, किंवा 'ज्ञाननिवर्त्यत्वम्', 'सत्त्वेन प्रतीयमानत्वे सति सद्विविक्तत्वम्' अशा रितीचें अनिर्वचनीयत्वाचें निर्दोषलक्षण संभवतें. म्हणून अविद्यादिकांचें अनिर्वचनीयत्व मानतां येतें. (१६) प्रतिवादी—- तुमच्या पहिल्या लक्षणावर सिद्धसाधन दोष येतो. कारण, एक सत् दुसऱ्या सताहून विलक्षण असतें. घटाहून पट विलक्षण आहे. घट पटाहून विलक्षण आहे. आणि ते दोन्ही सत् आहेत. म्हणून असलें अनिर्वचनीयत्व आम्हांलाहि मान्य आहे. (१७) वादी—- सिद्धसाधन येत नाही. कारण, सद्विलक्षणत्व याचा अर्थ 'इदं सत् न' इत्याकारक-प्रतीतीचा प्रयोजक असलेला सत्त्वावच्छिन्नभेद म्ह० सत्त्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक भेद असा घ्यावयाचा आहे. (१८) घट या सतावर पट या सदन्तराचा जरी भेद असला तरी 'घट सत् नाही' अशी प्रतीति येत नसते. म्हणून सिद्धसाधन येत नाही. (१९) याचप्रमाणें 'सत्त्वरहितत्वे सति असत्त्वरहितत्वे सति सदसत्त्वरहितत्वम्' असेंहि लक्षण शुद्धच आहे. पहिलें लक्षण भेदघटित आहे आणि हें दुसरें अत्यन्ताभाव-घटित आहे असा विशेष समजावा. (२०) प्रति-वादी—- या लक्षणावर आक्षेप आहे. या लक्षणांतील सत्त्वशब्दानें सत्ताजाति धरणार ? कीं अर्थक्रिया-कारित्व, अबाध्यत्व म्ह० बाध्यत्वाभाव, प्रामाणिकत्व म्ह० प्रमाविषयत्व, अशून्यत्व म्ह० शून्यविलक्षणत्व, आणि ब्रह्मत्व यांपैकीं कोणता अर्थ धरणार ? किंवा इतरांनीं सत्त्वशब्दाचा जो कांही अर्थ गृहीत धरला असेल तोच धरणार ? बोला. (२१) पैकीं पहिला आणि दुसरा हे दोन्ही पक्ष अग्राह्य आहेत. शुद्धात्मा वास्तविक सद्विलक्षण नाही, पण त्याच्या ठिकाणीं सत्ताजाति किंवा अर्थक्रियाकारित्व नसल्यानें शुद्धा-त्म्याला सद्वैलक्षण्य मानणें भाग पडेल. आणि प्रपंच तुम्हांला सद्विलक्षण मानावयाचा आहे, परंतु प्रपंचाच्या ठिकाणीं सत्ताजाति आणि अर्थक्रियाकारित्व असतें, त्यामुळें सद्विलक्षणत्वाभाव मानावा लागेल, सद्विलक्षणत्व मानतां येणार नाही. (२२) अबाध्यत्व हा तिसरा पक्षहि अग्राह्य. कारण, तुमच्या मतीं शशशृंगादि तुच्छहि अबाध्य असतें म्ह० सत् असतें असें मानावें लागेल, आणि त्यामुळें तुच्छाला सद्वैलक्षण्य मानतां येणार नाही. जें सत् आहे तें सद्विलक्षण कसें होणार ? आणि अबाध्यत्व हें सत्त्व असेल तर बाध्यत्व हें असत्त्व झालें. त्यामुळें शुक्तिरूप्यादि अनिर्वचनीय पदार्थ बाध्य म्ह० असत् असल्यामुळें त्यांना असद्वैलक्षण्य जमणार नाही. (२३) प्रामाणिकत्व हा चौथा पक्षहि अग्राह्य. प्रामाणिकत्व म्ह० प्रमाविषयत्व. प्रमा ही अन्तःकरणाची वृत्ति आहे. मग असल्या प्रमेचें विषयत्व प्रपंचाच्या ठिकाणीं आहे म्हणून त्याच्यावर लक्षणांतील सद्वैलक्षण्य हें विशेषण बसणार नाही. (२४) अशून्यत्व हा पांचवा पक्षहि अशुद्ध. तुमच्या मतानें प्रपंचाला सद्वि-लक्षणत्व मानावयाचें आहे. प्रपंच शून्यरूप नाही म्हणून त्याचे ठिकाणीं अशून्यत्व आहे. आणि आतां अशून्यत्व म्हणजेच सत्त्व. एवंच प्रपंचाला सद्वैलक्षण्य नाही असें

प्रसङ्गात्। (२५) न षष्ठः, तद्वैलक्षण्यस्य जगति सत्त्वेनेष्टापत्तेः। (२६) न सप्तमः, पराभ्युपगतसत्त्वस्यासत्त्वविरहरूपत्वेन उभयवैलक्षण्योक्त्ययोगात्। (२७) अत एव- एतेषां विरहस्यासत्त्वरूपत्वं निरस्तम्। (२८) अथासत्त्वं निरुपाख्यत्वम्, निःस्वरूपत्वं वा? (२९) नाऽऽद्यः, असदादिपदेनैव ख्यायमानत्वात्। (३०) न द्वितीयः, स्वरूपेण निषेधपक्षे शुक्तिरूप्यादेरपि निःस्वरूपत्वेनासद्वैलक्षण्यानुपपत्तेः- (३१) इति चेत्, न। पराभिमतसत्त्वासत्त्वे एव विवक्षिते, न तु पारिभाषिके, अतो न तादृक्सदसद्वैलक्षण्योक्ताविष्टापत्तिः। (३२) नापि- तयोः परस्परविरुद्धत्वेन एकनिषेधस्यापरविधिपर्यवसन्नतया एकत्रोभयवैलक्षण्यं व्याहतमिति- वाच्यम्। (३३) निषेधसमुच्चयस्यातात्त्विकत्वाङ्गीकारात् न व्याहतिः। (३४) न ह्यतात्त्विकरजतेन शुक्तेर्विरोधः। (३५) न च

म्हणावें लागेल. (२५) ब्रह्मत्व हा सहावा पक्षहि ठीक नाही. सत्त्व म्हणजे जर ब्रह्मत्व तर प्रपंच सत्त्वरहित आहे किंवा सद्विलक्षण आहे म्हणजे ब्रह्मविलक्षण आहे. तसलें जगताचें ब्रह्मविलक्षणत्व आम्हांला इष्टच आहे. एवंच सिद्धसाधन आलें. (२६) इतरस्वीकृत हा सातवा पक्षहि अशुद्धच. इतर पक्षकारांनीं जें सत्त्व मानलें आहे तें असत्त्वविरहरूप म्ह० असत्त्वात्यन्ताभावरूप असल्यामुळें जगताला सत्-असत्--उभयवैलक्षण्य जें तुम्हीं सांगितलें तें जमणार नाही. अशा प्रकारचें सत्त्व प्रपंचाच्या ठिकाणीं असल्यामुळें सद्वैलक्षण्य नाही म्हणून उभयवैलक्षण्य नाही.

लक्षणांतील सत्त्वाच्या लक्षणाची परीक्षा करून प्रतिवादीनें दोष दिले. आतां असत्त्वाच्या लक्षणाची परीक्षा करून दोष द्यावयाचे. (२७) ज्यापेक्षां सत्त्वाचें लक्षण जमत नाही त्यापेक्षां सात प्रकारच्या सत्त्वांचे अभाव धरून सत्त्वाभावरूप असत्त्वाचेंहि निरसन झालें म्ह० असत्त्वाचें लक्षण उक्त सत्त्वाचा अत्यन्ताभाव असें धरतां येत नाही. कारण, सत्त्वच सिद्ध होत नाही मग असत्त्व कसें सिद्ध होणार? (२८) आतां तुम्हीं कदाचित् असत्त्व म्ह० निरुपाख्यत्व म्ह० शब्दशक्तीचा विषय नसणें किंवा अस्तीतिप्रतीतिविषयत्वाभाव असें म्हणाल, अथवा असत्त्व म्ह० निःस्वरूपत्व असें म्हणाल, (२९) पण निरुपाख्यत्व हें पहिलें लक्षण ठीक नाही. निरुपाख्य म्ह० त्याचा कोणत्याच शब्दावरून बोध होतां कामा नये. पण असत्, शून्य, निरुपाख्य या पदांनीं त्याची ख्याति म्ह० भान होतें. मग तें असत् निरुपाख्य कसें? (३०) निःस्वरूपत्व हें दुसरें लक्षणहि जमत नाही. 'शुक्तीवर रजताचा व्यावहारिकत्वानें निषेध होतो असें नव्हे, तर स्वरूपानेंच निषेध होतो' हा पक्ष धरल्यास शुक्तिरजतादिकालाहि निःस्वरूपत्वरूप असत्त्व आहेच. अर्थात् त्याला असद्वैलक्षण्यहि उपपन्न होत नाही. एवंच अनिर्वचनीयत्वलक्षणाचा असंभव आला. (३१) वादी— सत्त्व-असत्त्वांच्या व्याख्या पूर्वी मिथ्यात्वाच्या प्रकरणामधें आम्हीं सांगितल्याच आहेत. पण आतां अभ्युपगमवादानें आम्हीं परांना अभिमत म्ह० मान्य असलेलीं म्ह० परस्परविरहरूप अशींच सत्त्व-असत्त्व घेतों, पारिभाषिक सत्त्व-असत्त्वांची विवक्षा आम्ही धरीत नाही. एवंच पराभिमत सत्त्वासत्त्वें धरून सदसद्वैलक्षण्य धरलें तर तुमचें इष्ट सिद्ध होत नाही म्ह० आमच्यावर कोणताच दोष येणार नाही. (३२) प्रतिवादी-- जर अस्मदभिमत सत्त्व-असत्त्वें घ्यावयाचीं तर तीं परस्परात्यन्ताभावरूप असल्यामुळें परस्परांशीं विरुद्ध आहेत. त्यामुळें एकाचा निषेध झाला तर त्याचें पर्यवसान अर्थातच अपराच्या विधानावर होणार. म्हणून एका अधिकरणावर उभयवैलक्षण्य मानण्यामधें व्याघात येतो. एकत्र उभयवैलक्षण्य व्याहत आहे. (३३) वादी-- पराभिमत परस्परविरुद्ध सत्त्वरूप असत्त्वाभाव आणि असत्त्वरूप सत्त्वाभाव लक्षणघटक केलेले नाहींत, तर त्यांच्यापेक्षां विलक्षण प्रतियोगिसमानाधिकरण आणि व्याप्यवृत्ति असे अतात्त्विक सत्त्वासत्त्वाभाव आम्हीं लक्षणघटक स्वीकारले आहेत. त्यामुळें व्याघात येत नाही. (३४) अतात्त्विकरजताचा शुक्तीशीं विरोध नसतो तसा सत्त्वासत्त्व आणि त्यांचे अतात्त्विक अभाव यांच्यामधेंहि विरोध नाही. (३५) प्रतिवादी-- सत्त्वासत्त्व आणि त्यांचे अतात्त्विक निषेध यांच्यामधें अविरोध आम्हांलाहि मान्य आहे. मग दोघांच्याहि मतानें विरोध नाही तर सद्वैलक्षण्य आणि

तर्हि सदादिवैलक्षण्योक्तिः कथम् ? (३६) तत्तत्प्रतियोगिदुर्निरूपतामात्रप्रकटनाय । (३७) न हि स्वरूपतो दुर्निरूपस्य किंचिदपि रूपं वास्तवं संभवति । (३८) ननु- सत्त्वादिराहित्यस्यातात्त्विकत्वेऽपि सत्त्वादेर्दुर्निरूपत्वमात्रेणानिर्वाच्यत्वे (३९) पञ्चमप्रकाराविद्यानिवृत्तौ 'नानिर्वाच्योऽपि तत्क्षयः' इति अनिर्वाच्यत्वनिषेधायोगः, (४०) सत्त्वादिवत्तद्राहित्यस्याप्यतात्त्विकत्वे सत्त्वादौ प्रमाणनिरासेन तद्राहित्ये तदुक्त्ययोगः, (४१) अविरोधाय विधिसमुच्चयस्यैवातात्त्विकत्वस्वीकारश्च- (४२) इति चेत्, न। पञ्चमप्रकाराविद्यानिवृत्तिपक्षे नैतत्त्रितयविलक्षणत्वमात्रमनिर्वाच्यत्वम्, किंतु मुक्तिकालानवस्थायित्वसहितम् । (४३) तथा च मुक्तिकालावस्थायिन्यामविद्यानिवृत्तौ अनिर्वाच्यत्वनिषेधो युज्यते । (४४) सत्त्वादिराहित्ये तु अबाधितार्थविषयकप्रमाणोक्तिर्नास्त्येव । (४५) ज्ञापकमात्रोक्तिस्तदंशेऽसाधारण्यतः वादिविप्रतिपत्तिनिरासार्था ।

असद्वैलक्षण्य हीं सांगायलाच कशाला पाहिजेत ? (३६) वादी— द्विविधवैलक्षण्यांचे प्रतियोगी जे सत्त्व आणि असत्त्व त्यांची दुर्निरूपता म्ह० मिथ्यात्व प्रकट करण्याकरितांच केवळ वैलक्षण्य सांगितलें आहे. (३७) सत्त्वासत्त्व आणि त्यांचे अभाव यांचा आश्रयभूत जो पदार्थ स्वरूपानें दुर्निरूप म्ह० मिथ्या असतो त्याचें सत्त्वादि कोणतेंहि रूप वास्तव म्ह० सत्य असूं शकत नाही. एकूण सत्त्वासत्त्वाभाव किंवा सत्त्वासत्त्व यांना तात्त्विकत्व नाही.

(३८) प्रतिवादी—सत्त्वादिराहित्य म्ह० सत्त्व-—असत्त्व यांचा अत्यंताभाव जरी तात्त्विक नसला तरी सत्त्व-असत्त्वांच्या नुसत्या दुर्निरूपत्वामुळें म्ह० अनुपपत्तीमुळें जर अनिर्वचनीय म्हणतां येत असेल, तर (३९) पांचव्या प्रकारच्या अविद्यानिवृत्तीला 'न सन्नासन्न सदसन्नानिर्वाच्योऽपि तत्क्षयः' असा जो अनिर्वचनीयत्वाचा निषेध केला आहे तो जमणार नाही. कारण, अविद्यानिवृत्तीला दुर्निरूपत्वामुळें अनिर्वचनीय म्हणतां येईल. तत्क्षयः म्ह० अविद्येची निवृत्ति. 'ही निवृत्ति सत् नाही, असत् नाही, सदसत् नाही आणि अनिर्वचनीयहि नाही' या प्राचीनवाक्यानें अनिर्वचनीयत्वाचाहि निषेध केला आहे तो करतां येणार नाही. (४०) तसेंच प्रपंचाच्या सत्त्व-असत्त्वांप्रमाणें त्यांच्या राहित्याला म्ह० अभावालाहि जर अतात्त्विकत्व असेल तर अतात्त्विकत्व दोन्ही ठिकाणीं सारखेंच असल्यामुळें सत्त्वासत्त्वविषयक प्रमाणाचा निरास केला असल्यानें सत्त्वासत्त्वराहित्यालाहि प्रमाण देतां येणार नाही, प्रमाणाचा निरासच केला पाहिजे. तुम्ही तर प्रमाणानें सत्त्वासत्त्वराहित्य सिद्ध करूं पाहत आहां. (४१) आणि सत्त्व-—असत्त्वांचें सामानाधिकरण्य मानण्याला विरोध न यावा म्हणून सत्त्वासत्त्वनिषेधांच्या अपेक्षेनें विधींचा म्ह० सत्त्वासत्त्वांचाच अतात्त्विक समुच्चय मानावा लागेल ! केवळ दुर्निरूपत्वामुळेंच अनिर्वचनीयत्व ठरत असेल आणि सत्त्वादिराहित्यहि अतात्त्विक असेल तर या आपत्ति येतात म्हणून तसें मानूं नये असा अभिप्राय. (४२) वादी— अविद्यानिवृत्ति पांचव्या प्रकारची आहे या पक्षीं नुसत्या एतत्-त्रितय-विलक्षणत्व म्ह० सत्, असत् आणि सदसत् या त्रितयाहून विलक्षणत्व एवढेंच अनिर्वचनीयत्व मानावयाचेंच नाही, तर मुक्ति-कालानवस्थायित्व म्ह० मोक्षावस्थेमधें नसणें या विशेषणानें सहित असें त्रितयविलक्षणत्व हें अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण धरावयाचें आहे. (४३) एवंच अविद्यानिवृत्ति मोक्षकालीं असल्यामुळें तिच्यावर अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण बसतच नाही म्हणून अनिर्वचनीयत्वाचा निषेध योग्यच आहे. (४४) सत्त्वादिराहित्याला म्ह० सत्त्वाभाव-असत्त्वाभाव सिद्ध करण्याकरितां पदार्थाचें अबाधितत्व सिद्ध करणारें प्रमाण आम्हीं दिलेलेंच नाही. म्हणून ती आपत्ति आमच्यावर येतच नाही. (४५) आतां आम्हीं व्यावहारिक सत्त्वाभाव आणि व्यावहारिक असत्त्वाभाव यांचा ज्ञापकहेतु म्ह० अनुमानादि जें प्रमाण सांगितलें आहे तें त्या व्यावहारिकसत्त्वाभावा-सत्त्वाभावांशीं वादींची जी असाधारण्यतः म्ह० 'प्रपञ्चः सन्नेव, प्रपञ्चः असन्नेव' अशी अन्यतर-निर्णयात्मक विप्रतिपत्ति तिच्या निरासार्थ आहे. तात्पर्य, प्रपंच केवळ सत् किंवा केवळ असत् नसून त्याच्या ठिकाणीं व्यावहारिक सत्त्वासत्त्वें आणि त्यांचे व्याव-

(४६) अतात्त्विकविधिसमुच्चयापत्तिस्त्विष्टैव । (४७) न ह्यतात्त्विकसत्त्वासत्त्वे निषेधसमुच्चयेऽपि विरुध्येते । (४८) यत्तु- विधिसमुच्चयस्यातात्त्विकत्वपक्षे भ्रान्तिबाधव्यवस्था न स्यादित्युक्तम् (४९) तन्न, अतात्त्विकत्वादेव भ्रान्तेर्बाधस्य सत्त्वप्रतिषेधस्याप्रतिक्षेपात् सत्त्वस्यातात्त्विकत्वाच्च तदुपपत्तेः । (५०) ननु- निषेधसमुच्चयस्यातात्त्विकत्वं किमुभयातात्त्विकत्वाद्वा, एकैकातात्त्विकत्वाद्वा ? (५१) नाऽऽद्य, उभयतात्त्विकत्ववदुभयातात्त्विकत्वस्यापि विरुद्धत्वात्, (५२) विधिसमुच्चयस्य तात्त्विकत्वापाताच्च । (५३) एकैकप्रतियोगितात्त्विकत्वापत्तेरेव न द्वितीयोऽपि, (५४) तात्त्विकात्यन्ताभावप्रतियोगिन एव अतात्त्विकत्वात्- (५५) इति चेत्, न । उभयातात्त्विकत्वादेव निषेधसमुच्चयस्यातात्त्विकत्वम् । (५६) न चोभयतात्त्विकत्ववदुभयातात्त्विकत्वमप्येकत्र विरुद्धम्,

---

हारिक अभावहि आहेत हें दाखविण्यासाठीं अनुमानादि प्रमाणें आहेत. (४६) आतां अतात्त्विक विधिसमुच्चयाची जी आपत्ति आमच्यावर दिली ती आपत्ति नसून इष्टापत्तिच आहे. (४७) कारण, जरी सत्त्व--असत्त्वांच्या निषेधांचा समुच्चय मानला तरी अतात्त्विक अशीं सत्त्व--असत्त्व मानण्याला कांहीच विरोध नाही. (४८) 'विधींचा समुच्चय म्ह० सत्त्व--असत्त्वांचा समुच्चय जर अतात्त्विक मानला तर भ्रान्ति आणि तिचा बाध यांची व्यवस्था लागणार नाही. कारण, तात्त्विक अशा अभावाचें ज्ञान म्हणजे बाध होय. शुक्तिरजताचा अभाव तात्त्विक असतो म्हणून शुक्तिरजताभावज्ञानाला बाध म्हणावयाचें. जर शुक्तिरजत आणि त्याचा अभाव हे दोन्ही पदार्थ अतात्त्विक असतील तर भ्रान्ति कोणती आणि बाध कोणता याचा निर्णय होणार नाही, घोटाळा होईल. त्याचप्रमाणें सत्त्व आणि सत्त्वाभावरूप असत्त्व हीं दोन्ही अतात्त्विक असतील तर सत्त्वज्ञान आणि असत्त्वज्ञान यांपैकीं भ्रान्ति कोणती आणि बाध कोणता याचा निर्णय होणार नाही' असा आमच्यावर एक आक्षेप आहे. (४९) पण हा आक्षेप टिकाऊ नाही. कारण, सत्त्वज्ञानरूप भ्रान्तीचा सत्त्वप्रतिषेधरूप जो बाध तो अतात्त्विक असल्यामुळेंच त्याचा प्रतिक्षेप म्ह० निषेध आम्हीं केलेला नाही म्ह० तो आम्हांला मान्यच आहे म्हणून सत्त्वाभावज्ञानाला बाधरूपत्व जमतें, आणि सत्त्व अतात्त्विक असल्यामुळें सत्त्वज्ञानाला भ्रान्तिरूपत्वहि जमतें म्हणून भ्रान्ति आणि बाध यांच्या व्यवस्थेची उपपत्ति लागते. तात्पर्य, बाधत्वाचें प्रयोजक तात्त्विकाभावविषयकत्व आहे हें आम्हांला मान्य नाही. याचप्रमाणें असत्त्व आणि असत्त्वाभाव यांच्या अतात्त्विकत्वावर येणारा भ्रान्तिबाधाव्यवस्थारूप आक्षेप आणि त्याचें उत्तर समजावें.

(५०) प्रतिवादी--- सत्त्व--असत्त्वांच्या निषेधांचा समुच्चय अतात्त्विक आहे असें तुम्हीं म्हणता, तर तें समुच्चयाचें अतात्त्विकत्व दोन्ही निषेधांच्या अतात्त्विकत्वामुळें समजावयाचें ? कीं एकेकाच्या अतात्त्विकत्वामुळें समजावयाचें ? (५१) पैकीं पहिला पक्ष धरणें अशक्य आहे. एका धर्मीवर दोन्ही निषेधांचें तात्त्विकत्व जसें विरुद्ध आहे तसें एका धर्मीवर दोन्ही निषेधांचें अतात्त्विकत्वहि विरुद्धच आहे. (५२) आणि निषेधसमुच्चयाला अतात्त्विकत्व मानल्यास विधिसमुच्चयाला तात्त्विकत्व मानणेंहि भाग पडेल. (५३) दुसरा पक्षहि जमत नाही. कारण, ज्याच्या निषेधाला अतात्त्विकत्व मानलें असेल त्याला तात्त्विकत्व मानण्याचा प्रसंग येईल म्ह० सत्त्वनिषेध अतात्त्विक असेल तर सत्त्व तात्त्विक ठरेल आणि असत्त्वाचा निषेध अतात्त्विक मानला तर असत्त्व तात्त्विक ठरेल. (५४) त्याचेंहि कारण असें कीं, तात्त्विक--अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी अतात्त्विक असतो. अर्थात् याच्या उलट अतात्त्विक अत्यन्ताभावाचा प्रतियोगी तात्त्विक असतो. (५५) वादी--- सत्त्वासत्त्वनिषेधांच्या समुच्चयाचें अतात्त्विकत्व उभयनिषेधांच्या अतात्त्विकत्वामुळेंच आम्हीं मानतों. (५६) प्रतिवादी--- परंतु एका अधिकरणावर उभयाचें तात्त्विकत्व जसें विरुद्ध असतें तसें उभयाचें अतात्त्विकत्वहि एका अधिकरणावर विरुद्ध आहे.

(५७) वल्मीकादावेकत्र स्थाणुत्वपुरुषत्वयोरतात्त्विकत्वदर्शनात् । (५८) न च परस्परविरहरूपयोरेकत्रोभयोरतात्त्विकत्वं विरुद्धम्, (५९) एकत्र तन्त्वादौ घटतत्प्रागभावयोरुभयोरपि अतात्त्विकत्वदर्शनात् । (६०) न च प्रतियोगितदत्यन्ताभावयोरेवायं नियमः, (६१) नियामकाभावादस्माकमसंप्रतिपत्तेः । (६२) वस्तुतस्तु— सत्त्वासत्त्वयोर्न परस्परविरहरूपत्वम्, किंतु परस्परविरहव्याप्यतामात्रम् । (६३) न च— तादृशपारिभाषिकसदसद्वैलक्षण्योक्तौ नास्माकमनिष्टमिति— वाच्यम् । (६४) सत्त्वमबाध्यत्वम्, असत्त्वं सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्वम्, (६५) तदुभयवैलक्षण्यं च तव जगत्यसंप्रतिपन्नमिति कथमिष्टापत्त्यवकाशः? (६६) इष्टापत्तौ च कथं न मतक्षतिः ? (६७) अत एव ध्वंसानुपलक्षिततदुपलक्षितसत्तायोगित्वरूपनित्यत्वानित्यत्वयोः सत्ताहीने

---

(५७) वादी-- विरुद्ध नाही. कारण, तात्त्विक स्थाणुत्व आणि पुरुषत्व हीं परस्परविरुद्ध असलीं तरी त्या दोघांचेंहि अतात्त्विकत्व बारीक आणि उंच असलेल्या एकाच वारुळावर दिसतें म्ह० एकाच वारुळावर अतात्त्विक अशा स्थाणुत्व–पुरुषत्वांचा समुच्चय दिसतो. (५८) प्रतिवादी-- हा दृष्टान्त मान्य नाही. कारण, परस्पराभावात्मक अशा दोन पदार्थांचें एका अधिकरणावर अतात्त्विकत्व विरुद्ध असतें. स्थाणुत्व आणि पुरुषत्व हीं परस्पराभावात्मक नाहीत, परंतु सत्त्व–असत्त्व हीं परस्पराभावात्मक आहेत. तेव्हां परस्पराभावात्मक अशा सत्त्वासत्त्वांचें अतात्त्विकत्व एका अधिकरणावर विरुद्धच असणार. (५९) वादी-- दुसरा दृष्टान्त देतों. घट आणि घटप्रागभाव हे दोन्ही परस्पराभावात्मक असून तन्तु, सुवर्ण इत्यादि एकाच अधिकरणावर अतात्त्विक असे असतात असें दिसतें. (६०) प्रतिवादी-- हाहि दृष्टान्त आम्हांला अमान्यच आहे. यामधें तुम्हीं प्रागभाव धरला आहे. 'परस्परविरहरूपयोः उभयोः एकत्र अतात्त्विकत्वं विरुद्धम्' असा जो नियम आम्हीं सांगितला तो प्रतियोगी आणि त्याचा अत्यन्ताभाव यांच्यामधील आहे. तेव्हां त्यांच्या सामानाधिकरण्यानें अतात्त्विकत्वाला दृष्टान्त देतां येत असेल तर बोला. (६१) वादी-- अनुकूलतर्कात्मक कांही नियामक नसल्यामुळें तुम्ही म्हणता तसला नियम आम्हांला मान्य नाही. बाकी तसा नियम मानला तरी दृष्टांत आहे प्रतियोगीच्या समवायिकारणावर अत्यन्ताभाव नसतो असें मानल्यास कपालाच्या ठिकाणीं भावी घट आणि त्याचा अत्यन्ताभाव हे दोन्ही अतात्त्विक असतात. कारण, 'कपालं घटवत् न वा' असा संशय येतो. (६२) सत्त्व आणि असत्त्व हीं परस्परविरहरूप आहेत असें धरून आतांपर्यंत विवेचन केलें. पण वास्तविक सत्त्व आणि असत्त्व हीं परस्परविरहरूप नाहीत, तर तीं केवळ परस्परविरहव्याप्य आहेत म्ह० सत्त्वात्यन्ताभावव्याप्य असत्त्व आणि असत्त्वात्यन्ताभावव्याप्य सत्त्व अशीं आहेत. (६३) प्रतिवादी-- तशा रितीचीं पारिभाषिक सत्त्व–असत्त्वें धरून जरी तुम्हीं विश्वाला सदसद्वैलक्षण्य सिद्ध केलें तरी आमचें कांही अनिष्ट सिद्ध होत नाही. (६४) वादी-- अनिष्ट नाही कसें ? आमचें सगळें ऐकून घ्या कीं ! आमचें म्हणणें असें आहे कीं– सत्त्व म्ह० अबाध्यत्व. ज्याचा बाध होत नाही तें सत्. आणि असत्त्व म्ह० सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्व. ज्याची अस्तित्वानें प्रतीति येणें शक्य नसतें तें असत्. (६५) असलीं सत्त्व–असत्त्वें धरून सद्वैलक्षण्य, असद्वैलक्षण्य आणि उभयवैलक्षण्य आम्हीं सांगत आहोंत. असलें सदसदुभयवैलक्षण्य जगताच्या ठिकाणीं तुम्हांला संप्रतिपन्न म्ह० मान्य नाही. तर मग आम्हीं सांगितलेल्या उभयवैलक्षण्यामुळें तुमच्या इष्टापत्तीला जागा कोठें आहे ? हें तुम्हांला अनिष्ट आहे, इष्ट नाही. (६६) बरें, तरी सुद्धां तुम्हीं इष्टापत्ति म्हणाल तर तुमच्यावर मतक्षति म्ह० स्वसिद्धान्तहानि हें निग्रहस्थान नाही का आलें ? (६७) उभयवैलक्षण्याचें हें असें स्वरूप आहे म्हणूनच आमच्या आचार्यांनीं म्हटलें आहे– ध्वंसानुपलक्षितसत्तायोगित्व असें नित्यत्वाचें लक्षण धरलें. ध्वंसानें अनुपलक्षित अशी सत्ता म्ह० ध्वंसप्रतियोगिवृत्तित्वविशिष्ट सत्ता. असली सत्ता ज्याच्यावर असतें तें नित्य होय. याला दृष्टान्त आकाशाचा. आकाशाचा परमतानें ध्वंस नसतो, पण त्याच्यावर सत्ता असते. म्हणून आकाशनिष्ठ सत्ता ध्वंसानें अनुपलक्षित आहे.

सामान्यादावभाववत्, (६८) उत्तरावधिराहित्यं नित्यत्वम्, भावान्यनिवृत्तिमत्त्वं चानित्यत्वम्, तदुभयाभावः प्रागभावे इव शुक्तिरूप्यादौ मिथ्याभूते सत्त्वासत्त्वयोरभावः स्यादित्याहुः, (६९) उक्तसत्त्वासत्त्वयोः परस्परविरहव्याप्यत्वेऽपि परस्परविरहानात्मकत्वात् उक्तनित्यत्वानित्यत्ववत्। (७०) ननु- इदं नित्यत्वानित्यत्वयोर्मिलितयोर्व्यतिरेकः सामान्ये प्रागभावे चास्तीत्युक्तमयुक्तम्, (७१) नित्यत्वस्य सामान्यानुगतध्वंसाप्रतियोगित्वरूपत्वात्, (७२) अनित्यत्वस्य च प्रागभावानुगतध्वंसप्रतियोगित्वरूपत्वात्। प्रागभावस्यापि प्रतियोग्येव ध्वंसः, (७३) भावस्यैवाभावो निवृत्तिः, अभावस्य तु भाव एवेति स्वीकारात्। (७४) ध्वंसोपलक्षितानुपलक्षितसत्ताराहित्य-

---

आकाश हें ध्वंसाचें प्रतियोगि नाही आणि त्याच्यावर सत्ता आहे म्हणून ध्वंसाप्रतियोगिवृत्तित्वविशिष्ट अशी सत्ता धरतां येते. तद्योगी आकाश आहे म्हणून आकाश नित्य आहे. ध्वंसोपलक्षितसत्तायोगित्व असें अनित्यत्वाचें लक्षण म्ह० ध्वंसप्रतियोगिवृत्तित्वविशिष्टसत्तायोगित्व हें अनित्यत्वाचें लक्षण धरलें. घटाचा ध्वंस होतो म्ह० घट ध्वंसप्रतियोगी असतो. घटावर सत्ता असते पण ती ध्वंसोपलक्षित आहे म्ह० ध्वंसप्रतियोगिवृत्तित्वविशिष्ट अशी आहे. तद्योगी घट आहे. म्हणून घट अनित्य. सामान्य, विशेष आणि समवाय यांच्यावर सत्ता नसते. अर्थात् उक्त नित्यत्व–अनित्यत्वांचा अभाव सामान्यादिकांवर असतो. हा एक दृष्टांत झाला. (६८) आतां उत्तरावधिराहित्य हें नित्यत्वाचें लक्षण धरलें. ज्याला भविष्यकालीन मर्यादा नाही, ज्याला शेवट नाही तें नित्य होय म्ह० जें ध्वंसाप्रतियोगि तें नित्य. आणि भावान्यनिवृत्तिमत्त्व हें अनित्यत्वाचें लक्षण धरलें. निवृत्ति दोन प्रकारची असते. घटादि भावपदार्थांची निवृत्ति अभावात्मक आणि प्रागभावाची निवृत्ति प्रतियोगिरूप म्ह० भावात्मक असते. पैकीं भावाहून अन्य जी निवृत्ति म्ह० अभावरूपनिवृत्ति ती ज्याला असते तें अनित्य. आतां या नित्यत्व–अनित्यत्व–उभयांचा अभाव प्रागभावाच्या ठिकाणीं असतो. प्रागभावाला उत्तर अवधि आहे म्हणून तो नित्य नव्हे म्ह० त्याच्यावर नित्यत्वाभाव राहतो. प्रागभावाची निवृत्ति होते पण ती भावरूप असते. घटप्रागभावाची निवृत्ति म्ह० उत्पन्न होणारा घट. ती निवृत्ति भावान्य नसते, अर्थात् प्रागभावाला भावान्यनिवृत्तिमत्त्वरूप अनित्यत्व नाही म्ह० प्रागभावावर अनित्यत्वाभाव राहतो. एवंच प्रागभावावर नित्यत्वाभाव–अनित्यत्वाभाव दोन्ही राहतात. हा दुसरा दृष्टान्त झाला. या दोन्ही दृष्टान्तांप्रमाणें मिथ्याभूत शुक्तिरजतादिकाच्या ठिकाणीं सत्त्व आणि असत्त्व या दोघांचाहि अभाव राहील असें आमच्या आचार्यांनीं म्हटलें आहे. (६९) शुक्तिरजताच्या ठिकाणीं सत्त्वासत्त्वांचे अभाव राहतात असें जें आचार्यांनीं सांगितलें तें ठीकच आहे. कारण, आम्हीं आतांच आचार्योक्तीपूर्वी ज्या स्वरूपाचीं सत्त्व-असत्त्वें सांगितलीं तीं जरी परस्परविरहव्याप्य असलीं तरी तीं परस्परात्यन्ताभावात्मक नाहीत. याला दृष्टान्त आचार्योक्त नित्यत्वानित्यत्वांचा.

(७०) प्रतिवादी— मिलित म्ह० समुच्चित अशा नित्यत्वानित्यत्वांचा व्यतिरेक म्ह० अभाव सामान्याच्या ठिकाणीं आणि प्रागभावाच्या ठिकाणीं असतो हें तुमचें म्हणणें अयोग्य आहे. (७१) कारण, सामान्यहि नित्यच असल्यामुळें सामान्यावर बसणारें असें ध्वंसाप्रतियोगित्व हेंच नित्यत्वाचें स्वरूप आहे. (७२) तसेंच प्रागभावहि अनित्य असल्यामुळें प्रागभावावर बसणारें असें ध्वंसप्रतियोगित्व हेंच अनित्यत्वाचें स्वरूप आहे. प्रागभावालाहि ध्वंस आहे. प्रागभावाचा प्रतियोगी हाच प्रागभावाचा ध्वंस. (७३) कारण, भावपदार्थाचीच निवृत्ति म्ह० ध्वंस अभावरूप असते, पण अभावाची निवृत्ति भावरूपच असते असें आम्हीं मानलें आहे. त्यामुळें ध्वंसप्रतियोगित्वरूप अनित्यत्व प्रागभावालाहि जमतें. (७४) आणखी असें कीं, ध्वंसानुपलक्षितोपलक्षितसत्तायोगित्वरूप नित्यत्वानित्यत्वांचे अभाव सामान्यादिकांच्या ठिकाणीं जसे असतात तसे सत्त्वासत्त्वांचे अभाव शुक्तिरजतादिकांच्या ठिकाणीं असतात असें तुम्ही म्हणता, त्याच्या उलट ध्वंसोपलक्षितानुपलक्षितसत्ताराहित्यरूप नित्यत्वानित्यत्वें जशीं एका सामान्यादिरूप अधिकरणावर असतात

रूपनित्यत्वानित्यत्वयोरेकत्र सामान्यादौ भाववदेकत्र सत्त्वासत्त्वे स्यातामित्यपि स्यात्– (७५) इति चेत्, न । न हि वयं दृष्टान्तमात्रेण सत्त्वासत्त्वव्यतिरेकयोरेकत्र स्थितिं ब्रूमः, (७६) येन ध्वंसोपलक्षितानुपलक्षितसत्ताराहित्यरूपपारिभाषिकनित्यत्वानित्यत्वयोरेकत्र सामान्यादौ सद्भावनिदर्शनेन सत्त्वासत्त्वयोरेकत्र सत्त्वमुच्येत, (७७) किंतु प्रमाणैः सिद्धे निषेधसमुच्चये सामान्यादिव्यावृत्तनित्यत्वानित्यत्वयोर्निषेधसमुच्चयं दृष्टान्तयामः । (७८) एवं च सामान्याद्यनुगतत्वदुक्तनित्यत्वानित्यत्वयोर्निषेधसमुच्चयस्यादृष्टान्तत्वेऽपि न क्षतिः । (७९) अत एवोक्तम्– 'अध्यस्ते नित्यत्वानित्यत्वयोरिव सत्त्वासत्त्वयोरप्यभावौ न विरुद्धौ, धर्मिण एव कल्पितत्वेन विरुद्धयोरपि धर्मयोरभावात्' इति । (८०) न चैवं कल्पितस्यानित्यत्वाभ्युपगमविरोधः, (८१) तात्त्विकानित्यत्वाभावेऽपि धर्मिसमसत्ताकानित्यत्वसत्त्वेनाभ्युपगमे विरोधाभावात् । (८२) न च– कल्पितत्वहेतो-

---

तर्शी सत्त्वासत्त्वें एका शुक्तिरजतादिरूप अधिकरणावर असूं शकतील असेंहि म्हणतां येईल. (७५) वादी— आम्ही केवळ दृष्टन्तावरून सत्त्वासत्त्वांच्या अभावांचें एकत्र अस्तित्व म्हणतच नाही. (७६) कीं ज्यामुळें म्ह० तसें आम्हीं म्हटल्यामुळें ध्वंसोपलक्षितसत्ताराहित्यरूप पारिभाषिक नित्यत्व आणि ध्वंसानुपलक्षितसत्ताराहित्यरूप पारिभाषिक अनित्यत्व हीं दोन्ही एकाच सामान्य आणि प्रागभाव यांच्या ठिकाणीं असतात या दृष्टान्तावरून सत्त्व-असत्त्वांचेंहि एका ठिकाणीं राहणें तुम्हीं आमच्यावर लादावें. (७७) मग आम्ही काय करतों तर, प्रमाणांनीं सिद्ध झालेला सत्त्वासत्त्वांच्या निषेधांचा जो समुच्चय त्याच्या बाबतींत सामान्यादिव्यावृत्त म्ह० सामान्यावर न राहणारें नित्यत्व आणि प्रागभावावर न राहणारें अनित्यत्व यांच्या निषेधांचा म्ह० अभावांचा समुच्चय दृष्टान्त म्हणून देत आहों. प्रमाणावांचून नुसत्या दृष्टान्तावरून आम्ही कांही सिद्ध करीत नाही. (७८) एवंच सामान्य आणि प्रागभाव यांच्यावर राहणारीं तुम्हीं सांगितलेलीं जीं नित्यत्वानित्यत्व त्यांच्या निषेधांचा समुच्चय जरी दृष्टान्त म्हणून उपयोगी पडत नसला तरी आमच्या विधानामधें कांही कमी पडत नाही. (७९) म्हणूनच प्राचीनांनीं 'अध्यस्तपदार्थावर नित्यत्वानित्यत्वांचे अभाव असणें जसें विरुद्ध नाही तसें सत्त्व-असत्त्वांचेहि अभाव असणें विरुद्ध नाही. कारण, धर्मीच मुळांत कल्पित असल्यानें त्याच्यावर विरुद्ध असेहि धर्म नसतातच' असें म्हटलें आहे. (८०) प्रतिवादी— कल्पितपदार्थावर जर नित्यत्वानित्यत्वांचे अभाव मानायाचे असतील तर कल्पिताला अनित्यत्व मानणें विरुद्ध आहे. (८१) वादी— विरुद्ध नाही. कल्पिताच्या ठिकाणीं जरी तात्त्विक अनित्यत्व नसलें म्ह० तात्त्विकत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक अनित्यत्वाभाव असला तरी धर्मीशीं म्ह० अनित्यत्वाधिकरण जें कल्पित त्याच्याशीं समानसत्ताक असें अनित्यत्व कल्पिताच्या ठिकाणीं असल्यामुळें कल्पिताला अनित्यत्व मानण्यामधें विरोध नाही. (८२) तुम्हीं आतांच वर उदाहृत केलेल्या आचार्योक्तीप्रमाणें 'शुक्तिरूप्यं तात्त्विकधर्माभाववत्, कल्पितत्वात्' असें अनुमान मांडूं पाहता. पण कल्पितत्व हा हेतुरूप धर्म आणि धर्माभाव हा साध्यरूप धर्म यांच्या पक्षावरील भावाभावामुळें व्याघात येतो. वरील अनुमानामधें धर्मसामान्याभाव साध्य असल्यामुळें हेतु-साध्यरूप धर्म पक्षावर असतील तर धर्मसामान्याभाव नसल्यामुळें बाधदोष येईल. बरें, हेतुसाध्यरूप धर्म नाहीत म्हणावें तर असिद्धि आणि बाध असे दोन दोष येतील. म्हणून अनुमानाला अप्रामाण्य आणणाऱ्या हेतुसाध्यरूप धर्मांच्या भावाचाहि अनुमानाशीं विरोध आणि अभावाचाहि अनुमानाशीं विरोध असल्यामुळें व्याघात.

'विरुद्धधर्माभावरूपसाध्यस्य' असा मूलग्रन्थ सर्व पुस्तकांत छापलेला आहे. वस्तुतः 'विरुद्ध' हे धर्माचें विशेषण धरल्यास भावपक्षीं व्याघातच संभवत नाही. शिवाय, अनुमानसूचक प्राचीनोक्तीमधील (सू. ८९) 'विरुद्धयोरपि' हा अपिशब्द, कल्पितत्व या हेतूचें प्रयोजकत्व, पुढील समाधानसूत्रामधील 'तात्त्विकधर्माभावस्य' हा साध्यनिर्देश आणि दोन्ही चन्द्रिकांनीं

विरुद्धधर्माभावरूपसाध्यस्य च भावाभावाभ्यां व्याघात इति- वाच्यम्, (८३) अतात्त्विकहेतुसद्भावेन तात्त्विकधर्माभावस्य साधनेन व्याघाताभावात्। (८४) अत एव स्वरूपतो दुर्निरूपस्य न किंचिदपि रूपं वास्तवं संभवतीति प्राचामुक्तिरपि संगच्छते, (८५) व्यावहारिकेणैव दुर्निरूपत्वेन हेतुना व्यावहारिकवास्तवरूपाभावस्य साधनात्। (८६) अत एव- दुर्निरूपत्वरूपहेतोर्वास्तवरूपाभावसाध्यस्य चातात्त्विकत्वेऽसिद्धिबाधौ, तात्त्विकत्वे व्याघातः- इति निरस्तम्, (८७) धर्मिसमसत्ताकहेतुसाध्यादिसत्त्वेनासिद्ध्याद्यभावात्, (८८) तात्त्विकहेत्वाद्यभावाच्च न व्याघातः। (८९) स्वरूपतो दुर्निरूपत्वं च कल्पितत्वमेव। (९०) एतेन- किमिदं स्वरूपतो दुर्निरूपत्वम्? केनापि प्रकारेण वा, केनापि दुर्निरूपत्वमित्येतदन्यप्रकारेण वा, सत्त्वासत्त्वाभ्यां वा? (९१) नाऽऽद्यः, केनापि प्रकारेण दुर्निरूपत्वमित्यनेन प्रकारेण दुर्निरूपत्वादुर्निरूपत्वाभ्यां व्याघातात्। (९२) अत एव न द्वितीयः, केनापि प्रकारेण दुर्निरूपत्वमित्येतदन्यप्रकारेण दुर्निरूपत्वस्य

विरुद्धपदाची केलेली उपेक्षा, या सर्व प्रमाणांवरूनहि 'विरुद्ध' हें धर्माचें विशेषण अभिप्रेत नसल्याचें स्पष्ट होतें. धर्माभावाचें विशेषण केल्यास त्याला वैयर्थ्य येईल. यावरून तें पद कोणीतरी घुसडलें असावें असें वाटतें.

(८३) वादी —अतात्त्विक हेतूच्या अस्तित्वावरून तात्त्विकत्वानें धर्माभाव साधावयाचा असल्यानें व्याघात येत नाही. तात्त्विक अशा हेतुसाध्यांच्या भावाभावामुळें तात्त्विक अनुमानप्रामाण्याचा बाध होत असल्यानें येणारा व्याघात हेतुसाध्यांचें अतात्त्विकत्व आणि अनुमानप्रामाण्याचेंहि व्यावहारिकत्व आम्ही मानीत असल्यानें येत नाही. म्हणून व्याघात नाही. (८४) 'स्वरूपानें ज्याचें निरूपण करतां येत नाही त्याचें कोणतेंच रूप वास्तविक असें संभवत नाही' असें जें प्राचीनांनीं म्हटलें आहे तेंहि म्ह० त्यांत सुचविलेलें 'शुक्तिरजतादि वास्तवरूपाभाववत्, स्वरूपतो दुर्निरूपत्वात्' हें अनुमानहि यामुळेंच जमतें. (८५) कारण, ज्याची सत्ता व्यावहारिक आहे अशा दुर्निरूपत्व या हेतूनें व्यावहारिक असा वास्तवत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव सिद्ध करावयाचा आहे. म्हणून व्याघात नाही. (८६) याच धोरणानें आणखी एका आक्षेपाचा निरास होतो. आक्षेप असा— दुर्निरूपत्व हा हेतु अतात्त्विक असेल तर स्वरूपासिद्धि येईल आणि वास्तवरूपाभाव म्ह० वास्तवत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकरूपाभाव हें साध्य अतात्त्विक असेल तर बाध येईल. आणि हेतु-साध्य तात्त्विक असतील तर व्याघात येईल. कारण, तात्त्विक अशा हेतूच्या योगानेंच पक्षाचें निरूपण करतां येईल, आणि वास्तवाच्या अधिकरणावर वास्तवत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव असणें विरुद्ध आहे. (८७) या आक्षेपाचा निरास पूर्वोक्तयुक्तीनेंच होतो. ती युक्ति अशी— धर्मीशीं म्ह० पक्षाशीं समानसत्ताक म्ह० व्यावहारिकसत्तेचीं हेतुसाध्य असल्यामुळें असिद्धि किंवा बाध येत नाहीत. (८८) आणि तात्त्विक अशीं हेतु-साध्य मानावयाचींच नाहीत म्हणून व्याघात नाही. (८९) पूर्वी स्वरूपतः दुर्निरूपत्व जें सांगितलें त्याचा अर्थ कल्पितत्व म्ह० मिथ्यात्व असाच आहे. (९०) याच कारणास्तव आणखी एका आक्षेपाचा निरास होतो. आक्षेप असा— "स्वरूपतः दुर्निरूपत्व म्हणजे काय? 'कोणत्याहि प्रकारानें निरूपण करतां न येणें' म्हणजे दुर्निरूपत्व? कीं 'कोणत्याहि रूपानें दुर्निरूपत्व हा जो प्रकार त्याहून निराळ्या प्रकारानें निरूपण करतां न येणें' म्हणजे दुर्निरूपत्व? किंवा 'सत्त्व-असत्त्वांच्या योगानें निरूपण करतां न येणें' म्हणजे दुर्निरूपत्व? (९१) पैकीं पहिला पक्ष नाही. कारण, 'कोणत्याहि प्रकारानें दुर्निरूपत्व' हा तरी एक प्रकारच आहे. मग या प्रकारानें निरूपण करून पुन्हां दुर्निरूप म्हणावयाचें तर व्याघात आला. आणि जर या विशिष्ट प्रकारानें दुर्निरूप नसेल, अर्थात् निरूपणीय असेल तर सरळच दुर्निरूपत्वाशीं व्याघात आला. (९२) याच कारणास्तव म्ह० दुर्निरूपत्व आणि अदुर्निरूपत्व यांच्या योगें व्याघात येत असल्यामुळेंच दुसरा पक्ष म्ह० 'केनापि प्रकारेण दुर्निरूपत्वमित्येतदन्यप्रकारेण दुर्निरूपत्वम्' हा पक्षहि जमत नाही. कारण, 'केनापि प्रकारेण दुर्निरूपत्वमित्येत-

केनापिप्रकारेणदुर्निरूपत्वान्यत्वात्, (९३) मिथ्यात्वादिना कल्पितस्य सुनिरूपत्वाच्च। (९४) न तृतीयः, तस्य सदसद्वैलक्षण्यावास्तवत्वाहेतुत्वात्- (९५) इति निरस्तम्, तृतीयपक्षस्य क्षोदसहत्वाच्च। (९६) तथाहि- सत्त्वासत्त्वाभ्यां दुर्निरूपत्वं हि बाधिततद्द्वयकत्वम्। (९७) तच्च धर्मविशिष्टधर्म्यतात्त्विकत्वे हेतुः। (९८) तथा च सदसद्वैलक्षण्यमपि धर्मः, तदतात्त्विकत्वे कथं न हेतुः स्यात्? (९९) न च- एवं कल्पितस्य दृश्यादृश्यबाध्याबाध्यदुर्निरूपसुनिरूपत्वादिबहिर्भावोऽपि स्यादिति- वाच्यम्, (१००) तात्त्विकदृश्यत्वाद्यशेषधर्मबहिर्भावस्य कल्पिते इष्टत्वात्,

---

दन्यप्रकारेण दुर्निरूपत्वम्' हा प्रकार 'केनापि प्रकारेण दुर्निरूपत्वम्' या प्रकारापेक्षां अन्य आहे. म्हणजे असें- 'केनापि प्रकारेण दुर्निरूपत्वमित्येतदन्यप्रकारेण दुर्निरूपत्वम्' या प्रकारानें कल्पिताला दुर्निरूपत्व आहे कीं अदुर्निरूपत्व आहे? बोला. जर उक्तप्रकारानें दुर्निरूपत्व आहे असें म्हणत असाल तर त्या प्रकारानें निरूपण करून पुन्हां दुर्निरूपत्व आहे असें म्हणणें हा 'वदतो व्याघात' आहे. बरें, त्या उक्तप्रकारानें अदुर्निरूपत्व आहे असें म्हणत असाल तर 'केनापि प्रकारेण दुर्निरूपत्वम्' या प्रकारापेक्षां अन्यप्रकारानें दुर्निरूपत्वाचें विधान करून पुन्हां उक्तप्रकाररूप जो अन्यप्रकार त्यानें अदुर्निरूपत्व आहे असें म्हणावयाचें हाहि 'वदतो व्याघात' आहे. अशा रितीनें दुर्निरूपत्व आणि अदुर्निरूपत्व या दोन्ही पक्षीं व्याघातदोष येत असल्यामुळें दुसरा पक्षहि स्वीकारतां येत नाही. (९३) शिवाय, 'केनापि प्रकारेण दुर्निरूपत्वम्' या प्रकारापेक्षां अन्य असलेल्या मिथ्यात्व, कल्पितत्व इत्यादि प्रकारांनीं उत्तमप्रकारें निरूपण करणें शक्य असल्यामुळेंहि दुसरा पक्ष संभवत नाही. (९४) सत्त्व-असत्त्वांनीं दुर्निरूपत्व हा तिसरा पक्षहि नाहीच. कारण, 'शुक्तिरजतादि वास्तवरूपाभाववत्, स्वरूपतो दुर्निरूपत्वात्' या पूर्वोक्त अनुमानामधील 'सत्त्व-असत्त्वांनीं दुर्निरूपत्व' हा हेतु सदसद्वैलक्षण्याच्या अवास्तवत्वाचा अहेतु आहे म्ह० साधक नाही. तो पक्षभूत रजतादिकाच्या अवास्तवत्वाचा साधक असेल, पण सदसद्वैलक्षण्याचें अवास्तवत्व त्याच्यामुळें सिद्ध होणार नाही. सत्त्व-असत्त्वांनीं दुर्निरूपत्व हें स्वाधिकरणाचें अवास्तवत्व सिद्ध करील. सदसद्वैलक्षण्य हें 'सदसत्त्वाभ्यां दुर्निरूपत्वम्' या हेतूचें अधिकरण नाही, तें हेतूशीं समानाधिकरण आहे. तात्पर्य, सदसद्वैलक्षण्याचें अवास्तवत्व सिद्ध होत नसल्यामुळें द्वैतापत्ति आली". (९५) स्वरूपतो दुर्निरूपत्व म्ह० कल्पितत्व असें जें पूर्वीं सांगितलें आहे त्यामुळें या आक्षेपाचा निरास झाला. शिवाय, त्यांतील तिसरा पक्ष क्षोदसह आहे म्ह० त्याला अगदी भरडून काढलें तरी तो टिकाव धरील असा आहे. म्हणूनहि त्या आक्षेपाचा निरास होतो. (९६) म्हणजे असें- सत्त्व-असत्त्व यांनीं दुर्निरूपत्व म्ह० बाधिततद्द्वयकत्व होय. बाधितं तयोर्द्वयं यस्य तत् बाधिततद्द्वयकम्, तस्य भावः. ज्या धर्मीच्या सत्त्व-असत्त्व या दोन्ही धर्मांचा बाध होत असतो त्या धर्मीला 'सत्त्वासत्त्वांनीं दुर्निरूप' असें म्हणतां येतें. (९७) हें बाधिततद्द्वयकत्व धर्मविशिष्टधर्मीच्या अतात्त्विकत्वाचें साधक आहे. 'शुक्तिरजतादि वास्तवरूपाभाववत्, स्वरूपतो दुर्निरूपत्वात्' या पूर्वोक्त अनुमानांतील साध्यपदामधील रूपशब्द स्वरूप आणि धर्म या दोघांचाहि बोधक आहे. त्यामुळें तात्त्विकत्वानें स्वरूपाभाव आणि तात्त्विकत्वानें धर्माभाव हे दोन्ही साध्य आहेत. म्हणून दुर्निरूपत्व हा हेतु धर्मविशिष्टधर्मीच्या अतात्त्विकत्वाचा साधक आहे. (९८) सदसद्वैलक्षण्यहि धर्म आहे. मग सदसत्त्वांनीं दुर्निरूपत्व हें सदसद्वैलक्षण्यरूप धर्माचें अतात्त्विकत्व कसें नाही साधणार? (९९) प्रतिवादी— कल्पित पदार्थ जर सत्त्वासत्त्वांच्या बाहेर असतो म्ह० सदसद्विलक्षण असतो तर दृश्यत्व-अदृश्यत्व, बाध्यत्व-अबाध्यत्व, दुर्निरूपत्व-सुनिरूपत्व यांच्याहि बाहेरच असेल म्ह० दृश्यादृश्यादिविलक्षणहि असेलच कीं! (१००) वादी-- होहो! तात्त्विक अशा यच्चयावत् धर्मांपासून बहिर्भाव म्ह० तात्त्विकधर्मशून्यत्व म्ह० तात्त्विकत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकाशेषधर्माभाववत्त्व कल्पिताला असणें आम्हांला इष्टच आहे.

(१०१) अतात्त्विकस्य दृश्यत्वादेर्व्यावहारिकप्रमाणैर्यथायथमङ्गीकृतस्यैवमप्यविरोधात् । (१०२) अदृश्यत्वादिकं तु व्यावहारिकं नास्त्येव । (१०३) प्रातिभासिकं चैतदप्यङ्गीकुर्म एव । (१०४) एवं च तार्किकमते संयोगतदभावयोरिव भट्टमते भेदाभेदयोरिव सत्त्वासत्त्वाभावयोरप्यविरोध एव। (१०५) न च- एवं सत्त्वासत्त्वयोरपि तद्वदेवाविरोधः स्यादिति- वाच्यम्, (१०६) अतात्त्विकयोरविरोधे इष्टापत्तेः, (१०७) निषेधसमुच्चयस्यापि तात्त्विकस्यानङ्गीकारेण तत्साम्येन विधिसमुच्चयस्य तात्त्विकस्यापादयितुमशक्यत्वात् । (१०८) न च तात्त्विकसंयोगतदभावनिदर्शनबलात्तदापादनीयम्, दृष्टान्तेऽपि तात्त्विकत्वासंप्रतिपत्तेः । (१०९) ननु- अनिर्वाच्यत्वं सत्त्वासत्त्वादिना विचारासहत्वम् । (११०) तच्च न तावत् सत्त्वाद्यनधिकरणत्वम्, असतो ब्रह्मणश्च निर्धर्मकत्वेन तत्रातिव्याप्तेः । (१११) न च- कल्पितसत्त्वाधिकरणत्वं ब्रह्मण्यपीति- वाच्यम्, (११२) तस्य जगत्यपि विद्यमानत्वेन तत्राव्याप्तेः । (११३) नापि सत्त्वाद्यत्यन्ताभावाधिकरणत्वम्, (११४) निर्धर्मकब्रह्मणः सत्त्ववत्तदत्यन्ताभावस्याप्यभावेन तुच्छेऽप्यसत्त्ववत्तदत्यन्ता-

---

(१०१) अशा रितीनें तात्त्विकधर्मशून्यत्व असूनहि व्यावहारिक प्रत्यक्षादिप्रमाणांनीं यथायथ म्ह० संभवानुसारानें स्वीकारलेल्या अतात्त्विक अशा दृश्यत्व, अबाध्यत्व इत्यादि धर्मांचा तात्त्विक धर्मशून्यत्वाशीं कांहीच विरोध नाही. 'यथायथम्' म्ह० ज्या व्यवहाराकरितां जेथें जो धर्म मानावा लागेल तेथें तो मानावयाचा. (१०२) अदृश्यत्व, घटादिकांचें बाध्यत्व, शुक्तिरजतादिकांचें अबाध्यत्व इत्यादिक धर्म तर व्यावहारिकसत्तेचे नसतातच. (१०३) आणि प्रतिभासिक असे अदृश्यत्वादि धर्म सुद्धां आम्ही मानतोंच. (१०४) या विवेचनावरून असें लक्षांत येईल कीं, तार्किकमतीं संयोग आणि संयोगाभाव यांच्यामधें विरोध नसतो. कारण, ते अवच्छेदभेदानें एकाधिकरणवृत्ति असतात. किंवा भाट्टमीमांसकांच्या मतानें जातिव्यक्त्यादिकांच्या भेद-अभेदांमधें विरोध नसतो. त्याप्रमाणें सत्त्वाभाव आणि असत्त्वाभाव यांचाहि शुक्तिरजतादिकाच्या ठिकाणीं विरोध नाही. (१०५) प्रतिवादी-- सत्त्वाभाव-असत्त्वाभावांमधें जर विरोध नसतो तर सत्त्व-असत्त्व यांच्यामधेंहि अविरोध मानावा लागेल. (१०६) वादी-- मानतोंच कीं ! अतात्त्विक अशा सत्त्वासत्त्वांचा विरोध नसणें ही आमची इष्टापत्तिच आहे. (१०७) आतां तुम्हीं तात्त्विक सत्त्वासत्त्वांचा अविरोध म्हणत असाल तर तो मात्र नाही. निषेधांचा म्ह० सत्त्वासत्त्वाभावांचा समुच्चय देखील तात्त्विक असा आम्ही मानीत नसल्यामुळें त्याच्या तुलनेनें तात्त्विक अशा विधिसमुच्चयाची म्ह० सत्त्व--असत्त्व या प्रतियोगिकोटींच्या समुच्चयाची आपत्ति आमच्यावर देणें अशक्य आहे (१०८) प्रतिवादी-- तात्त्विक असलेल्या संयोगतदभावांच्या दृष्टान्तानें तात्त्विक विधिसमुच्चयाची आपत्ति देतां येईल कीं ! वादी-- हूं ! तो दृष्टान्त आम्हांला मान्य असला तर ! पण संयोगतदभावांच्या दृष्टान्तामधेंहि तात्त्विकत्वाला आमची मान्यता नाही.

(१०९) प्रतिवादी-- अनिर्वचनीयत्व म्ह० सत्त्व, असत्त्व आणि सदसत्त्व यां रूपांनीं विचारापुढें न टिकणें. (११०) आतां हें सत्त्वादिना विचारासहत्व म्हणजे तरी काय ? सत्त्वाद्यनधिकरणत्व म्ह० सत्त्वाद्यधिकरणभेद असें तर धरतां येणार नाहीच. कारण, शशशृंगादि असत् आणि ब्रह्म यांच्यावर अतिव्याप्ति येईल. तीं दोन्ही सर्वथा निर्धर्मक असतात. अर्थात् तीं सत्त्वाद्यधिकरणभिन्न आहेत, पण तीं अनिर्वचनीयत्वाचीं लक्ष्य नाहीत. त्यांना अनिर्वचनीय म्हणावयाचें नाही आहे. (१११) वादी-- कल्पित अशा सत्त्वाचें अधिकरण ब्रह्म आहे, म्हणून ब्रह्मावर लक्षण येत नाही. (११२) प्रतिवादी-- कल्पितसत्त्वाधिकरणत्व चालत असेल तर जगतावर अव्याप्ति येईल. कारण, कल्पितसत्त्वाधिकरणत्व जगतावरहि आहे. एवंच सत्त्वाद्यनधिकरणत्व हें पहिलें लक्षण दुष्ट ठरलें. (११३) सत्त्वादि--अत्यन्ताभावाधिकरणत्व असें दुसरें लक्षणहि ठीक नाही. कारण, तुच्छ आणि ब्रह्म यांच्यावर सत्त्व-असत्त्वादिक नसतातच. म्हणून अतिव्याप्ति येईल. (११४) शंका-- ब्रह्म निर्धर्मक असल्यामुळें त्याच्यावर जसा सत्त्व

भावस्याप्यभावेन कथंचिदतिव्याप्तिनिरासेऽपि (११५) तुच्छब्रह्मणोर्निर्धर्मकत्वेन धर्मवत्त्वादेरेवानिर्वाच्यत्वलक्षणत्वापातात्, (११६) निर्विशेषश्रुत्याऽपि व्याघातेन धर्ममात्रनिषेधायोगेन ब्रह्मणि सत्त्वराहित्ये तदत्यन्ताभावस्य दुर्वारत्वात्। (११७) नापि सद्रूपत्वाद्यभावः, ब्रह्मणः सत्त्वाभावे सद्रूपत्वाभावेन तत्रातिव्याप्तेः। (११८) नापि सत्त्वादेः 'इत्थम्' इति निर्वक्तुमशक्यत्वम्, ब्रह्मण्यपि सत्त्वस्य 'इत्थम्' इति निर्वक्तुमशक्यत्वात्। (११९) नापि सत्त्वादिना प्रमाणागोचरत्वम्, अखण्डार्थनिष्ठवेदान्तैकवेद्यब्रह्मणोऽपि सत्त्वादिप्रकारकप्रमाणागोचरत्वात्- (१२०) इति चेत्, न। सत्त्वादिना विचारासहत्वं सत्त्वाद्यत्यन्ताभावाधिकरणत्वम्। (१२१) न चातिव्याप्तिः,

---

हा धर्म नाही तसा सत्त्वात्यन्ताभाव हा धर्महि नाहीच, तुच्छावरहि जसा असत्त्व हा धर्म नाही तसा असत्त्वात्यन्ताभाव हा धर्महि नाही. म्हणून थोड्या कष्टानें कां होईना ! पण तुच्छावरील आणि ब्रह्मावरील अतिव्याप्तीचा निरास होतो. (११५) प्रतिवादी— असला बारीक कीस काढून जर अतिव्याप्तिनिरास करावयाचा असेल तर मग अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण 'धर्मवत्त्वम्' इतकेंच करावें. तुच्छ आणि ब्रह्म हीं अनिर्वचनीयत्वाचीं लक्ष्य नसून तीं निर्धर्मक असल्यामुळें 'धर्मवत्त्वम्' या लक्षणाची त्यांच्यावर अतिव्याप्ति येणार नाही. तुच्छब्रह्मभिन्न सगळें जग अनिर्वचनीयत्वाचें लक्ष्य आहे आणि त्याच्यावर लक्षणहि बसतेंच आहे. मग लघु लक्षण संभवत असतांना गुरु लक्षण कशाला पाहिजे ? (११६) शंका— घटकाभर 'धर्मवत्त्वम्' असेंच लक्षण कां असेना ? मग तरी तुमची अडचण नाही ना ? प्रतिवादी— अडचण आहे. 'धर्मवत्त्वम्' असें ब्रह्मावर अतिव्याप्त न होणारें लक्षण करतां येत नाही. त्याचें असें आहे— श्रुतीनें ब्रह्माला निर्विशेष असें म्हटलें आहे म्ह० ब्रह्माच्या ठिकाणीं निर्विशेषत्व हा धर्म सांगितला आहे. पण ब्रह्मावर जर भावरूप किंवा अभावरूप असा कोणताच धर्म मानावयाचा नसेल तर निर्विशेषत्व धर्म सांगावयाचा आणि त्याच निर्विशेषशब्दानें भावाभावरूप सर्व धर्मांचा निषेध करावयाचा असा श्रुतीचा स्वोक्तीशीं व्याघात येतो. त्यामुळें श्रुतीला निर्विशेषशब्दानें धर्ममात्राचा निषेध करतां येणार नाही. म्हणून ब्रह्माच्या ठिकाणीं जर सत्त्व नसेल तर ब्रह्माच्या ठिकाणीं सत्त्वात्यन्ताभाव मानलाच पाहिजे, तो नाकारतां येणार नाही. म्हणून ब्रह्मावर अतिव्याप्ति येते. तात्पर्य, 'सत्त्वाद्यत्यन्ताभावाधिकरणत्वम्' अशा स्वरूपाचें 'सत्त्वासत्त्वादिना विचारासहत्वम्' हें दुसरें अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षणहि दुष्टच ठरतें. (११७) 'सद्रूपत्वाद्यभावः' असें तिसरें लक्षण. जें सद्रूप नाही, असद्रूप नाही आणि सदसद्रूपहि नाही तें अनिर्वचनीय. पण हें लक्षणहि दुष्टच आहे. ब्रह्माला जर सत्त्व नाही तर त्याला सद्रूपत्व नसणारच. तेव्हां 'सद्रूपत्वाद्यभावः' या लक्षणाची ब्रह्मावर अतिव्याप्ति येते. (११८) "सत्त्वादेः 'इत्थम्' इति निर्वक्तुमशक्यत्वम्" म्ह० सत्त्व, असत्त्व आणि सदसत्त्व यांचें 'इदमित्थम्' अशा निर्णयरूपानें निर्वचन करतां न येणें असें अनिर्वचनीयत्वाचें चौथें लक्षण केलें तरी ब्रह्मावर अतिव्याप्ति येतेच. कारण, ब्रह्माच्या सत्त्वाचें देखील 'इदमित्थम्' अशा निर्णयरूपानें निर्वचन करणें अशक्यच आहे. (११९) 'सत्त्वादिना प्रमाणागोचरत्वम्' म्ह० सत्त्व, असत्त्व अथवा सदसत्त्व या रूपानें प्रमाणाचा विषय न होणें, सत्त्वादिरूपानें पदार्थाचें आकलन प्रमाणाला करतां न येणें असें पांचवें लक्षणहि ब्रह्मावर अतिव्याप्त होतें. ब्रह्म जर अखण्डार्थनिष्ठ म्ह० अखण्ड अर्थावर ज्यांचें तात्पर्य आहे अशा वेदान्तवाक्यांनीच केवळ जाणलें जातें तर मग तें ब्रह्महि सत्त्वादिप्रकारकज्ञान करून देणाऱ्या प्रमाणाचा विषय नाही हें सिद्धच होतें. म्हणून 'सत्त्वादिना प्रमाणागोचरत्वम्' हें लक्षणहि ब्रह्मावर अतिव्याप्त झालें.

(१२०) वादी— हा आक्षेप ठीक नाही. अनिर्वचनीयत्व म्ह० 'सत्त्वासत्त्वादिना विचारासहत्वम्' हेंच होय. त्याचा 'सत्त्वाद्यत्यन्ताभावाधिकरणत्वम्' असा तुम्हीं केलेल्या अनेक अर्थांपैकीं दुसरा अर्थ म्ह० दुसरें लक्षण आम्ही घेतों. (१२१) हा अर्थ घेतल्यास

ब्रह्मणि सत्त्ववत्तदत्यन्ताभावस्याप्यभावात्, (१२२) अन्यथा निर्विशेषत्वादिश्रुतिविरोधापत्तेः। (१२३) न च निर्विशेषत्वरूपविशेषसत्त्वासत्त्वाभ्यां व्याघातेन श्रुतिरन्यपरा, (१२४) विशेषस्य कल्पितत्वेन तदभावासत्त्वेन तत्सत्त्वाभावेन व्याघाताभावात् स्वाप्नगजतदभाववत्। (१२५) अत एव- सत्त्वराहित्येऽपि तदत्यन्ताभाव आवश्यकः- इत्यपास्तम्। (१२६) ननु- एवं विशेषवत्त्वं धर्मवत्त्वं वा अनिर्वाच्यत्वमस्तु- (१२७) इति चेत्, न। आस्तां तावदयं सुहृदुपदेशः, उक्तलक्षणस्य निष्पन्नत्वात्। (१२८) यद्वा- सत्त्वादिना विचारासहत्वं सद्रूपत्वाद्यभावः। (१२९) सत्त्वरूपधर्माभावेऽपि यथा ब्रह्मणः सद्रूपत्वं तथोपपादितमधस्तात्, अतो न तत्रातिव्याप्तिः। (१३०) न च- एवं सदात्मके ब्रह्मणि श्रौतसत्यपदादौ लाक्षणिकत्वं न स्यादिति- वाच्यम्, (१३१) सत्त्वधर्मविशिष्टवाचकस्य

ब्रह्मावर अतिव्याप्ति येते असें तुम्हीं म्हटलें, पण ब्रह्मावर अतिव्याप्ति येत नाही. कारण, ब्रह्माच्या ठिकाणीं जसें सत्त्व नसतें तसा सत्त्वात्यन्ताभावहि नसतोच. (१२२) जर ब्रह्मावर सत्त्वात्यन्ताभाव मानला तर निर्विशेषत्वश्रुतीशीं विरोध येऊं लागेल. (१२३) प्रतिवादी-- निर्विशेषश्रुतीचा यथाश्रुत अर्थ व्याघातदोषामुळें घरतां येत नाही असें आम्हीं सांगितलेंच आहे. निर्विशेषत्व हा तरी एक विशेषच आहे. तो विशेष ब्रह्माच्या ठिकाणीं असला तर निर्विशेषत्वाला अडचण येते. बरें, नसला तर ब्रह्माला निर्विशेषत्व नसून सविशेषत्व येणार. अर्थात् निर्विशेषत्वाला अडचण आलीच. याप्रमाणें निर्विशेषत्वरूप विशेषाच्या सत्व असत्त्वांमुळें-यथाश्रुत अर्थ घरल्यास व्याघात येतो. म्हणून निर्विशेषश्रुति यथाश्रुत अर्थाहून अन्यार्थपर मानली पाहिजे. वैशेषिकांचा विशेष नांवाचा पदार्थ ब्रह्मावर नाही असा कांहीतरी त्या श्रुतीचा अर्थ करावा. (१२४) वादी-- स्वप्नामध्यें एकाच अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्याच्या ठिकाणीं हत्तीहि कल्पित असतो आणि त्याचा अभावहि कल्पित असतो. त्याप्रमाणें एकाच ब्रह्माच्या ठिकाणीं सर्व विशेषांना कल्पितत्व असल्यामुळें भावरूप विशेषाप्रमाणेंच विशेषाभावरूप विशेषहि कल्पित असतोच. म्हणून विशेषाभावाच्या म्ह० निर्विशेषत्वाच्या सत्त्वाच्या अभावामुळें म्ह० निर्विशेषत्व नसल्यामुळें येणारा जो व्याघात तो येत नाही. व्याघात येत नसल्यानें निर्विशेषश्रुतीचें अर्थान्तर करण्याचें कारण नाही. (१२५) ब्रह्माच्या ठिकाणीं सत्त्वरूप विशेषाप्रमाणें सत्त्वाभावरूप विशेषहि कल्पितच असल्यामुळें 'ब्रह्माच्या ठिकाणीं धर्मिसमसत्ताक सत्त्व नसलें तरी धर्मिसमसत्ताक असा सत्त्वाचा अत्यन्ताभाव मानणें आवश्यक आहे' या शंकेचा निरास झालाच. (१२६) प्रतिवादी-- तुमच्या एकूण विवेचनावरून 'सत्त्वाद्यत्यन्ताभावाधिकरणत्वम्' या लक्षणामध्यें अत्यन्ताभावाला 'धर्मिसमानसत्ताक' असें विशेषण तुम्हांला अभिप्रेत आहे असें निष्पन्न झालें. तर मग अभावापर्यंत मजल मारण्यापेक्षां 'धर्मिसमानसत्ताकविशेषवत्त्वम्' अथवा 'धर्मिसमानसत्ताकधर्मवत्त्वम्' एवढेंच लघु अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण केलें तर बरें. (१२७) वादी-- हा मित्रत्वानें केलेला उपदेश ठीक आहे, पण तो आपल्या कनवटीलाच ठेऊन द्या कारण, 'सत्त्वाद्यत्यन्ताभावाधिकरणत्वम्' या स्वरूपाच्या 'सत्त्वादिना दुर्निरूपत्वम्' या लक्षणावर तुम्हीं दिलेल्या दोषांचें निराकरण आम्हीं केल्यामुळें तें लक्षण निर्दोष सिद्ध झालें आहे. आणखी पुष्कळ लक्षणें आम्हांला माहीत आहेत. तीं तुम्हीं सुचविण्याची आवश्यकता नाही.

(१२८) किंवा 'सत्त्वादिना विचारासहत्व' याचा अर्थ 'सद्रूपत्वाद्यभावः' असा करावा. सद्रूपत्व, असद्रूपत्व, सदसद्रूपत्व यांचा अभाव असें अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण. (१२९) ब्रह्माच्या ठिकाणीं जरी सत्त्व हा धर्म नसला तरी ब्रह्म सद्रूप आहे असें पूर्वीं मिथ्यात्वानुमानामध्यें सांगितलेंच आहे. म्हणून ब्रह्मावर अतिव्याप्ति येत नाही. (१३०) प्रतिवादी-- ब्रह्म जर सदात्मक आहे तर श्रुतीमधील सत्य किंवा सत् हे शब्द ब्रह्माचें लक्षणावृत्तीनें प्रतिपादन करतात असें म्हणतां येणार नाही. पण ते शब्द लाक्षणिक आहेत असें तुमचें मत आहे! (१३१) वादी--सत् किंवा सत्य हा शब्द सत्त्व या धर्मानें विशिष्ट अशा पदार्थाचा वाचक आहे. आणि ब्रह्म तर निर्धर्मक आहे. त्यामुळें लक्षणा अवश्यच आहे.

तस्य निर्धर्मके लक्षणाया आवश्यकत्वात् । (१३२) न हि निर्धर्मकस्वरूपवाचकत्वं कस्यचिदपि पदस्यास्ति । (१३३) ननु- सत्त्वादिराहित्यमतात्त्विकमपि न तावत् प्रातिभासिकम् , रूप्यप्रपञ्चयोर्ब्रह्मवत् पारमार्थिकत्वापत्तेः । (१३४) नापि धर्मिसमसत्ताकम् , बाधबोध्यस्य भ्रान्तिसिद्धेन साम्यायोगात् । (१३५) नापि व्यावहारिकम् , जगति व्यावहारिकत्वे रूप्ये प्रातिभासिकत्वे चोक्तदोषात् । (१३६) रूप्ये व्यावहारिकत्वे च जगति पारमार्थिकत्वापातेनाद्वैतहानिः- (१३७) इति चेत् , न, धर्मिसमसत्ताकस्यैव सत्त्वादिविरहस्येष्टत्वात् । (१३८) न च बाधबोध्यस्य भ्रान्तिसिद्धेन साम्यायोगः, (१३९) बाधस्याधिष्ठानमात्रगोचरत्वेन रूप्यवत्तत्सत्त्वविरहस्यापि साक्षिसिद्धतया बाधबोध्यत्वाभावात् । (१४०) न चैवं सत्त्वप्रतीतिविरोधः, अतात्त्विकस्य तस्याप्यङ्गीकारात् । (१४१) न च- एवं तात्त्विकसत्त्वविरहस्यैव लक्षणत्वपर्यवसानम् ,

---

(१३२) निर्धर्मक अशा स्वरूपाचा वाचक शब्द एकहि सापडणार नाही. अर्थात् निर्धर्मकस्वरूप शब्दानें दाखवावयाचें असेल तर लक्षणा मानावीच लागेल.

(१३३) प्रतिवादी-- अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण तुम्हीं सत्त्वादिरहितत्व असें केलें. हें सत्त्वादिराहित्य तात्त्विक नाही असें तुम्हीं म्हणता. पण तें तात्त्विक नसलें तरी प्रातिभासिक नाहीच मानतां येणार. ब्रह्माच्या ठिकाणीं प्रातिभासिक असें सत्त्वादिराहित्य असलें तरी जसें ब्रह्म पारमार्थिक असतें तसें शुक्तिरजत किंवा प्रपंच यांच्या ठिकाणीं देखील सत्त्वादिराहित्य प्रातिभासिक असल्यास त्यांना पारमार्थिकत्व मानावें लागेल. (१३४) शंका— तें सत्त्वादिराहित्य धर्मिसमसत्ताक मानलें तर? शुक्तिरजत प्रातिभासिक म्हणून त्याच्यावरील सत्त्वादिराहित्य प्रातिभासिक असेल, आणि प्रपंच व्यावहारिक आहे म्हणून त्याच्यावरील सत्त्वादिराहित्य व्यावहारिकसत्तेचें असेल. प्रतिवादी-- पण तें धर्मिसमसत्ताक असें मानतां येत नाही. बाधबोध्य म्ह० बाधज्ञानाचा विषय असणारा अभाव आणि भ्रान्तिसिद्ध म्ह० भ्रान्तिज्ञानाचा विषय असणारा धर्मी यांचें साम्य मानणें अयुक्त आहे. बाधज्ञानानें बोध्य आणि भ्रान्तिसिद्ध रजत यांची सत्ता समान असत नाही. तसेंच बाधबोध्य आणि भ्रान्तिसिद्ध सत्त्वादिराहित्य यांचेंहि समसत्ताकत्व असणार नाही म्ह० बाधबोध्याला भ्रान्तिसिद्धापेक्षां अधिकसत्ताकत्वच असलें पाहिजे. (१३५) सत्त्वादिराहित्य व्यावहारिकहि म्हणतां येत नाही. व्यावहारिकजगताच्या ठिकाणीं सत्त्वादिराहित्याला व्यावहारिकत्व मानल्यास बाधबोध्य आणि भ्रान्तिसिद्ध यांच्या साम्याचा अयोग हा पूर्वीचाच दोष येतो. प्रातिभासिकरूप्याच्या ठिकाणीं सत्त्वादिराहित्याला प्रातिभासिकत्व मानलें तरी तोच दोष येईल. (१३६) आणि प्रातिभासिकरूप्याच्या ठिकाणीं सत्त्वादिराहित्याला व्यावहारिकत्व मानलें तर व्यावहारिकजगताच्या ठिकाणीं सत्त्वादिराहित्याला पारमार्थिकत्व मानावें लागेल आणि त्यामुळें अद्वैताची हानि होईल. एवंच तुमचें सत्त्वादिराहित्य कसें धरावयाचें हें निश्चित ठरत नाही. (१३७) वादी-- या आक्षेपामधें कांही हंशील नाही. कारण, आम्हीं धर्मिसमसत्ताक असेंच सत्त्वादिराहित्य स्वीकारीत आहों. तेंच आम्हांला इष्ट आहे. (१३८) प्रतिवादी-- परंतु बाधबोध्य सत्त्वादिराहित्य आणि भ्रान्तिसिद्ध यांचें साम्य मानणें अयुक्त आहे. (१३९) वादी — सत्त्वादिराहित्य म्ह० सत्त्वादिकांचा अत्यन्ताभाव हा मुळीं बाधबोध्य नाहीच आहे. बाधज्ञान शुद्ध अधिष्ठानालाच विषय करतें. म्हणून शुक्तिरूप्य जसें साक्षिसिद्ध असतें तसा सत्त्वादिविरह देखील साक्षिसिद्धच असतो. त्याला बाधबोध्यत्व नसतेंच. त्यामुळें येथें साम्यवैषम्याचा प्रश्नच येत नाही. (१४०) प्रतिवादी-- सत्त्वाभाव जर साक्षिसिद्ध असेल तर जगताच्या ठिकाणीं सत्त्वाची प्रतीति येते ती कशी ? वादी-- जगताच्या ठिकाणीं अतात्त्विक असें सत्त्व आम्ही मानतोंच. म्हणून सत्त्वप्रतीतीशीं विरोध येत नाही. (१४१) प्रतिवादी— एकूण अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण 'धर्मिसमानसत्ताक असा सत्त्वादिविरह' असें झालें. पण अतात्त्विक सत्त्वहि मानीत असल्यामुळें याचें पर्यवसान 'तात्त्विकसत्त्वाचा

(१४२) तात्त्विकत्वं चाबाध्यत्वम्, तथा च बाध्यत्वमेव लक्षणमस्त्विति- वाच्यम्, (१४३) बाध्यत्वस्यान्यविशेषणत्वेनोपात्तस्य लक्ष्ये धर्मिण्यनन्वयेन तन्मात्रमुपादायेतरवैयर्थ्यस्य वक्तुमशक्यत्वात् । (१४४) न च- श्रुत्या युक्त्या च भेदं निराकुर्वता कथं सदसद्भिन्नत्वरूपं तद्व्याप्तं वाऽनिर्वाच्यत्वं समर्थ्यत इति- वाच्यम्, (१४५) मा विषीद, अतात्त्विकस्यैव तस्य समर्थनात् । (१४६) बाध्यत्वं तु मिथ्यात्वनिरूपणसमय एव निरूपितम् । (१४७) तस्मात् न शुक्तिरूप्यप्रपञ्चसाधारणानिर्वाच्यत्वलक्षणानुपपत्तिः ।

इति अनिर्वाच्यत्वलक्षणोपपत्तिः ।

प्र. ५८- अविद्याद्यनिर्वाच्यत्वे प्रमाणनिरूपणम्

(प्रत्यक्षं प्रमाणम्)

(१) प्रमाणं च प्रत्यक्षानुमानागमार्थापत्तयः । (२) प्रत्यक्षं तावत् 'मिथ्यैव रजत-

---

अभाव' या अर्थावरच झालें. (१४२) आणि तात्त्विकत्व म्ह० अबाध्यत्व. ज्याचा बाध होत नाही तें तात्त्विक. एवंच ब्रह्म तेवढें तात्त्विक, इतर सर्व अतात्त्विक म्ह० बाध्य. तर मग आतां 'बाध्यत्व' हेंच अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण मानावें. (१४३) बाध्यत्व हें कांही लक्ष्याचें विशेषण म्हणून म्ह० लक्ष्य असलेल्या अनिर्वचनीयाचा धर्म म्हणून प्रस्तुतलक्षणांत घेतलेलें नाही, तर लक्ष्याहून अन्य जें बाध्य त्याचें विशेषण म्हणून लक्षणांत घेतलें आहे. त्यामुळें लक्ष्य जो अनिर्वचनीयरूप धर्मी त्याच्यावर प्रकृतलक्षणांतील बाध्यत्वाचा अन्वय नाही. म्हणजे असें -'तात्त्विकसत्त्वविरह म्ह० अबाध्यसत्त्वविरह म्ह० बाध्यभिन्नसत्त्वविरह' हें प्रस्तुत लक्षण आहे. या लक्षणांतील 'सत्त्वविरह' हा लक्ष्यभूत अनिर्वचनीयरूप धर्मीचें विशेषण म्ह० धर्म आहे. म्हणून त्याचा लक्ष्यभूत धर्मीवर अन्वय आहे. परंतु बाध्यत्व हें विरहाचा प्रतियोगी जें सत्त्व त्याच्यावर असलेल्या भेदाचा प्रतियोगी जें लक्ष्यधर्मीहून अन्य असलेलें बाध्य त्याचें विशेषण म्हणून प्रस्तुत लक्षणांत समाविष्ट केलेलें आहे. त्यामुळें बाध्यत्वाचा लक्ष्यधर्मीवर अन्वय नाही. त्यामुळें अशा रितीनें प्रस्तुत लक्षणांत घटक झालेलें केवळ बाध्यत्व लक्षण म्हणून स्वीकारून लक्षणांतील बांकीच्या भागाला वैयर्थ्य आहे असें म्हणणें अशक्य आहे, विचारमर्यादांना धरून नाही. 'बाध्यत्व' हें स्वतन्त्र लक्षण होऊं शकेल, पण तें करणें-न करणें आमच्या इच्छेचा विषय आहे.

(१४४) प्रतिवादी-- श्रुतीच्या आणि युक्तीच्या आधारानें सर्व प्रकारच्या भेदाचें निराकरण ज्याला करावयाचें आहे त्यानें सदसद्भिन्नत्वरूप किंवा सदसद्भेदव्याप्य अशा स्वरूपाच्या अनिर्वनीयत्वाचें समर्थन करावें म्हणजे आश्चर्यच आहे. भेदाचें निराकरण करीत असतां भेदच सिद्ध करावयाचा हें कसें जमतें? (१४५) वादी-- आपल्याला इतकी हळहळ वाटायला नको बरें! अतात्त्विक अशाच सदसद्भेदाचें समर्थन आम्हीं केलें आहे, तात्त्विकभेदाचें नव्हे. (१४६) 'बाध्यत्वम्' असेंहि अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण करतां येईल. त्याचें निरूपण पूर्वी मिथ्यात्वाचें निरूपण करीत असतांच केलें आहे तें लक्षांत घ्यावें.

(१४७) एकूण शुक्तिरजत आणि प्रपंच या दोहोंना साधारण म्ह० लागू पडणारें अनिर्वचनीयत्वाचें लक्षण अनुपपन्न नाही असें ठरलें.

प्र. ५८

(१) अविद्या आणि अविद्याकार्य यांच्या अनिर्वचनीयत्वाला प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम आणि अर्थापत्ति हीं प्रमाणें आहेत. त्यांपैकीं (२) 'रजत भासलें तें मिथ्याच होतें' इत्यादि प्रत्यक्षप्रमाण होय. 'रजत भासलें पण तें मिथ्या म्ह० अनिर्वचनीय होतें' असें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें म्ह० भासलेलें रजत अनि-

मभात्' इत्यादि। (३) न च मिथ्याशब्दोऽसत्पर्यायः, (४) वक्ष्यमाणयुक्त्या नृशृङ्गादिसाधारणासत्त्वस्य ख्यायमानरूप्यादौ वक्तुमशक्यत्वात्। (५) न च 'एतावन्तं कालमसदेव रजतमभात्' इत्यनुभवविरोधः, (६) अनिर्वाच्यत्वैकदेशसत्त्वव्यतिरेकविषयत्वेनैवोपपत्तेः। (७) न चैवम् 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' (तै. उ. २।१।१) इत्यत्रापि सत्यमित्यस्यासत्त्वव्यतिरेकविषयतयैवोपपत्तिः, (८) ब्रह्मणि सद्रूपतायाः प्रागुपपादितत्वेन तस्यासत्त्वव्यतिरेकविषयत्वकल्पनाया अनुचितत्वात्। (९) तथा च ब्रह्मणि सत्प्रत्ययस्य रूप्ये असत्प्रत्ययस्य च सत्त्वासत्त्वयोर्बाधकासत्त्वतत्सत्त्वाभ्यां विशेषेण न प्रसङ्गसाम्यम्।

(अनुमानं प्रमाणम्)

(१०) अनुमानं च 'विमतं सत्त्वरहितत्वे सति असत्त्वरहितत्वे सति सत्त्वासत्त्वरहितम्,

---

वचनीय होतें असें समजतें. (३) प्रतिवादी—मिथ्याशब्द असत् या शब्दाचा पर्याय आहे. मिथ्या म्ह० असत्, मिथ्या म्ह० तुच्छ. म्हणून 'मिथ्या रजतम्' या प्रत्यक्षावरून रजताचें अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होत नाही. (४) वादी-- मनुष्यशृंग, खपुष्प इत्यादि पदार्थ प्रत्यक्ष नसतात, पण शुक्तिरजत, रज्जुसर्प इ० पदार्थ ख्यायमान म्ह० प्रत्यक्ष असतात. म्हणून नृशृंग आणि शुक्तिरजत या दोघांनाहि जुळणारें एक असत्त्व सांगणें अशक्य आहे. म्हणून मिथ्याशब्दाचा अर्थ 'तुच्छ' असा नसून अनिर्वचनीय असाच आहे. (५) प्रतिवादी-- 'इतका वेळ रजत भासत होतें तें असत्च होतें' असाहि अनुभव येतो, त्याच्याशीं विरोध येईल. म्हणून रजताचें तुच्छत्वच मानलें पाहिजे. (६) वादी-- 'असदेव रजतम्' या असत्-शब्दाचा अनिर्वचनीयत्वाच्या लक्षणामधील सत्त्वव्यतिरेक म्ह० सत्त्वाभाव असा अर्थ धरूनहि त्या अनुभवाची उपपत्ति लागते. म्हणून त्या अनुभवावरून तुच्छत्व सिद्ध होत नाही. (७) प्रतिवादी— सत्त्वाभाव असा अर्थ धरून जर असत् या शब्दाची उपपत्ति लागत असेल तर 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' या वाक्यांतील सत्यशब्दाला असत्त्वव्यतिरेकविषयत्व मानून म्ह० सत्यशब्दाचा असत्त्वाभाव असा अर्थ मानूनहि उपपत्ति लागेल, अर्थात् ब्रह्मालाहि मिथ्यात्व मानण्याची आपत्ति येईल! (८) वादी— ब्रह्म सद्रूप आहे हा मुद्दा पूर्वी प्रतिपादिला आहे. म्हणून 'सत्यं ज्ञानम्' येथील सत्यशब्दाच्या असत्त्वव्यतिरेकविषयत्वाची कल्पना करणें अनुचित आहे म्ह० असत्त्वाभाव असा सत्यशब्दाचा अर्थ करणें योग्य नाही, सद्रूप असाच त्याचा अर्थ केला पाहिजे. (९) तथाच 'ब्रह्म सत्' असा जो ब्रह्माविषयीं सत्प्रत्यय येतो त्या प्रत्ययाचा विषय सत्त्व म्हणजे सद्रूपता मानण्यास कांही बाधक नाही. परंतु शुक्तिरूप्याविषयीं 'रूप्यं असत्' असा जो प्रत्यय येतो त्याचा विषय असत्त्व म्ह० तुच्छत्व असा मानण्याला प्रत्यक्षानुभव बाधक आहे. एवंच ब्रह्माच्या सत्त्वाला बाधकासत्त्व आहे आणि रूप्याच्या असत्त्वाला बाधकसत्त्व आहे असा त्या दोन प्रत्ययांमध्यें विशेष असल्यामुळें "'असत् रूप्यम्' येथील असत्--शब्दाचा अर्थ जर सत्त्वाभाव असा केला तर 'सत्यं ज्ञानम्' येथील सत्यशब्दाचा अर्थ असत्त्वाभाव असा करावा" असें जें तुम्हीं प्रसंगसाम्य दिलें तें येत नाही. याप्रमाणें अविद्यादिकांच्या अनिर्वचनीयत्वाचें साधक प्रत्यक्षप्रमाण दिलें.

(१०) आतां अनुमान. अविद्यादिकांच्या अनिर्वचनीयत्वाला अनुमानहि प्रमाण आहे. अनुमानानें अविद्या आणि अविद्येचें कार्य विश्व यांचें अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होतें. विमतं म्ह० अविद्या आणि अविद्येचें कार्य विश्व हा सगळा पक्ष. सत्त्वरहितत्वविशिष्ट असत्त्वरहितत्वविशिष्ट सत्त्वासत्त्वरहितत्व म्ह० सत्त्वाभाव, असत्त्वाभाव आणि सदसत्त्वाभाव असे तीन मिळून साध्य. अविद्यादि सत् नाही, असत् नाही आणि सदसत्हि नाही, अर्थात् तें अनिर्वचनीय आहे अशी प्रतिज्ञा. बाध्यत्व किंवा दोषप्रयुक्तभानत्व म्ह० दोषामुळें होणाऱ्या भानाचा विषय असणें हा हेतु. 'दोषप्रयुक्तं भानं यस्य' असा बहुव्रीहि. एवंच दोषप्रयुक्तज्ञानविषयत्व हा दुसरा हेतु. येथें ब्रह्मातिरिक्त सर्वच पक्ष असल्यानें अन्वयदृष्टान्त मिळणार नाही. म्हणून व्यतिरेकव्याप्ति मांडावयाची. 'यत् न एवं तत् न एवम्' म्ह० जें सत्त्वादित्रितयानें रहित नसतें तें बाध्य

बाध्यत्वात्, दोषप्रयुक्तभानत्वाद्वा, यन्नैवं तन्नैवम्, यथा ब्रह्म'। (११) न चाप्रसिद्धविशेषणत्वम्, (१२) 'सत्त्वासत्त्वे समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगिनी, धर्मत्वात्, रूपरसवत्', (१३) 'सत्त्वमसत्त्वानधिकरणानिष्ठम्, असत्त्वं वा सत्त्वानधिकरणानिष्ठम्, धर्मत्वात्, रूपवत्' इति सामान्यतस्तत्सिद्धेः। (१४) न च साध्यैकदेशसिद्ध्या अंशतः सिद्धसाधनम्, (१५) 'गुणादिकं गुण्यादिना भिन्नाभिन्नम्, समानाधिकृतत्वात्' इत्यत्रेव सिषाधयिषाबलेन सिद्धसाधनविरहस्योपपादितत्वात्, (१६) न च– सत्त्वासत्त्वयोः परस्परविरहरूपतया साध्यं व्याहतमिति–

नसतें किंवा दोषप्रयुक्तभानविषय नसतें, जसें ब्रह्म. असें अनुमान.

(११) प्रतिवादी— साध्यावर अप्रसिद्धविशेषणत्व हा दोष येतो. सत्त्वासत्त्वाभाव हें विशेष्य असून सत्त्वाभावसमानाधिकरण असत्त्वाभाव हें विशेषण आहे. मूळ अनुमानांत दोन सनिसप्तम्या असल्यामुळें तीन्ही रहितत्वांचे म्ह० अभावाचे वैशिष्टय पक्षावर दाखविलें असलें म्ह० सर्वच अभाव पक्षाचीं विशेषणें असलीं तरी मिलित असें अभावत्रय साध्यत्वानें उद्देश्य असल्यामुळें अभावांमधेंहि परस्परसामानाधिकरण्यसंबन्धानें विशेष्यविशेषणभाव अभिप्रेत आहे. म्हणून सत्त्वाभावसमानाधिकरणासत्त्वाभाव हें सत्त्वासत्त्वाभावाचें विशेषण आहे. परंतु तें अप्रसिद्ध आहे. शशशृंगावर सत्त्वाभाव असतो तर असत्त्वाभाव नसतो, घटादिकांवर असत्त्वाभाव असतो तर सत्त्वाभाव नसतो. (१२) वादी— निराळ्या अनुमानानें या विशेषणाची सामान्यरूपानें सिद्धि करतां येते. सामान्यतः उक्त विशेषणाची सिद्धि करणारें एक अनुमान असें– सत्त्व–असत्त्व दोन्हीमिळून पक्ष. समानाधिकरण अशा दोन अत्यन्ताभावांचीं प्रतियोगित्वें हें साध्य. सत्त्व आणि असत्त्व हीं परस्परसमानाधिकरण अशा अत्यन्ताभावांचीं प्रतियोगि आहेत अशी प्रतिज्ञा. धर्मत्व हा हेतु. रूपरसद्वय हा दृष्टांत. रूपरस हे पृथिव्यादिकांचे धर्म आहेत आणि वायूच्या ठिकाणीं रूपाभाव आणि रसाभाव दोन्ही असल्यामुळें समानाधिकरण अत्यन्ताभावांचें प्रतियोगित्व रूपरसांना आहे. सत्त्वासत्त्वहि धर्म आहेत म्हणून तेहि समानाधिकरणात्यन्ताभावांचे प्रतियोगी असले पाहिजेत. (१३) दुसरें अनुमान– सत्त्व हा पक्ष. असत्त्वानधिकरणानिष्ठत्व हें साध्य. सत्त्व हा धर्म असत्त्वाच्या अनधिकरणावर राहत नाही म्ह० जेथें असत्त्व नसतें तेथें सत्त्वहि नसतें अशी प्रतिज्ञा. धर्मत्व हा हेतु आणि रूप हा दृष्टान्त. रूप हा धर्म असत्त्वाचें अनधिकरण जो वायु त्याच्यावर राहत नाही त्याप्रमाणें सत्त्व हा धर्महि असत्त्वानधिकरणावर राहणार नाही. याच धर्तीवर तिसरें अनुमान असें– असत्त्व हा पक्ष. सत्त्वानधिकरणानिष्ठत्व हें साध्य. सत्त्वाच्या अनधिकरणावर म्ह० सत्त्व जेथें राहत नाही तेथें असत्त्वहि राहत नाही. हेतुदृष्टान्त पूर्वीचेच. या तिन्ही अनुमानांवरून सत्त्वाभावसमानाधिकरणासत्त्वाभाव या विशेषणाची सामान्यतः म्ह० सामान्यरूपानेंनें सिद्धि होते. म्हणून 'अप्रसिद्धविशेषणत्व' हा दोष येत नाही. (१४) प्रतिवादी— अप्रसिद्धविशेषणत्वदोष नसला तरी अंशतः सिद्धसाधन हा दोष येतो. कारण, साध्यांतील तिन्ही अंश निरनिराळ्या ठिकाणीं आम्हांलाहि मान्य आहेत. शशशृंगाच्या ठिकाणीं सत्त्वाभाव आहे, घटाच्या ठिकाणीं असत्त्वाभाव आणि सदसत्त्वाभाव तर सर्वत्रच आहे. म्हणून अंशतः सिद्धसाधन आलें. (१५) वादी— या अनुमानामधें सत्त्वाभाव, असत्त्वाभाव आणि सदसत्त्वाभाव या मिलित अशा तिघांच्या सिद्धीची सिषाधयिषा आहे म्ह० मिलित अभावत्रय हें साध्य सिद्ध करावयाचें आहे. म्हणून मिलितसिषाधयिषाबलानें 'गुणादिकं गुण्यादिना भिन्नाभिन्नम्, समानाधिकृतत्वात्' या भेदाभेदवादिप्रयोगामधें जसें अंशतः सिद्धसाधन येत नाही तसें प्रकृत अनुमानामधेंहि अंशतः सिद्धसाधन येत नाही. याचें उपपादन प्रथममिथ्यात्वामधें केलें आहे. (१६) प्रतिवादी— पण या अनुमानांतील साध्याच्या पोटांतच व्याघात येतो. कारण, सत्त्व आणि असत्त्व हीं परस्पराभावरूप आहेत. त्यामुळें सत्त्वाभाव आणि असत्त्वाभाव यांच्यामधें व्याघात आहे. त्यांचें सामानाधिकरण्य

वाच्यम्, (१७) अतात्त्विकत्वेन परस्परविरहानात्मकत्वेन च समाहितत्वात्। (१८) भेदस्य तात्त्विकस्यैव निरसिष्यमाणत्वेन न तेन विरोधः। (१९) न च ब्रह्मवत् सत्त्वराहित्येऽपि सद्रूपत्वेनानिर्वाच्यत्वाभावोपपत्त्या अर्थान्तरम्, (२०) सत्त्वरहितस्य प्रपञ्चस्य सद्रूपत्वे मानाभावेन बाधात्। (२१) ब्रह्मणि च शून्यतापत्तिरेव सद्रूपत्वे प्रमाणम्। (२२) न च- 'विमतं सदसदात्मकम्, बाध्यत्वात्, व्यतिरेकेण ब्रह्मवत्' इत्याभाससाम्यम्, (२३) 'विमतमसत्, सत्त्वानधिकरणत्वात्, नृशृङ्गवत्' इति सत्प्रतिपक्षश्चेति- वाच्यम्, (२४) ख्यातिबाधान्यथा-

---

करण्य असणें शक्य नाही. (१७) वादी— सत्त्वाभाव आणि असत्त्वाभाव हे धर्म अतात्त्विक असे धरावयाचे असल्यानें त्यांच्यामधें विरोध नाही म्हणून व्याघात नाही. आणि सत्त्व–असत्त्व हे धर्म परस्परविरहात्मक नाहीत, तर सत्त्व म्ह० अबाध्यत्व आणि असत्त्व म्ह० सत्त्वानें प्रतीयमानत्वाचें अनधिकरणत्व होय असें पूर्वी प्रथममिथ्यात्वामधेंच सांगितलें आहे. अर्थात् व्याघातशंकेचें समाधान केलेंच आहे. (१८) आतां अत्यन्ताभावघटित साध्य न ठेवतां 'सद्विन्नत्वे सति' इ० स्वरूपाचें भेदघटित ठेवलें तरी भेदनिरासिद्धान्ताशीं विरोध येणार नाही. कारण, आम्हीं भेदाचा निरास करणार आहों हें खरें, पण तात्त्विकभेदाचाच निरास करणार आहों. तेव्हां अतात्त्विकभेदघटित अनुमान केलें तरी आमच्या भेदनिरासिद्धान्ताशीं विरोध येणार नाही. (१९) प्रतिवादी— तुमच्या अनुमानावर अर्थान्तरतादोष येतो. ब्रह्माच्या ठिकाणीं सत्त्वाभाव असला तरी तें जसें सद्रूप आहे तसें अविद्यादिकाच्या ठिकाणीं सत्त्वाभाव असला तरी त्याला सद्रूपता असेल ! आणि सद्रूपता असल्यामुळें अविद्यादिकाला अनिर्वाच्यत्वाच्या अभावाची उपपत्ति होईल म्ह० अविद्यादि सद्रूप असल्यानें अनिर्वचनीय नाही असें म्हणतां येईल. म्हणून अर्थान्तरता आली. (२०) वादी— प्रपंच सत्त्वरहित आहे हें प्रकृत अनुमानानें सिद्ध झालें तरी तो सद्रूप आहे याला कांही प्रमाण नाही. त्यामुळें अनिर्वाच्यत्वाभावोपपत्तीचा बाध होतो म्हणून अर्थान्तरता नाही. (२१) आतां ब्रह्म सद्रूप आहे याला तरी काय प्रमाण ? असें तुम्हीं विचाराल तर शून्यतापत्ति हेंच ब्रह्माच्या सद्रूपतेला प्रमाण आहे. जग तर सत्त्वविशिष्ट किंवा सद्रूप नाहीच, आणि ब्रह्महि सत्त्वविशिष्ट नाहीच. आतां जर तें सद्रूप नसेल तर जग नाही आणि ब्रह्महि नाही, अर्थात् शून्य अशी आपत्ति येणार ! ही आपत्ति टाळावयाची तर ब्रह्म सत्त्वविशिष्ट नसलें तरी सद्रूप मानलेंच पाहिजे असें ठरतें. (२२) प्रतिवादी— विमत म्ह० शुक्तिरजतादि. तें सदसदात्मक असलें पाहिजे. कारण, तें बाध्य आहे. त्याचा बाध होतो. जें सदसदात्मक नसतें तें बाध्य नसतें. या व्यतिरेकव्याप्तीला ब्रह्माचा दृष्टान्त. असें एक अनुमान आहे. हें अनुमान सत्य नसून आभास आहे हें उघडच आहे. कारण, एकाला सदसदात्मकता विरुद्ध आहे. तर या अनुमानाभासाच्या जोडीचेंच तुमचें अनुमान आहे म्ह० तुमचें अनुमान अनुमानाभास आहे. (२३) आणि विमत म्ह० शुक्तिरजतादि हें असत् असलें पाहिजें. कारण, तें सत्त्वाचें अधिकरण नाही. जें सत्त्वाचें अधिकरण नसतें तें असत् असतें, जसें नृशृङ्ग. असें हें अनुमान प्रतिपक्ष असल्यानें तुमच्या अनुमानावर सत्प्रतिपक्षहि आला. (२४) वादी— आभाससाम्य आणि सत्प्रतिपक्ष येत नाहीत. कारण, 'ख्याति–बाध–अन्यथानुपपत्ति' या स्वरूपाचा विपक्षाचा बाध करणारा तर्क पुढें सांगावयाचा आहे. ख्याति म्ह० ज्ञान. शुक्तिरजताचें प्रत्यक्षज्ञान होत असतें आणि 'नेदं रजतम्' असा त्या रजताचा बाधहि होत असतो. अन्यथा म्ह० सत्त्व किंवा असत्त्व मानल्यास त्या ख्यातिबाधांची उपपत्ति लागत नाही. सत्त्व मानल्यास बाधाची उपपत्ति लागत नाही आणि असत्त्व मानल्यास ख्यातीची उपपत्ति लागत नाही. ही अनुपपत्तिच विपक्षबाधक तर्क आहे. मूळ अनुमानामधील सत्त्वासत्त्वसदसत्त्वांचे अभाव हा पक्ष म्ह० साधनीय कल्प. त्याच्या विरुद्ध असलेलें सत्त्व, असत्त्व अथवा सदसत्त्व हा विपक्ष. ख्यातिबाधान्यथानुपपत्ति ही विपक्षाची बाधक आहे म्ह० विपक्षाच्या सिद्धीला प्रतिबन्ध करते. म्हणून विपक्ष मानतां येत नाही. या तर्काच्या बलानें आभास-

नुपपत्तिलक्षणविपक्षबाधकतर्कस्य वक्ष्यमाणत्वेनाऽऽभाससाम्यसत्प्रतिपक्षयोरभावात् । (२५) न च 'असदेव रजतमभात्' इति प्रत्यक्षबाधः, असदित्यस्य सत्त्वाभावविषयकत्वस्योक्तत्वात्, अन्यथा ख्यात्यनुपपत्तेः । (२६) अत एव- मिथ्याशब्दोऽप्यसत्पर्यायः- इति निरस्तम् । (२७) न चैवं ब्रह्मण्यपि सत्त्वाभावेन 'असत्' इति बुद्धिः स्यात्, (२८) निर्धर्मके सत्त्वरूपधर्माभावविषयकप्रतीतेरिष्टत्वात्, (२९) तुच्छत्वविषयकप्रतीतेरापादकाभावात् । (३०) न चैवमसत्त्वाभावेन जगति 'सत्' इतिप्रतीत्यापत्तिः, इष्टापत्तेः । (३१) न च- नृशृङ्गासत्त्वबुद्धितो नास्या वैलक्षण्यमनुभूयत इति- वाच्यम् । (३२) एतावता तस्या अपि सत्त्वराहित्यविषयकत्वमस्तु, न तु तदनुरोधेन एतस्यास्तुच्छत्वविषयकत्वम्, तुच्छत्वे अत्र बाधकसत्त्वात्, (३३) समानाकारप्रतीत्योरपि विचित्रविषयकत्वस्य प्रागेव दर्शितत्वाच्च । (३४) यत्तु- सत्त्वासत्त्वविकल्पेषु आद्यद्वितीययो-

---

साम्य किंवा सत्प्रतिपक्ष यांचा निरास होतो. (२५) प्रतिवादी-- 'असत् एव रजतं अभात्' 'रजत दिसलें पण तें नव्हतेंच' असें जें प्रत्यक्षज्ञान होत असतें त्यामुळें अनिर्वचनीयत्वाचा बाध होतो म्ह० असत्त्वानें निर्वचन सिद्ध होतें. वादी— या प्रतीतीमधील असत् या पदाचा विषय म्ह० अर्थ सत्त्वाचा अभाव असा आहे हें पूर्वी आम्हीं सांगितलेंच आहे. कारण, रजत जर असत् म्ह० तुच्छ असेल तर त्याची जी ख्याति म्ह० प्रत्यक्षज्ञान होत असतें त्याची उपपत्ति लागणार नाही. एवंच असत् शब्दाचा अर्थ तुच्छ असा धरतां येत नाही म्हणून बाध नाही. (२६) म्हणूनच 'मिथ्या हा शब्दहि तुच्छवाचक असत्-शब्दाचा पर्याय आहे' या शंकेचा निरास होतो. (२७) प्रतिवादी-- असत्-शब्दाचा अर्थ जर सत्त्वाभाव असा असेल तर ब्रह्माच्या ठिकाणीं सत्त्व हा धर्म नसल्यामुळें 'ब्रह्म असत्' अशी प्रतीति आली पाहिजे ! (२८) वादी— ती प्रतीति जर सत्त्वरूपधर्माभावप्रकारक असेल तर ब्रह्म निर्धर्मक असल्यानें त्याच्या ठिकाणीं ती प्रतीति इष्टच आहे. (२९) परंतु जर ती प्रतीति तुच्छत्वविषयक असेल तर ब्रह्माविषयीं ती प्रतीति येतें असें म्हणण्याला कांही प्रमाण नाही. (३०) प्रतिवादी-- असत्त्वाप्रमाणें सत्त्वालाहि तोच न्याय लावावा लागेल म्ह० जगताच्या ठिकाणीं असत्त्व नसतें म्हणून असत्त्वाभाव या अर्थानें 'सत् जगत्' अशी प्रतीति आली पाहिजे ! तुम्हांला मान्य आहे ? वादी-- हो हो ! ती इष्टापत्तिच आहे. सत्त्वाभाव दाखविण्याकरितां जशी 'असत् ब्रह्म' ही प्रतीति स्वीकारतां येते तशी असत्त्वाभाव दाखविण्याकरितां 'सत् जगत्' ही प्रतीति देखील स्वीकारावयास अडचण नाही. (३१) प्रतिवादी-- 'नृशृङ्गं असत्' या प्रतीतीपेक्षां 'रजतं असत्' या प्रतीतीचें वैलक्षण्य कांहीच दिसत नाही. दोन्ही प्रतीति सारख्याच आहेत. एवंच 'रजतं असत्' ही प्रतीति तुच्छत्वविषयकच मानली पाहिजे. (३२) वादी-- वैलक्षण्य नसल्यास 'नृशृङ्गं असत्' या प्रतीतीचाहि विषय 'रजतं असत्' या प्रतीतीप्रमाणें सत्त्वाभावच मानावा. परंतु 'नृशृङ्गं असत्' या प्रतीतीचा विषय तुच्छत्व आहे म्हणून या प्रतीतीच्या अनुरोधानें 'रजतं असत्' या प्रतीतीचाहि विषय तुच्छत्वच आहे असें मात्र नाही. कारण, शुक्तिरजताला तुच्छत्व मानण्याला प्रत्यक्षज्ञानान्यथानुपपत्ति बाधक आहे. (३३) आणि वास्तविक प्रतीतींचा आकार जरी समान असला म्ह० समान शब्दानेंच प्रतीतींचा उल्लेख होत असला तरी त्यांचा विषय विचित्र असूं शकतो हें पूर्वीच दाखविलें आहे. (३४) पूर्वप्रकरणामध्यें सत्त्वशब्दाच्या अर्थावर १ सत्ताजाति, २ अर्थक्रियाकारित्व, ३ अबाध्यत्व, ४ प्रामाणिकत्व, ५ अशून्यत्व, ६ ब्रह्मत्व आणि ७ पराङ्गीकृतत्व असे ७ कल्प आणि यांचे विरह हे असत्-शब्दाच्या अर्थावर सात कल्प मांडले होते. त्यांपैकीं सत्त्वकल्प धरून 'जगत् सत्त्वादिरहितम्' या आतांच्या अनुमानावर प्रतिवादीनें दोष दिले आहेत. ते असे— सत्त्व-असत्त्वांच्या ७ विकल्पांपैकीं सत्ताजाति आणि अर्थक्रियाकारित्व हे पहिले दोन कल्प धरल्यास जगतावर सत्त्वराहित्यअंशीं आणि शुक्तिरजतादिकावर असत्त्वराहित्यअंशीं बाध येतो म्ह० जगतावर सत्ताराहित्य नाही किंवा अर्थक्रियाकारित्वाचा अभाव नाही म्हणून

जगति सत्त्वराहित्यांशे रूप्यादावसत्त्वराहित्यांशे, (३५) तृतीयचतुर्थयोः उभयत्राप्यसत्त्वराहित्यांशे, (३६) पञ्चमे तूभयत्र सत्त्वराहित्यांशे, (३७) सप्तमेऽप्युक्तन्यायेन उभयत्राप्यसत्त्वराहित्यांशे, (३८) एवमेवाबाध्यत्वशून्यत्वे प्रामाणिकत्वशून्यत्वे च पक्षे बाधाः, (३९) षष्ठे त्वबाध्यत्वरूपसत्त्वेनाप्युपपत्त्या अर्थान्तरमिति, (४०) तन्न, पूर्वोक्तासत्त्वमादायांशतो बाधसिद्धसाधनादेः परिहृतत्वात्। (४१) एवं सामान्यतोऽनिर्वाच्यत्वसाधकमप्येतदर्थपरतया नेयम्। व्याघातादिपरिहारोऽप्येवमेव। (४२) ननु– साध्यप्रसिद्ध्यर्थानुमाने 'सत्त्वासत्त्वे समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगिनी न भवतः, परस्परात्यन्ताभावत्वात्, घटत्वाघटत्ववत्', (४३) 'असत्त्वं

बाध, आणि रजतावर असत्त्वराहित्य म्ह० सत्ताभावाभाव आणि अर्थक्रियाकारित्वाभावाभाव नाही म्हणून बाध येतो. (३५) तृतीय आणि चतुर्थ पक्षीं म्ह० सत्त्वशब्दाचा अर्थ अबाध्यत्व किंवा प्रामाणिकत्व असा धरला तर जगत् आणि शुक्तिरूप्य या दोहोंवरहि असत्त्वराहित्य या अंशीं म्ह० बाध्यत्व आणि अप्रामाणिकत्व यांचा अभाव नाही म्हणून बाध येतो. (३६) पांचव्या पक्षीं म्ह० सत्त्वशब्दाचा अर्थ अशून्यत्व आणि असत्त्वशब्दाचा अर्थ शून्यत्व असा धरला तर जगत् आणि रजत या दोन्ही ठिकाणीं शून्यत्व नाही म्हणून सत्त्वराहित्य या अंशीं बाध येतो. (३७) परांनीं अंगीकृत अर्थ म्ह० सत्त्व–असत्त्व हीं परस्पराभावात्मक आहेत असा सातवा पक्ष धरल्यास उक्तन्यायानें म्ह० 'सत्त्वनिषेधे सत्त्वाभावरूपमसत्त्वं आवश्यकम्' या न्यायानें म्ह० सत्त्व नसल्यास असत्त्व असलेंच पाहिजे या रितीनें जगत् आणि रजत या दोन्ही ठिकाणीं सत्त्वाभाव असल्यामुळें असत्त्वराहित्य म्ह० सत्त्व या अंशीं बाध येतो. (३८) त्याचप्रमाणें आमच्या मतानें तिसऱ्या पक्षीं जगतावर अबाध्यत्वशून्यत्व नाही आणि चौथ्या पक्षीं जगतावर प्रामाणिकत्वशून्यत्व नाही म्हणून जगत् या पक्षावर सत्त्वाभाव या अंशीं बाध येतो. (३९) आणि सत्त्व म्ह० ब्रह्मत्व असा सहावा पक्ष धरला तर अबाध्यत्वरूप सत्त्व धरून देखील ब्रह्मत्वाभावरूप सत्त्वाभावाची उपपत्ति लागत असल्यामुळें अर्थान्तरता हा दोष येतो. एवंच अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होत नाही. (४०) परंतु 'सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्व' असा जो पूर्वी आम्हीं असत्त्वशब्दाचा अर्थ सांगितला आहे तो घेऊन अंशतः बाध आणि अंशतः सिद्धसाधन किंवा अर्थान्तरत्व या दोषांचा परिहार आम्हीं केला आहे म्हणून ते दोष येत नाहीत. (४१) याप्रमाणें सामान्यतः अनिर्वाच्यत्वसाधक म्ह० 'अनिर्वाच्यम्' असा साध्यनिर्देश असलेलें अनुमानहि एतदर्थपरत्वानें लावावें म्ह० प्रकृत अनुमानांतील 'सत्त्वरहितत्वे सति०' इत्यादि विशेष अर्थामध्यें ज्याचें तात्पर्य आहे असें समजावें आणि व्याघातादिदोषांचा परिहारहि प्रकृत अनुमानांत जसा केला तसाच समजावा.

(४२) प्रतिवादी—'विमतं सत्त्वरहितत्वे सति' इत्यादि अनिर्वचनीयत्वसाधक अनुमानामधील साध्याची प्रसिद्धि करण्याकरितां 'सत्त्वासत्त्वे समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगिनी, धर्मत्वात्' इत्यादि जीं अनुमानें मांडलीं आहेत त्यांच्यावर सत्प्रतिपक्ष येतो. सत्त्वासत्त्वे हा पूर्वीचाच पक्ष. पूर्वोक्तसाध्याचा अभाव येथें साध्य ठेवावयाचें. एवंच 'सत्त्वासत्त्वे समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगिनी न भवतः' अशी प्रतिज्ञा. 'परस्परात्यन्ताभावत्वात्' हा निराळा हेतु. 'घटत्व–अघटत्व' हा दृष्टान्त. घटत्व आणि अघटत्व हे धर्म परस्परात्यन्ताभावरूप आहेत. घटत्वात्यन्ताभाव अघटत्व आणि अघटत्वात्यन्ताभाव घटत्व. आणि ते समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगिरूप नाहीत. तशीं सत्त्व-असत्त्वेंहि उक्तप्रतियोगिरूप नाहीत. हा पहिल्या अनुमानाला सत्प्रतिपक्ष. (४३) आतां 'असत्त्वं सत्त्वानधिकरणानिष्ठम्, धर्मत्वात्' या अनुमानाला सत्प्रतिपक्ष–वादीच्या अनुमानांतील 'असत्त्वम्' हाच येथें पक्ष. वादीच्या साध्याचा अभाव येथें साध्य. एवंच 'असत्त्वं सत्त्वानधिकरणानिष्ठं न' अशी प्रतिज्ञा. तत्प्रतिषेधरूपत्व म्ह० सत्त्वाभावरूपत्व हा निराळा हेतु. जें तत्प्रतिषेधरूप असतें तें तदनधिकरणानिष्ठ नसतें. जसें नित्यत्वाभावरूप अनित्यत्व नित्यत्वाच्या अनधिकरणावर न राहणारें नाही, तर नित्यत्वाच्या अनधि-

सत्त्वानधिकरणानिष्ठं न, तत्प्रतिषेधरूपत्वात्, यथा अनित्यत्वं नित्यत्वानधिकरणानिष्ठं न', (४४) एवं सत्त्वमपि पक्षीकृत्य प्रयोक्तव्यमिति सत्प्रतिपक्षता, (४५) परस्परविरहानात्मकत्वं चोपाधिः– (४६) इति चेत्, न, सत्त्वासत्त्वयोः परस्परविरहानात्मकत्वस्योक्तत्वेन हेतोरसिद्धत्वात्, (४७) उपाधेः साधनव्यापकत्वाच्च, (४८) ख्यातिबाधान्यथानुपपत्त्या विपक्षबाधकतर्केण उपाधिसत्प्रतिपक्षयोरनवकाशात्। (४९) यत्तु– नित्यानित्यत्वदृष्टान्ते साधनवैकल्यमुक्तम्, तदयुक्तम्, (५०) परेण ध्वंसाप्रतियोगित्वतत्प्रतियोगित्वयोः परस्परविरहरूपयोः नित्यत्वानित्यत्वयोः सविध एवोक्तेः। (५१) यत्तु– 'घटत्वाघटत्वे समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगिनी, धर्मत्वात्, रूपरसवत्', (५२) 'कल्पितत्वमकल्पितत्वानधिकरणानिष्ठम्, धर्मत्वात्, रूपवत्' इति चाऽऽभाससाम्यम्,

---

करणावर राहणारेंच आहे. तसें असत्त्व सत्त्वाच्या अनधिकरणावर राहणारें असलें पाहिजे. (४४) याचप्रमाणें सत्त्वाला पक्ष करून 'सत्त्वं असत्त्वानधिकरणानिष्ठं न भवति, तत्प्रतिषेधरूपत्वात्, यथा नित्यत्वं अनित्यत्वानधिकरणानिष्ठं न भवति' असा प्रयोग मांडावा. याप्रमाणें साध्यप्रसिद्धीकरितां मांडलेल्या तिन्ही अनुमानांवर सत्प्रतिपक्षता आली. (४५) परस्परविरहानात्मकत्व हा उपाधि पण आहेच. रूपरस या दृष्टान्तावर समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें साध्य असून परस्परविरहानात्मकत्वहि आहे. कारण, रूप रसाभावात्मक नाही किंवा रस रूपाभावात्मक नाही. अशी साध्यव्यापकता. सत्त्वासत्त्व या पक्षावर धर्मत्व हा हेतु आहे परंतु परस्परविरहात्मकत्व असल्यामुळें परस्परविरहानात्मकत्व नाही म्हणून साधनाव्यापकता. (४६) वादी— कोणताच दोष येत नाही. सत्त्व म्ह० अबाध्यत्व आणि असत्त्व म्ह० सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्व असें असल्यामुळें त्यांना परस्परविरहात्मकत्व नाही हें पूर्वी अनिर्वचनीयत्वलक्षणामधें सांगितलेंच आहे म्हणून परस्परात्यन्ताभावत्व हा प्रतिपक्षानुमानांतील हेतु स्वरूपासिद्ध आहे. (४७) आणि सत्त्वासत्त्वांना परस्परविरहात्मकत्व नसल्यामुळें सत्त्वासत्त्वांवर परस्परविरहानात्मकत्व हा उपाधि धर्मत्व या साधनाचा व्यापकच आहे. एवंच तो उपाधिच नव्हे. (४८) तसेंच ख्यातिबाधान्यथानुपपत्तिरूप विपक्षबाधकतर्क असल्यामुळें उपाधि आणि सत्प्रतिपक्ष यांना वस्तुतः विचारामधें घेण्याला वावच नाही. तो तर्क सर्वांहून प्रबळ आहे.

(४९) प्रतिवादीच्या असत्त्वपक्षक आणि सत्त्वपक्षक अशा दोन्ही प्रतिपक्षानुमानांवर कोणी अस्मत्पक्षीयांनीं नित्यत्व–अनित्यत्व या दृष्टान्तांवर साधनवैकल्य दिलें आहे. नित्यत्व आणि अनित्यत्व हीं परास्पराभावरूप नाहीत असा त्यांचा अभिप्राय आहे. परंतु हा दोष देणें योग्य नाही. (५०) कारण, या अनुमानांच्या जवळच प्रतिवादीनें 'ध्वंसाप्रतियोगित्वं नित्यत्वम्' आणि 'ध्वंसप्रतियोगित्वं अनित्यत्वम्' अशीं नित्यत्वानित्यत्वांचीं परस्परविरहात्मक स्वरूपेंहि सांगितलीं आहेत. ध्वंसः प्रतियोगी यस्य स ध्वंसप्रतियोगी. तस्य भावः ध्वंसप्रतियोगित्वम् न ध्वंसप्रतियोगित्वं ध्वंसाप्रतियोगित्वम् असा समास. ध्वंसाप्रतियोगित्व म्ह० ध्वंसप्रतियोगित्वाभाव. ध्वंसप्रतियोगित्वाभावाभाव ध्वंसप्रतियोगित्वरूपच असतो. असें असल्यानें ध्वंसप्रतियोगित्व आणि ध्वंसप्रतियोगित्वाभाव हे परस्परविरहात्मक ठरतात. अनित्य म्ह० नित्यभिन्न. स्ववर स्वभेद नसतो. म्हणून नित्यभिन्नावर नित्यभिन्नभेद नसतो म्ह० अनित्यावर अनित्यभेद नसतो असें सिद्धान्ती मानतो. म्हणून साधनवैकल्यदोष देतां येत नाही.

(५१) प्रतिवादीनें आमच्या विशेषणसाधक अनुमानांवर आभाससाम्य आणि व्यभिचार हे दोष दिले आहेत. एक आभासानुमान असें– 'घटत्वाघटत्वे समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगिनी, धर्मत्वात्, रूपरसवत्'. घटत्व आणि अघटत्व म्ह० घटत्वाभाव हे दोन धर्म असल्यामुळें ते एका अधिकरणावर राहणाऱ्या दोन अत्यन्ताभावांचे प्रतियोगी असले पाहिजेत. जसे रूपरस हे दोन धर्म वायूवर असणाऱ्या रूपाभाव–रसाभावांचे प्रतियोगी असतात. वास्तविक हें अनुमान चुकीचें आहे. घटत्व आणि घटत्वाभाव समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगी नसतात. म्हणून हें आभासानुमान होय. (५२) दुसरें आभासानुमान– 'कल्पितत्वं अकल्पितत्वानधिकरणानिष्ठम्, धर्मत्वात्, रूपवत्'. कल्पितत्व

(५३) सद्विलक्षणत्वासद्विलक्षणत्वकल्पितत्वाकल्पितत्वदृश्यत्वादृश्यत्वदुर्निरूपत्वादुर्निरूपत्वादौ प्रथमस्य, (५४) द्वितीयतृतीययोर्यथाक्रममसद्वैलक्षण्ये सद्वैलक्षण्ये च, (५५) त्रिष्वपि ज्ञेयत्वव्यवहार्यत्वादौ व्यभिचारश्चेति, (५६) तन्न, 'क्षितिः सकर्तृका, कार्यत्वात्, घटवत्' इत्यनुमाने 'अङ्कुरः सकर्तृकः, कार्यत्वात्' इत्याभाससाम्यं (५७) अङ्कुरादौ व्यभिचारो वा यथा न दोषः, (५८) तथा धर्मत्वेन हेतुना समानाधिकरणाभावप्रतियोगित्वं साधयतो मम घटत्वाघटत्वादौ साध्यसत्त्वेन व्यभिचाराभावात् हेतोश्चानाभासत्वात्। (५९) न ह्यविरुद्धधर्मत्वादिकं तादृक्साध्यसत्त्वे प्रयोजकम्, किंतु धर्मत्वमात्रम्। (६०) न हि दृश्यत्वादिधर्माणां कुत्राप्यभावासंभवः। (६१) तदुक्तम्– 'न हि स्वरूपतो दुर्निरूपस्य किंचिदपि रूपं वास्तवं संभवति' इति।

पक्ष. धर्मत्व हेतु. रूप हा दृष्टान्त. अकल्पितत्व ज्या ठिकाणीं राहत नाही त्या ठिकाणीं म्ह० कल्पिताच्या ठिकाणीं न राहणें हें साध्य. कल्पितावर कल्पितत्वाभाव नसल्यामुळें बाध आणि कल्पितावर रूपाभाव नसल्यामुळें दृष्टान्तामध्यें साध्यवैकल्य असल्यामुळें हा अनुमानाभास आहे असा प्रतिवादीचा अभिप्राय. यां आभासानुमानांप्रमाणें वादीचें अनुमान आहे. (५३) शिवाय वादीच्या तिन्ही अनुमानांवर व्यभिचार येतो. पैकीं 'सत्त्वासत्त्वे समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगिनी, धर्मत्वात्' या पहिल्या अनुमानाचा सद्विलक्षणत्व-असद्विलक्षणत्व, कल्पितत्व-अकल्पितत्व, दृश्यत्व-अदृश्यत्व, दुर्निरूपत्व-अदुर्निरूपत्व अशा परस्परविरुद्ध धर्मद्वंद्वांवर व्यभिचार येतो. हे सर्व धर्म आहेत पण समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगी नाहीत. (५४) दुसऱ्या आणि तिसऱ्या अनुमानांचा क्रमानें असद्वैलक्षण्य आणि सद्वैलक्षण्य यांच्यावर व्यभिचार येतो. 'सत्त्वं असत्त्वानधिकरणानिष्ठम्, धर्मत्वात्' असें दुसरें अनुमान. असताहून विलक्षणत्व म्ह० असद्भेद किंवा असत्त्वात्यन्ताभाव. असद्विलक्षणत्व हा धर्म आहे, पण तें असत्त्वानधिकरण-(सत्)–अनिष्ठ नाही, तर तन्निष्ठच आहे. 'असत्त्वं सत्त्वानधिकरणानिष्ठम्, धर्मत्वात्' या तृतीयानुमानाचाहि सद्वैलक्षण्यावर व्यभिचार येतो. सद्वैलक्षण्य धर्म असून सत्त्वानधिकरण(असत्)–अनिष्ठ नाही, तर तन्निष्ठच आहे. (५५) आतां तिन्ही अनुमानांचा ज्ञेयत्व, व्यवहार्यत्व म्ह० शब्दविषयत्व म्ह० अभिधेयत्व इत्यादि केवलान्वयि धर्मांवर व्यभिचार येतो. ज्ञेयत्व–व्यवहार्यत्व हें धर्मद्वय समानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगी नाही आणि तो प्रत्येक धर्म असत्त्वानधिकरणानिष्ठ म्ह० सतावर न राहाणारा किंवा सत्त्वानधिकरणानिष्ठ म्ह० असतावर न राहणारा असा नाही, तर तो सत् असत् सर्वांत्ररच राहतो. (५६) या प्रतिवादीच्या आक्षेपावर उत्तर असें– 'क्षितिः सकर्तृका, कार्यत्वात्, घटवत्' या नैयायिकांच्या ईश्वरसाधक परिशेषानुमानावर 'अङ्कुरः सकर्तृकः, कार्यत्वात्, घटवत्' असें अंकुरावर सकर्तृकत्व नसल्यामुळें आपाततः आभाससाम्य येत असलें, (५७) किंवा 'क्षितिः सकर्तृका, कार्यत्वात्' या अनुमानाचा अंकुरादिकावर आपाततः व्यभिचार येत असला तरी त्यांना कोणी दोष मानीत नाहीत. कारण, अंकुर पक्षसम आहे म्ह० कार्यत्वहेतूनेंच अंकुराच्या ठिकाणींहि सकर्तृकत्वसिद्धि अभिप्रेत आहेच. (५८) त्याचप्रमाणें आम्हीं जर धर्मत्व या हेतूवरून समानाधिकरणाभावप्रतियोगित्व सिद्ध करीत आहों तर धर्म असलेल्या घटत्वाघटत्वादिकांच्या ठिकाणीं समानाधिकरणाभावप्रतियोगित्वरूप साध्य असल्यामुळें व्यभिचारदोष येत नाही आणि व्यभिचार न आल्यानें हेतूला आभासत्वहि येत नाही. कारण, घटत्वाघटत्वादिकहि पक्षसमच आहे. (५९) समानाधिकरणाभावप्रतियोगित्वरूप साध्याच्या अस्तित्वाचा प्रयोजक हेतु अविरुद्धधर्मत्व नसून नुसतें धर्मत्व आहे. त्यामुळें घटत्वाघटत्वादिकांना पक्षसमत्वच आहे. (६०) तसेंच दृश्यत्व-अदृश्यत्व इत्यादि धर्मांचा अभाव कोठेंहि संभवत नाही असें नाही. त्यामुळें सर्वत्र साध्यसत्त्व आहेच. (६१) तसें प्राचीनांनीं म्हटलें आहे– 'ज्याचें स्वरूपानें निरूपण करतां येत नाही त्याचें वास्तविक असें रूप कोणतेंच नसतें'. एवंच स्वरूपतो दुर्निरूप असलेल्या पदार्थाच्या ठिकाणीं जरी अवास्तव असें रूप असलें तरी त्या रूपाचा अत्यंताभाव त्या पदार्थाच्या ठिकाणीं असूं शकतो. दृश्यत्व-अदृश्यत्व इ० धर्मंहि अवास्तवच असल्यानें त्यांचा अभावहि सर्वत्र सापडतो.

(६२) अत एवात्यन्ताभावप्रतियोगित्वेऽपि न व्यभिचारः । (६३) न चाऽऽत्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वेनार्थान्तरम्, (६४) आत्मनो निर्धर्मकत्वेनात्यन्ताभावस्याप्यभावात्, (६५) अनात्मनिष्ठत्वेन विशेषणाद्वा । (६६) न चैवं 'कल्पितत्वमकल्पितत्वानधिकरणानात्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगि, अनात्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वात्, अकल्पितत्ववत्' इत्याभाससाम्यम्, अस्याः

म्हणून समानाधिकरणाभावप्रतियोगित्व येणें असंभवनीय नाही. (६२) म्हणूनच अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वावरहि म्ह० दृश्यत्वात्यन्ताभावप्रतियोगित्व आणि अदृश्यत्वात्यन्ताभावप्रतियोगित्व इत्यादि प्रतियोगित्वद्वयरूप धर्मद्वयावरहि पहिल्या अनुमानामधें, आणि त्यांपैकीं एकेका प्रतियोगित्वरूप धर्मावरहि दुसऱ्या आणि तिसऱ्या अनमानामधें व्यभिचार येत नाही. म्हणजे असें– दृश्यत्वादृश्यत्वादिकांचे अभाव जर सर्वत्र असतील तर त्या अभावांचें प्रतियोगित्वच दृश्यत्वादृश्यत्वादिकांना असणार, प्रतियोगित्वाभाव संभवत नाही. एवंच प्रतियोगित्वाभाव संभवतच नसल्यामुळें दृश्यत्वादिनिष्ठप्रतियोगित्व आणि अदृश्यत्वादिनिष्ठप्रतियोगित्व या धर्मांवर धर्मत्व हा हेतु असूनहि तीनहि अनुमानांतील साध्यें नसल्यामुळें व्यभिचार येतो अशी शंका. तिला उत्तर असें कीं– दृश्यत्वादृश्यत्वादिधर्मी स्वरूपतः दुर्निरूप असल्यामुळें त्यांच्या ठिकाणीं प्रतियोगित्वहि वास्तव संभवत नाही. त्यामुळें अवास्तव अशा प्रतियोगित्वाप्रमाणेंच अवास्तव असा प्रतियोगित्वाभावहि संभवतो. त्यामुळें व्यभिचार नाही. (६३) प्रतिवादी— आत्म्याच्या ठिकाणीं सत्त्व. असत्त्व इत्यादि कोणतेच धर्म नसल्यामुळें आत्मनिष्ठ अशा अत्यन्ताभावांचें प्रतियोगित्व हा वादीला अभिप्रेत नसलेला विषय पहिल्या अनुमानाला मिळूं शकतो. त्यामुळें वादीला अभिप्रेत असलेलीं प्रपंचनिष्ठात्यन्ताभावांचीं प्रतियोगित्वें सत्त्वासत्त्वांच्या ठिकाणीं सिद्ध होत नाहीत. म्हणून अर्थान्तरदोष येतो. (६४) वादी–– आत्मा वस्तुतः निर्धर्मक असल्यानें जरी त्याच्या ठिकाणीं सत्त्वादिकाचा अत्यन्ताभाव असला तरी तो वास्तविक नाहीच. तात्पर्य, धर्मिसमसत्ताक अत्यन्ताभाव आम्हांला अभिप्रेत आहे. म्हणून जगन्निष्ठाभावप्रतियोगित्वच सत्त्वादिकाला धरावें लागेल. म्हणून अर्थान्तरत्व येत नाही. (६५) किंवा सत्त्वादिकाच्या अभावाला अनात्मनिष्ठत्व असें विशेषण देऊं. म्हणजे आत्मनिष्ठाभावप्रतियोगित्व धरून अर्थान्तर होणार नाही. (६६) प्रतिवादी–– अनात्मनिष्ठत्व विशेषण द्यावयाचें असेल तर पुन्हां आभाससाम्य येईल. आभासानुमान असें– कल्पितत्व हा पक्ष. अकल्पितत्वानधिकरणानात्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें साध्य. अनात्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हा हेतु आणि अकल्पितत्व हा दृष्टान्त. शशशृंगादि अनात्म्यावर कल्पितत्व नाही, कल्पितत्वाभाव आहे. त्या अभावाचें प्रतियोगित्व कल्पितत्वावर आहे. म्हणून अकल्पितत्वानधिकरण असा अनात्मा म्ह० कल्पित प्रपंच, त्याच्या ठिकाणीं असणाऱ्या 'कल्पितत्वं नास्ति' या अत्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व कल्पितत्वावर असलें पाहिजे. जसें अनात्मा जो प्रपंच त्याच्या ठिकाणीं असणाऱ्या 'अकल्पितत्वं नास्ति' या अभावाचें प्रतियोगित्व अकल्पितत्वावर आहे आणि प्रपंच अकल्पितत्वानधिकरण अनात्मा असल्यामुळें तन्निष्ठाभावप्रतियोगित्वरूप साध्यहि अकल्पितत्वावर आहे. अकल्पितत्वानधिकरण अनात्मा म्ह० कल्पित, त्याच्या ठिकाणीं कल्पितत्वाभाव आणि त्या अभावाचें प्रतियोगित्व कल्पितत्वावर संभवत नसल्यामुळें हें आभासानुमान आहे. या अनुमानाप्रमाणेंच तुमचें दुसरें आणि तिसरें अनुमान आहे. दुसऱ्या अनुमानांत असत्त्वानधिकरण अनात्मा म्ह० प्रपंचरूप सत्, त्याच्या ठिकाणीं सत्त्वाभाव आणि त्या अभावाचें प्रतियोगित्व सत्त्वावर संभवत नाही. तिसऱ्या अनुमानांत सत्त्वानधिकरण अनात्मा म्ह० शशशृंगादिरूप असत्, त्याच्या ठिकाणीं असत्त्वाभाव आणि त्या अभावाचें प्रतियोगित्व असत्त्वावर संभवत नाही. म्हणून आभाससाम्य हा दोष आला. वादी–– हा दोष येत नाही. कारण, तुम्हीं दिलेलें अनुमान आभासरूप नाहीच, सदनुमानच आहे. या अनुमानानें कल्पितावर कल्पितत्वाभावाची आणि कल्पितत्वावर त्या अभावाच्या प्रतियोगित्वाची तुम्हीं केलेली प्रसक्ति आम्हांला इष्टच आहे. कारण, वर दिलेल्या प्राचीनोक्तीप्रमाणें कल्पिताचें कल्पितत्व हें रूप वास्तव नसल्यामुळें कल्पितावर वास्तवकल्पितत्वाचा अभाव आणि तसा कल्पितत्वावर त्या अभावाचें प्रतियोगित्व

प्रसक्तेरिष्टत्वात् । (६७) मिथ्यात्वे यथा मिथ्यात्वसाधकदृश्यत्वादेर्न व्यभिचारः, तथाऽस्यापि । (६८) वादिविशेषं प्रति एकदेशसाधने न साध्याप्रसिद्धिशङ्काऽपि । (६९) तथाहि– सत्ख्यातिवादिनं प्रति 'असद्विलक्षणं विमतं सद्विलक्षणम्, बाध्यत्वात्, शुक्तिरजतसंसर्गवत्', (७०) असत्ख्यातिवादिनं प्रति 'सद्विलक्षणं विमतं असद्विलक्षणम्, अपरोक्षधीविषयत्वात्, घटवत्'। (७१) पक्षधर्मताबलादनिर्वचनीयत्वसिद्धिः । (७२) यथा च न सिद्धसाधनव्याघातादिकम्, तथोक्तमधस्तात् । (७३) एवं 'प्रपञ्चनिष्ठव्यतिरेकप्रतियोगित्वं सत्त्वासत्त्वोभयवृत्ति, प्रपञ्च-

---

आहेच. (६७) शंका—आम्हीं दिलेलें अनुमान आभासानुमानच आहे. कारण, त्या अनुमानांतील हेतूचा त्या अनुमानांतील विशिष्टप्रतियोगित्वरूप साध्यावर व्यभिचार येतो. व्यभिचार असा– प्रकृत अनुमानांत साध्य असलेलें अकल्पिततत्वानधिकरणानात्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व अकल्पिततत्वावर राहतें, अकल्पिततत्वेतर सर्व पदार्थांवर त्याचा अभाव असतो. अर्थात् अकल्पिततत्वेतर अनात्म्यांवर त्याचा अभाव आहेच. म्हणून अनात्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हा हेतु साध्यभूतप्रतियोगित्वावर आहे, परंतु साध्यभूतप्रतियोगित्व हें एक अकल्पिततत्वेतर असल्यामुळें साध्यभूतप्रतियोगित्वावर साध्यभूतप्रतियोगित्वाचा अभाव आहे म्ह० साध्यभूतप्रतियोगित्वावर हेतु आहे पण साध्य नाही म्हणून व्यभिचार. वादी— हा व्यभिचार येत नाही. मिथ्यात्वसाध्यक अनुमानामधील मिथ्यात्व या साध्यावर दृश्यत्वादि हेतु राहतो आणि मिथ्यात्व हें साध्यहि राहतें. कारण, प्रपंचमिथ्यात्व आणि मिथ्यात्वमिथ्यात्व या दोघांचेंहि प्रयोजक एकच दृश्यत्वादि आहे. म्हणून त्या अनुमानांतील दृश्यत्वादिहेतूचा साध्यभूतमिथ्यात्वावर जसा व्यभिचार नाही तसा प्रकृत अनुमानांतील हेतूचाहि साध्यावर व्यभिचार नाही, साध्यभूतप्रतियोगित्वावरहि साध्यभूतप्रतियोगित्व राहतेंच. कारण, अकल्पिततत्वावर राहणारें उक्तप्रतियोगित्वरूप साध्य आणि त्या साध्यावर राहणारें उक्तप्रतियोगित्वरूप साध्य या दोघांचें प्रयोजक अनात्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्व हें एकच आहे. (६८) 'विमतं सद्विलक्षणत्वे सति०' इत्यादिक अनुमानानें सत्ख्यातिवादी आणि असत्ख्यातिवादी यांपैकीं एकेका प्रतिपक्षकाराला उद्देशून साध्यांतील एकेका अंशाची सिद्धि उद्देश्य धरल्यास साध्याप्रसिद्धीची शंका येण्यालाहि जागा नाहीच. (६९) म्हणजे असें– सत्ख्यातिवादीकरितां म्ह० प्रपंचाला सत्यत्व मानणाऱ्या पक्षकाराकरितां 'असद्विलक्षणं विमतं सद्विलक्षणम्, बाध्यत्वात्, शुक्तिरजतसंसर्गवत्' असें अनुमान मांडावयाचें. असताहून विलक्षण पण सताहून विलक्षण नव्हे असा तुम्हांला (विश्वसत्यत्ववादीला) जो पदार्थ मान्य आहे तो म्ह० प्रपंच सद्विलक्षण असला पाहिजे. कारण, त्याचा बाध होतो. ज्याचा बाध होतो तें सद्विलक्षण असतें. जसा शुक्ति आणि रजत यांचा संसर्ग. सत्ख्यातिमतानें शुक्ति आणि रजत दोन्ही सत्य असतात पण त्यांचा संसर्ग सत्य नसतो. म्हणून येथें रजताचा दृष्टान्त न देतां संसर्गाचा दिला आहे. (७०) आतां असत्ख्यातिवादीशीं वाद करतांना 'सद्विलक्षणं विमतं असद्विलक्षणम्, सताहून विलक्षण पण असताहून विलक्षण नव्हे असा तुम्हांला (विश्वासत्यत्ववादीला) मान्य असलेला प्रपंच असताहून विलक्षण असला पाहिजे. कारण, तो अपरोक्षज्ञानाचा विषय आहे म्ह० त्याचें अपरोक्षज्ञान होतें. जो जो अपरोक्षज्ञानाचा विषय असतो तो असद्विलक्षण असतो, जसा घट' असें अनुमान मांडावयाचें. या दोन्ही अनुमानांमध्यें साध्य विशिष्ट नसून एकेक दलाचेंच आहे. म्हणून साध्याप्रसिद्धीची शंकाच येणार नाही. सत्ख्यातिवादीला शुक्तिरजतसंसर्गादिकाच्या ठिकाणीं असद्विलक्षणत्व आणि सदसद्विलक्षणत्व मान्यच असतें. म्हणून सद्विलक्षणत्व इतकेंच साध्य ठेवलें आहे. दुसऱ्या अनुमानामध्येंहि तसेंच. (७१) त्यामुळें सद्विलक्षणत्वव्याप्यबाध्यत्वहेतूला आणि असद्विक्षणत्वव्याप्य–अपरोक्षधीविषयत्वहेतूला पक्षधर्मता निश्चित असल्यामुळें पक्षावर अनिर्वचनीयत्वाची सिद्धि होते. (७२) या अनुमानांवर सिद्धसाधन, व्याघात किंवा अर्थान्तरता हे दोष न येण्याचें कारण पूर्वीच सांगितलें आहे.

(७३) याप्रमाणें अनिर्वचनीयत्वसाधक एक अनुमान झालें. आतां दुसरें– 'प्रपञ्चनिष्ठव्यतिरेकप्रतियोगि-

निष्ठव्यतिरेकप्रतियोगिमात्रवृत्तित्वात्, व्यवहार्यत्ववत्', (७४) 'सदसदुभयवृत्तित्वं प्रपञ्चनिष्ठव्यतिरेकप्रतियोगि(त्व ?)वृत्ति, सत्त्वासत्त्वोभयवद्वृत्त्यशेषवृत्तित्वात्, भेदप्रतियोगित्ववत्' । (७५) अप्रयोजकत्वमनुकूलतर्कोक्त्या निरसिष्यते । (७६) तस्मादनुमानमत्र मानम् ।

(अर्थापत्तिः प्रमाणम्– ख्यातिबाधान्यथानुपपत्तिः)

(७७) अर्थापत्तिरपि ख्यातिबाधान्यथानुपपत्त्यादिरूपा तत्र प्रमाणम् । (७८) तथाहि– 'विमतं रूप्यादि सच्चेन्न बाध्येत, असच्चेन्न प्रतीयेत, बाध्यते प्रतीयतेऽपि, तस्मात् सदस-

---

त्वम्' म्ह० प्रपंचाच्या ठिकाणीं असलेल्या व्यतिरेकाचें म्ह० अभावाचें प्रतियोगित्व हा पक्ष. 'सत्त्वासत्त्वोभयवृत्ति' म्ह० सत्त्व आणि असत्त्व यांच्यावर राहणें म्ह० प्रपंचाच्या ठिकाणीं सत्त्व आणि असत्त्व या दोघांचेहि अभाव असून त्यांचीं प्रतियोगित्वें सत्त्व–असत्त्वांना आहेत हें साध्य. कां ? तर, तें प्रपंचनिष्ठव्यतिरेकप्रतियोगित्व प्रपंचनिष्ठ जे व्यतिरेक म्ह० अभाव त्यांच्या सगळ्या प्रतियोगींवर राहतें म्हणून. व्यवहार्यत्व म्ह० अभिधेयत्व हा दृष्टान्त. त्याचा अभाव कोठेंच नसतो म्हणून तें प्रपञ्चनिष्ठाभावांच्या सगळ्या प्रतियोगींवर राहतें आणि तें सत्त्व–असत्त्व या दोहोंवरहि राहतें. विश्वसत्यत्ववादी आणि विश्वासत्यत्ववादी या दोघांनाहि उद्देशून एकच आणि विशेषणाप्रसिद्धि नसलेलें असें हें अनुमान आणि पुढील अनुमान आहे. (७४) आतां तिसरें अनुमान– 'सदसदुभयवृत्तित्व' हा पक्ष. 'प्रपंचनिष्ठव्यतिरेकप्रतियोगिवृत्तित्व' हें साध्य. 'सत्त्व-असत्त्व-उभय-वद्-वृत्ति-अशेष-वृत्तित्वात्' हा हेतु. भेदप्रतियोगित्व हा दृष्टान्त. भेदप्रतियोगित्व म्ह० भेदनिरूपित प्रतियोगित्व. हें प्रतियोगित्व सत्त्वासत्त्वोभयाधिकरणांवर म्ह० सत्त्वाधिकरणावर आणि असत्त्वाधिकरणावर राहणारे जे अशेष म्ह० यच्चयावत् धर्म त्यांच्यावर वृत्ति म्ह० राहणारें आहे म्हणून तादृशवृत्तित्वरूप हेतु भेदप्रतियोगित्वावर आहे. आणि तें भेदप्रतियोगित्व प्रपंचनिष्ठात्यन्ताभावांचे म्ह० सत्त्वासत्त्वाभावांचे प्रतियोगी जे सत्त्व आणि असत्त्व त्यांच्यावर वृत्ति आहे म्ह० तादृशवृत्तित्वरूप साध्य भेदप्रतियोगित्वावर आहे. प्रपंचनिष्ठात्यन्ताभावाचें प्रतियोगित्व मतभेदानें सत्त्वासत्त्वांवर आहे आणि परस्परभेदाचें प्रतियोगित्वहि सत्त्वासत्त्वांवर आहे. त्याप्रमाणें सदसदुभयवृत्तित्व हें सत्त्वासत्त्वोभयवद्वृत्त्यशेषवृत्ति असल्यामुळें प्रपंचनिष्ठव्यतिरेकप्रतियोगिवृत्ति असलें पाहिजे. या अनुमानानें सत्त्वासत्त्वांवर प्रपंचनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वसिद्धीच्या द्वारा प्रपंचावर सत्त्वासत्त्वाभाववत्त्वरूप अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होतें. या अनुमानांत 'प्रतियोगित्ववृत्ति' असा साध्यनिर्देश उपलब्ध सर्व पुस्तकांत आढळतो. परंतु तो अनुपपन्न असल्यामुळें 'प्रतियोगिवृत्ति' असा पाठ गृहीत धरून अर्थ केला आहे. या अनुमानांत आणि मागील अनुमानांत 'सत्त्वासत्त्वोभयवृत्ति' 'सदसदुभयवृत्तित्वम्' आणि 'सत्त्वासत्त्वोभयवत्' असे शब्दप्रयोग आहेत. त्यांचा तात्पर्यार्थ 'सत्त्ववृत्ति आणि असत्त्ववृत्ति' 'सद्वृत्तित्व आणि असद्वृत्तित्व' आणि 'सत्त्ववान् आणि असत्त्ववान्' असे घ्यावे. अन्यथा 'एकसत्त्वे द्वयं नास्ति' या न्यायानें पहिल्या अनुमानावर सिद्धसाधन आणि दुसऱ्या अनुमानावर आश्रयासिद्धि आणि स्वरूपासिद्धि हे दोष येतील. (७५) आतां कदाचित् या दोन्ही अनुमानांवर अप्रयोजकत्वाची शंका येईल, पण पुढें आम्हीं याला अनुकूलतर्क देऊन त्या शंकेचें निरसन करणार आहों. (७६) तात्पर्य, अविद्यादिकांच्या अनिर्वचनीयत्वाला अनुमान प्रमाण आहे.

(७७) अज्ञानादिकाच्या अनिर्वचनीयत्वाला प्रत्यक्ष आणि अनुमान यांच्याप्रमाणें ख्यातिबाधान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्ति देखील प्रमाण आहे. (७८) ख्याति–बाध-अन्यथानुपपत्ति अशी– ज्याच्या स्वरूपाविषयीं तुमचा आमचा वाद पडला आहे तें शुक्तिरजतादिक जर सत्य असतें तर तें बाधित झालें नसतें. बाध तर होतो. बरें, बाध होतो म्हणून असत् मानावें तर तें दिसलेंच नसतें. शशशृंग कोणाला दिसायचें नाही. पण शुक्तिरजताचा बाधहि होतो आणि ख्याति म्ह० ज्ञानहि होतें. म्हणून तें रजत सताहून विलक्षण आणि असताहूनहि विलक्षण आहे असें मानलें पाहिजे. अर्थात् त्याला अनिर्वचनीय म्हटलें पाहिजे. ज्याचें सत्त्वानें किंवा

द्विलक्षणत्वादनिर्वचनीयम्'। (७९) ननु- सत्ताजात्यर्थक्रियाकारित्वादिकमनङ्गीकारपराहतं त्वन्मते व्यभिचारि च। (८०) न च व्यवहारदशाबाध्यत्वमापाद्यम्, तथा सति 'नेह नाना' इति श्रौतनिषेधेन व्यवहारदशायामबाध्यस्य जगतोऽनिर्वचनीयत्वासिद्धिप्रसङ्गात्, (८१) यौक्तिकबाधस्य व्यवहारदशायामपि दर्शनाच्च। (८२) अबाध्यत्वरूपं सत्त्वमापाद्याविशिष्टम्, (८३) प्रामाणिकत्वं तु

असत्त्वानें निर्वचन करतां येतें म्ह० ज्याला सत् म्हणतां येतें किंवा असत् म्हणतां येतें तें निर्वचनीय होय. आणि ज्याला सत् म्हणण्यालाहि अडचण आणि असत् म्हणण्यालाहि अडचण असते तें अनिर्वचनीय होय. रजताला सत्त्व असेल तर अबाध्यत्व मानावें लागेल आणि असत्त्व असेल तर अप्रतीति मानावी लागेल. या तर्कांमध्यें सत्त्व हें आपादक असून अबाध्यत्व हें आपाद्य आहे, आणि असत्त्व आपादक असून अप्रतीति आपाद्य आहे. पण शुक्तिरजताचा बाधहि आहे आणि प्रतीतिहि आहे. अनिर्वचनीयत्व मानल्यावांचून प्रतीति आणि बाध म्ह० ख्याति आणि बाध यांची उपपत्ति लागणार नाही. ख्यातिबाधांची उपपत्ति तर लागलीच पाहिजे. म्हणून अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होतें. अनिर्वचनीयत्व म्ह० सद्विलक्षणत्व असून असद्विलक्षणत्व असणें.

(७९) प्रतिवादी-- अबाध्यत्वाचें आपादक जें सत्त्व त्याचें स्वरूप काय धरावयाचें? सत्ताजाति किंवा अर्थक्रियाकारित्व हें सत्त्वाचें स्वरूप तुम्ही धराल, परंतु शुक्तिरजतादिकाला तसलें सत्त्व आम्हीं मुळींच मानीत नाही. म्हणून तसलें सत्त्व आपादक म्हणून धरतां येणार नाही. शिवाय, तुमच्याच मतानें सत्ताजाति किंवा अर्थक्रियाकारित्व हें व्यभिचारि ठरतें. उक्त तर्काची मूलभूत व्याप्ति 'जें सत् असतें तें अबाध्य असतें' अशी आहे. या व्याप्तीमध्यें सत्त्व हें व्याप्य आणि अबाध्यत्व हें व्यापक आहे. वादीच्या मतानें प्रपंच आणि शुक्तिरजत यांच्यावर सत्ताजातिरूप आणि अर्थक्रियाकारित्वरूप सत्त्व हें व्याप्य आहे पण अबाध्यत्व हें व्यापक नाही म्हणून व्यभिचार. (८०) शंका-- प्रपंचापुरता विचार करावयाचा तर व्यवहारदशाबाध्यत्व हें आपाद्य धरावें. त्यामुळें प्रपंचावर व्यभिचार येणार नाही. सत्त्व हें आपादक असून अबाध्यत्व हें आपाद्य आहे. पण अबाध्यत्व म्ह० व्यवहारकाळीं अबाध्यत्व, सर्वथा अबाध्यत्व नव्हे. प्रपंचाच्या ठिकाणीं उक्तसत्त्वहि आहे आणि व्यवहारकालाबाध्यत्वहि आहे. त्यामळें प्रपंचावर उक्तसत्त्वाचा व्यभिचार नाही. प्रतिवादी-- जर व्यवहारकालाबाध्यत्व हें आपाद्य गृहीत धरलें तर प्रपंचाच्या अनिर्वचनीयत्वाच्या असिद्धीचा प्रसंग येतो म्ह० प्रपंचाचें अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होणार नाही. श्रुतीनें 'नेह नाना' असा प्रपंचाचा निषेध केला आहे. प्रपंच जर व्यवहारकालीं बाध्य असता तर त्याचा बाध लोकसिद्ध असल्यामुळें श्रुतीनें प्रपंचाचा निषेध केला नसता. लोकसिद्ध बाध असलेल्या शुक्तिरजतादिकाचा निषेध श्रुति करीत नाही. अर्थात् प्रपंचाचें व्यवहारकालाबाध्यत्व 'नेह नाना' या श्रुतीवरून सिद्ध असल्यामुळें तें इष्टच मानलें पाहिजे. आणि तर्कांमधील आपाद्य तर अनिष्टच असावें लागतें. तें अनिष्ट असेल तरच तर्काच्या विपरीत असलेली आपाद्याभावाच्या अनुपपत्तीवरून आपादकाभाव सिद्ध करणारी अर्थापत्ति त्या तर्कांतून निष्पन्न होईल. प्रपंचाचें व्यवहारकालाबाध्यत्व इष्ट असल्यामुळें 'प्रपंच व्यवहारकालीं बाध्य आहे, अर्थात् सत् नाही' ही अर्थापत्तिच निष्पन्न होत नाही. अर्थापत्ति नाही म्हणून प्रपंचाच्या ठिकाणीं सत्त्वाभावाची सिद्धि नाही. ती नसल्यामुळें सत्त्वासत्त्वाभाववत्त्वमूलक जें अनिर्वचनीयत्व त्याची सिद्धि नाही. (८१) आणि व्यवहारकालीं देखील प्रपंचाचा प्रत्यक्षबाध नसला तरी यौक्तिकबाध म्ह० युक्तिसिद्ध मिथ्यात्वनिश्चय असल्यामुळें प्रपंचाला व्यवहारकालाबाध्यत्व नाहीच. त्यामुळें उक्तसत्त्वाचा व्यभिचार टळत नाही. एवंच उक्ततर्कामधील आपादकसत्त्वाचें स्वरूप सत्ताजाति, अर्थक्रियाकारित्व इत्यादि धरतां येत नाही. (८२) आपादकसत्त्वाचें स्वरूप अबाध्यत्व हेंहि धरतां येत नाही. कारण, अबाध्यत्वरूप सत्त्व आपाद्य जें अबाध्यत्व त्याच्यापेक्षां अविशिष्ट म्ह० अभिन्न आहे. अबाध्यत्वच आपाद्य आणि अबाध्यत्वच आपादक. आपाद्यापादकभाव परस्परभेदव्याप्य असतो. त्यामुळें आपाद्यापादकांचा अभेद अनुपपन्न आहे. एवंच आपाद्यापादकभावच येथें लयाला गेला. (८३) शंका-- आपादकसत्त्वाचें स्वरूप प्रामाणिकत्व म्ह० प्रमाणसिद्धत्व असें धरलें तर कोणताच

ब्रह्मनिष्ठनिर्विशेषत्वादौ तत्त्वावेदकश्रुतिवेद्ये ब्रह्मभिन्नतया बाध्ये व्यभिचारीति सत्त्वानिरुक्तिः- इति, (८४) मैवम् । सत्त्वं ह्यत्र प्रामाणिकत्वम्, प्रमाणत्वं च तत्त्वावेदकत्वम्, (८५) तच्च लक्षणया शुद्धब्रह्मबोधकवेदान्तवाक्ये, न तु निर्विशेषत्वादिधर्मप्रतिपादके, अतो न तत्र व्यभिचारः । (८६) न च- स्वतः प्रकाशमाने ब्रह्मणि चिन्मात्रे वैयर्थ्येन प्रमाणाप्रवृत्त्या प्रामाणिकत्वाबाध्यत्वयोर्व्याप्तिग्रहो न स्यात्, (८७) प्रत्युत ब्रह्माभिन्न एव प्रामाणिकत्वसत्त्वेन तस्य बाध्यत्वेनैव सह व्याप्तिः स्यादिति- वाच्यम्, (८८) ब्रह्मणः स्वप्रकाशत्वेऽपि व्यवहारप्रतिबन्धकाज्ञाननिवृत्त्यर्थं प्रमाणप्रवृत्तेः सफलत्वात् । (८९) अत एव न बाध्यत्वेन सह प्रामाणिकत्वस्य व्याप्तिः, (९०) ब्रह्मणि व्यभिचारा-

---

दोष येणार नाही. प्रतिवादी— प्रामाणिकत्वाचा ब्रह्मगतनिर्विशेषत्वादिकावर व्यभिचार येतो. 'अस्थूलमनणु' इत्यादि श्रुति तत्त्वाचें आवेदन म्ह० प्रतिपादन करतात म्ह० त्या प्रमाण आहेत. त्या तत्त्वावेदक श्रुतींवरून ब्रह्मगतनिर्विशेषत्वाचें ज्ञान होतें. एवंच ब्रह्मनिष्ठनिर्विशेषत्व श्रुतिसिद्ध म्ह० प्रामाणिक आहे. परंतु तें निर्विशेषत्व ब्रह्माहून भिन्न असल्यानें बाध्य आहे असें मानलेंच पाहिजे. तर आतां निर्विशेषत्व प्रामाणिक असून अबाध्य नाही. म्हणून प्रामाणिकत्वाचा व्यभिचार आला. 'जें प्रामाणिक असतें तें अबाध्य असतें' अशी व्याप्ति जमत नाही. तात्पर्य, आपादकसत्त्वाची निरुक्ति म्ह० व्याख्या तुम्हांला करतां येत नाही. म्हणून एकूण शुक्तिरजत आणि प्रपंच यांचें अनिर्वचनीयत्व उक्त अर्थापत्तीनें सिद्ध होत नाही. (८४) वादी— मैवम्. आपादकसत्त्वाची व्याख्या आम्हीं प्रामाणिकत्व अशीच धरतों. आणि प्रमाणत्व म्ह० तत्त्वावेदकत्वच होय. तत्त्वभूत पदार्थाचें प्रतिपादन जें करतें तें प्रमाण म्हणावयाचें. (८५) मात्र हें तत्त्वावेदकत्वरूप प्रमाणत्व शुद्धब्रह्माचा लक्षणावृत्तीनें बोध करून देणाऱ्या वेदान्तवाक्याच्या ठिकाणींच असतें, निर्विशेषत्व इत्यादि धर्माचें प्रतिपादन करणाऱ्या वेदान्तवाक्याच्या ठिकाणीं नसतें. एवंच निर्विशेषत्वावर व्यभिचार येत नाही. कारण, त्याच्यावर अबाध्यत्वरूप व्यापक नसलें तरी प्रामाणिकत्व हें व्याप्यहि नाहीच.

(८६) प्रतिवादी—'जेथें प्रामाणिकत्व म्ह० तत्त्वावेदकत्व असतें तेथें अबाध्यत्व असतें' अशी तुमची व्याप्ति. या व्याप्तीचा ग्रह म्ह० ज्ञान ब्रह्माच्या ठिकाणींच संभवतो. कारण, ब्रह्मेतर सर्व पदार्थ बाध्य आहेत, त्यांच्या ठिकाणीं अबाध्यत्व नाही. पण ब्रह्म स्वप्रकाश असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं प्रमाणाची प्रवृत्ति होण्याचा उपयोग नाही. अर्थात् शुद्धब्रह्माच्या ठिकाणीं प्रामाणिकत्व नाही म्हणून व्याप्तिग्रहच होऊं शकत नाही. (८७) ब्रह्माच्या ठिकाणीं प्रामाणिकत्व नाहीच, उलट ब्रह्मभिन्नाच्या ठिकाणींच प्रामाणिकत्व आहे. आणि ब्रह्मभिन्न तर बाध्य असतें. तर आतां 'जें जें प्रामाणिक असतें तें तें बाध्य असतें, जसा घट, जशी पृथिवी' अशी त्या प्रामाणिकत्वाची व्याप्ति बाध्यत्वाशींच सिद्ध होईल, अबाध्यत्वाशीं व्याप्ति नाही सिद्ध होत. (८८) वादी— ब्रह्म स्वप्रकाश असलें तरी त्याच्या ठिकाणीं प्रमाणप्रवृत्तीचा उपयोग आहे. प्रवृत्त झालेलें प्रमाण म्ह० अन्तःकरणवृत्ति अज्ञानाची निवृत्ति करीत असते. परोक्षस्थळीं प्रमातृचैतन्यगत असत्त्वावरणरूप अज्ञान घटादिव्यवहाराचा प्रतिबंध करीत असतें आणि अपरोक्षस्थळीं अधिष्ठानचैतन्यगत अभानावरणरूप अज्ञान घटादिव्यवहाराचा प्रतिबंध करीत असतें. विषयप्रकाशकचैतन्याचें अज्ञानानें आवरण केलेलें असल्यानें घटादि प्रकाशित होत नाही आणि त्याचा व्यवहार होत नाही. तेव्हां व्यवहारप्रतिबंधक अशा अज्ञानाची निवृत्ति होण्याकरितां स्वप्रकाशब्रह्माच्या ठिकाणीं देखील प्रमाणप्रवृत्ति व्हायला पाहिजे. प्रतिबंधकनिवृत्ति हें प्रमाणप्रवृत्तीचें फळ आहे. एवंच ब्रह्मालाहि प्रामाणिकत्व आहे आणि तें अबाध्य आहे. म्हणून 'जें प्रामाणिक तें अबाध्य' या व्याप्तीचा ग्रह ब्रह्मावर होतो. (८९) ब्रह्माला प्रामाणिकत्व असल्यानें त्याची व्याप्ति बाध्यत्वाशीं सिद्ध होत नाही. (९०) कारण, एक तर ब्रह्मावर व्यभिचार येतो. ब्रह्म प्रामाणिक आहे पण बाध्य नाही म्हणून व्यभिचार. आणि विरोधहि येतो. प्रामाणिकत्व हें बाध्यत्वाभावाचें

द्विरोधाच्च । न हि तत्त्वमावेदयता वेद्यमतत्त्वं नाम । (९१) ननु- रूप्यादिबाधकस्य तत्त्वावेदकत्वे अद्वैतहानिः, अतत्त्वावेदकत्वे तन्निबन्धनं रूप्यादेरप्रामाणिकत्वं न स्यात्- (९२) इति चेत्, न, बाधकस्यातत्त्वावेदकत्वेऽपि रूप्याद्यप्रामाणिकत्वे प्रयोजकतैव, बाध्यान्यूनसत्ताकत्वस्यैव बाधकत्वे तन्त्रत्वात् । (९३) अत एव- अतत्त्वावेदकव्यावहारिकप्रमाणबाधितस्यापि रूप्यादेरद्वैतवत् स्वतःप्रामाण्यप्रयुक्तपारमार्थिकत्वमस्तु । (९४) न चास्य तत्त्वावेदकाद्वैतश्रुतिबाधः, (९५) तस्याः भेदश्रुतिवत् प्रत्यक्षप्राप्तव्यावहारिकरूप्यनिषेधानुवादितयोपपत्तेः- इति निरस्तम्, (९६) अधि-

---

व्याप्य आहे आणि बाध्यत्वाशीं असमानाधिकरणहि आहे. म्हणून प्रामाणिकत्वावर विरोध हा हेत्वाभास येतो. कारण, तत्त्वाचें ज्ञान करून देणाऱ्या प्रमाणानें वेद्य म्ह० ज्ञेय जो पदार्थ तो अतत्त्व कसा असेल ? जें तत्त्वावेदक आहे तें अतत्त्वावेदक असूं शकत नाही.

(९१) प्रतिवादी-- 'नेदं रजतम्' इत्यादि प्रमाण रूप्यादिकाचा बाध करतें. हें रूप्यादिकाचा बाध करणारें ज्ञान तत्त्वावेदक असतें कीं अतत्त्वावेदक असतें ? म्ह० तें ज्ञान प्रमाण कीं अप्रमाण ? जर तें तत्त्वावेदक असेल तर अद्वैताची हानि होणार. ब्रह्म हें एक तत्त्व, आणि 'नेदं रजतम्' याचा विषय असणारें दुसरें तत्त्व असें तत्त्वद्वय सिद्ध होणार. बरें, तें ज्ञान अतत्त्वावेदक असेल तर तन्निबन्धन म्ह० बाधकज्ञानप्रयुक्त रूप्यादिकाला जें अप्रामाणिकत्व आलें पाहिजे तें येणार नाही. कारण, बाधकत्वाचें प्रयोजक तत्त्वावेदकत्व आहे. (९२) वादी— 'नेदं रजतम्' इत्यादि बाधक जरी अतत्त्वावेदक असलें तरी त्याला रूप्यादिकाच्या अप्रामाणिकत्वाची प्रयोजकता आहेच म्ह० बाधकज्ञान अतत्त्वावेदक असलें तरी रूप्यादिकाच्या प्रामाणिकत्वाचा अभाव तें सिद्ध करतेंच म्ह० त्याला अतत्त्वावेदकत्व असलें तरी तें बाधक असतेंच. कारण, बाधकत्वाचें प्रयोजक तत्त्वावेदकत्व नसून बाध्यान्यूनसत्ताकत्व हें आहे. 'नेदं रजतम्' या ज्ञानाची सत्ता व्यावहारिक आहे आणि रूप्य प्रातिभासिक आहे. म्हणून त्या ज्ञानाला बाधकत्व आहेच. एवंच अतत्त्वावेदकत्वाचा आणि बाधकत्वाचा विरोध नाही. (९३) बाधकतेचें प्रयोजक बाध्यान्यूनसत्ताकत्वच असल्यानें पुढील एका शंकेचाहि निरास झालाच म्हणायचा. शंका अशी- प्रतिवादी-- 'नेदं रूप्यम्' हें प्रमाण व्यावहारिक असल्यामुळें अतत्त्वावेदक आहे. अर्थात् त्याच्याशीं विरुद्ध असलेल्या 'इदं रूप्यम्' या वृत्तीला स्वतःप्रामाण्य म्ह० तत्त्वावेदकत्व मानलें पाहिजे. वृत्तीचें तत्त्वावेदकत्व हें वृत्तिविषयाच्या पारमार्थिकत्वाला म्ह० अबाध्यत्वाला प्रयोजक असतें. म्हणून अतत्त्वावेदकानें बाधित असलें तरी तत्त्वावेदकाचा विषय असल्यामुळें रूप्य पारमार्थिक म्ह० अबाध्य मानावें. जसें अद्वैत म्ह० द्वैताभाव 'द्वैतमस्ति' या व्यावहारिक असल्यामुळें अतत्त्वावेदक असलेल्या प्रमाणानें बाधित असला तरी अद्वैतश्रुतीच्या तत्त्वावेदकत्वामुळें अबाध्य असतो. वादी द्वैताभाव ब्रह्मस्वरूप असल्यामुळें अबाध्य मानतो. (९४) शंका-- अद्वैतश्रुति तत्त्वावेदक असल्यामुळें त्या श्रुतीनें रूप्याचा बाध होईल आणि त्यामुळें त्याला पारमार्थिकत्व मानावें लागणार नाही. (९५) प्रतिवादी-- रूप्याच्या बाधावांचून अद्वैतश्रुतीची उपपत्ति लागत नसती तर अद्वैतश्रुतीनें रूप्याचा बाध केला असता. परंतु 'द्वा सुपर्णा' इत्यादि जीवब्रह्मांचा भेद सांगणारी श्रुति ज्याप्रमाणें प्रमाणान्तरानें प्राप्त असलेल्या व्यावहारिक जीवब्रह्मभेदाचा अनुवाद करते त्याप्रमाणें अद्वैतश्रुति देखील प्रत्यक्षप्रमाणानें प्राप्त असलेल्या व्यावहारिक रूप्याभावाचा अनुवाद करते असें मानलें तरी त्या श्रुतीची उपपत्ति लागत असल्यामुळें ती श्रुति रूप्याचा बाध करीत नाही. वादी-- अत एव इति निरस्तम्. बाधकत्वाचें प्रयोजक तत्त्वावेदकत्व नसून बाध्यान्यूनसत्ताकत्व हें प्रयोजक असल्यामुळें 'नेदं रूप्यम्' ही अतत्त्वावेदक असलेली सुद्धां प्रमाणवृत्ति रूप्यापेक्षां न्यूनसत्ताक नसल्यामुळें रूप्याचा त्रैकालिकबाध करतेच या पूर्वोक्त हेतूनेंच प्रतिवादीच्या या शंकेचाहि निरास झाला. (९६) आणि द्वैताभाव अधिकरणात्मक असतो म्ह० ब्रह्मस्वरूप नसतो या पक्षीं द्वैताभावाच्या व्यावहारिकत्वाचें उपपादन द्वितीयमिथ्यात्वप्रकरणांत आम्हीं केलें असल्यामुळें द्वैताभावाला पारमार्थिकत्व नाहीच. एवंच तुमचा दृष्टान्तच असिद्ध आहे, मग

करणानात्मकत्वपक्षे द्वैतनिषेधस्यापि व्यावहारिकत्वोपपादनाच्च । (९७) केचित्तु- सदित्यसत एव विलक्षणमिह विवक्षितम् । (९८) न च- असत एवेत्यवधारणस्य 'सदसद्विलक्षणं न चेत्' इत्यर्थपर्यवसानेन प्रतियोग्यप्रसिद्धया आपादकाप्रसिद्धिरिति- वाच्यम्, (९९) प्रतियोगिप्रसिद्धेरनुमानेन प्रागेव साधितत्वात् । (१००) न च सदसद्विलक्षणं न चेदित्यत्र सत् किमिति पूर्वविकल्पप्रसरः, प्रामाणिकत्वरूपसत्त्वे दोषानवकाशात् । (१०१) न च बाधेनैवानिर्वाच्यत्वसिद्धया ख्यात्यु-

---

दार्ष्टान्तिकाची म्ह० रूप्यादिकाच्या पारमार्थिकत्वाची सिद्धि कशी होणार ?

(९७) आमच्या पक्षांतील एका पंडितानें 'सत् चेत् न बाध्येत' या प्रकृत तर्काच्या संबन्धानें म्हटलें आहे कीं- "या तर्कांतील 'सत्' या पदानें असतापेक्षांच विलक्षण पदार्थ विवक्षित आहे म्ह० असन्मात्रप्रतियोगिकवैलक्षण्यरूप सत्त्व ज्याच्या ठिकाणीं आहे तो येथें सत्-शब्दाचा अर्थ अभिप्रेत आहे. (९८) शंका-- 'सत् चेत्' असें मूळ तर्कामधील आपादक आहे. त्यामधील सत्-शब्दाचा अर्थ 'असतः एव विलक्षणम्' असा विवक्षित आहे. एवकाराचा अर्थ अवधारण म्ह० इतरव्यावृत्ति असा असतो. असतापेक्षां इतर म्ह० सत्. त्याची व्यावृत्ति एवकारानें केली म्ह० सत्पदार्थाचा विलक्षणपदार्थाशीं प्रतियोगित्वानें अन्वय नाही असा अर्थ झाला. जो पदार्थ सत् आणि असत् या दोघांहून विलक्षण असेल तो केवळ असताहून विलक्षण नसल्यामुळें 'सदसद्विलक्षणं न चेत्' या अर्थामधें एवकारार्थ अवधारणाचें पर्यवसान झालें. एवंच आपादकाचा आकार 'सत् चेत्' म्ह० 'असत एव विलक्षणं चेत्' म्ह० 'सदसद्विलक्षणं न चेत्' असा झाला. यामधील 'न'चा अर्थ जो अभाव त्याचा प्रतियोगी 'सदसद्विलक्षण' हा प्रसिद्ध नाही. कारण, एकच पदार्थ सद्विलक्षण आणि असद्विलक्षण असूं शकत नाही. त्यामुळें 'सत् चेत्' हें आपादक अप्रसिद्ध झालें. आपादक नाही म्हणून आपाद्य नाही आणि त्यांच्या विपर्ययात्मक अर्थापत्तिहि नाही. (९९) केचित्-- इति न च वाच्यम्. ही शंका टिकणारी नाही. कारण, प्रतियोगीची म्ह० सदसद्विलक्षणाची प्रसिद्धि सद्विलक्षणत्व आणि असद्विलक्षणत्व यांच्या सामानाधिकरण्याची सिद्धि करणाऱ्या अनुमानानें आम्हीं पूर्वींच सिद्ध केली आहे. (येथें अनुमानशब्दानें अद्वैतसिद्धीमधील चालू प्रकरणांतील १२-१३ यां सूत्रांमधें विशेषणप्रसिद्धीसाठीं मांडलेलीं तीन अनुमानें अभिप्रेत आहेत. परंतु अद्वैतसिद्धींतील त्यांचें स्थान 'प्रागेव' या शब्दानें अभिप्रेत धरतां येणार नाही. कारण, 'केचित्' या पदाचा पुढें असलेल्या 'आहुः' या पदाकडे कर्तृत्वानें आणि मधल्या सर्व ग्रन्थाचा कर्मत्वानें अन्वय असल्यामुळें या ग्रन्थाचा वक्ता अद्वैतसिद्धिकार नसून केचित्पदनिर्दिष्टपंडितच आहे. म्हणून त्या पंडिताच्या ग्रन्थांतीलच स्थान 'प्रागेव' या शब्दानें अभिप्रेत धरलें पाहिजे. असाच अभिप्राय पुढील सूत्रांतील 'पूर्वविकल्पप्रसरः' या ठिकाणींहि समजावा). (१००) शंका-- 'सदसद्विलक्षणं न चेत्' या वाक्यामधील 'सत्' चें निर्वचन करावेंच लागेल. सत् म्ह० सत्त्वाधिकरण हें खरें, पण सत्त्व म्हणजे तरी काय ? येथें पूर्वोक्त (सू. ७९-८३) सत्ताजाति, अर्थक्रियाकारित्व, अबाध्यत्व आणि प्रामाणिकत्व या विकल्पांची प्रसवित होते आणि त्यांच्याबरोबरच त्या विकल्पांवर दिलेले दोषहि प्रसवत होतात. तात्पर्य, सदसद्विलक्षणशब्दामधील 'सत्' चें निर्वचन करतां येत नसल्यामुळें गाडी पुन्हां मूळ ठिकाणावर. आपादकाची अप्रसिद्धि कायमच राहिली. केचित्-- सत्त्व म्ह० प्रामाणिकत्व असें धरावयाचें असल्यामुळें (८४,८५ सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें) पूर्वोक्तदोषांना अवसर नाही. (१०१) शंका-- सदसद्विलक्षणत्वरूप अनिर्वचनीयत्वाची साधक 'बाध्यते प्रतीयते च, तस्मात् न सत् नाप्यसत्' अशी जोड-अर्थापत्ति आणि तिचा सहकारी असलेला 'सत् चेत् न बाध्येत, असत् चेत् न प्रतीयेत' असा जोडतर्क तुम्हीं मांडला आहे. त्यामधील 'सत् चेत्' याचें पर्यवसान 'सदसद्विलक्षणं न चेत्' या अर्थामधें होत असल्यामुळें जोडतर्काच्या बाधविषयक पूर्वार्धांतूनच 'बाध्यते, तस्मात् सदसद्विलक्षणम्' अशी अनिर्वचनीयत्वसाधक अर्थापत्ति निष्पन्न होते. तर मग जोड-अर्थापत्तीमधील उत्तरार्धाचा सहकारी असलेला 'असत् चेत् न प्रतीयेत' हा जोडतर्कांतील ख्यातिविषयक उत्तरार्ध कशासाठीं

क्त्ययोगः, तस्या अर्थापत्त्यन्तरत्वात्। (१०२) आकरे एकत्वोक्तिस्तु प्रयोजनैक्यादिति कण्ठतस्तात्पर्यतश्चेत्याहुः। (१०३) यद्वा– अबाध्यत्वमेव सत्त्वम्। (१०४) न च तर्ह्यापाद्यावैशिष्ट्यम्, अबाध्यत्वं हि त्रैकालिकनिषेधाप्रतियोगित्वम्, तेन च विपरीतप्रमाविषयत्वाभाव आपाद्यत इति नापाद्यावैशिष्ट्यम्। व्यवहारस्याऽऽपाद्यत्वेन वा नाऽऽपाद्यावैशिष्ट्यम्। (१०५) न च– बाध्यत्वेनै-

---

पाहिजे ? तो व्यर्थ आहे. केचित्— आम्हांला जोड–अर्थापत्ति आणि तिचा सहकारी जोडतर्क अभिप्रेत नाहीच आहे. बाधानुपपत्तीप्रमाणेंच ख्यात्यनुपपत्ति ही एक स्वतन्त्र अर्थापत्ति आहे आणि तिचा सहकारी 'असत् चेत् न प्रतीयेत' हा एक स्वतन्त्र तर्क आहे. त्यामुळें तो तर्क आणि त्यांतून निष्पन्न होणारी अर्थापत्ति व्यर्थ नाही. जसा सत्–शब्दाचा अर्थ 'असत एव विलक्षणम्' असा विवक्षित आहे तसा 'असत् चेत्' या असत्–शब्दाचा अर्थ 'सत एव विलक्षणम्' असा विवक्षित आहे. त्यामुळें मागल्याप्रमाणें या अवधारणाचेंहि पर्यवसान 'सदसद्विलक्षणं न चेत्' या अर्थामधें झालें. त्यामुळें या दुसऱ्या तर्कांतून 'प्रतीयते, तस्मात् सदसद्विलक्षणम्' या अनिर्वचनीयत्वसाधक स्वतन्त्र अर्थापत्तीची निष्पत्ति होते. (१०२) शंका— तर मग ब्रह्मसिद्ध्यादि आकरग्रन्थांमधें ख्यातिबाधान्यथानुपपत्ति म्हणून एकच अर्थापत्ति धरली आहे ती कशी ? केचित्– आकरग्रन्थांमधें अर्थापत्तीचें जें एकत्व सांगितलें आहे तें दोन्ही अर्थापत्तींचें अनिर्वचनीयत्व हें एकच फळ असल्यामुळें आहे. अर्थापत्ति एकच आहे असा त्यांच्या म्हणण्याचा अभिप्राय नाही. कारण, कण्ठतःच प्राचीनांनीं तसें सांगितलें आहे आणि त्यांचें तात्पर्य म्ह० त्यांचा अभिप्राय तसाच असावा असेंहि दिसतें". हें केचित्–मत अमान्य करण्यासारखें नाही. एवंच सत्त्व म्हणजे प्रामाणिकत्व अथवा सदसद्विलक्षणान्यत्व असें ठरलें.

(१०३) किंवा सत्त्वशब्दाचा अर्थ अबाध्यत्व असाच धरावा. ज्याचा बाध होत नाही तें सत्. (१०४) प्रतिवादी— सत्त्व म्ह० अबाध्यत्व असेल तर आपाद्याहून वैशिष्ट्य येत नाही म्ह० आपादकाचा आपाद्याहून भेद सिद्ध होत नाही, अभेद येतो. सत्त्व हें आपादक आणि अबाध्यत्व आपाद्य आहें. आतां सत्त्व अबाध्यत्वरूपच झाल्यानें आपाद्यापादकांचा अभेद झाला. वादी— आपादक असलेल्या अबाध्यत्वाची व्याख्या 'त्रैकालिकनिषेधाप्रतियोगित्व म्ह० स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्व' अशी आहे. एवंच सत्त्व म्ह० स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्व हें आपादक झालें. त्या आपादकावरून विपरीतप्रमाविषयत्वाभावाचें आपादन करावयाचें आहे म्ह० विपरीतप्रमाविषयत्वाभाव आपाद्य आहे. म्हणून आपाद्यावैशिष्ट्य नाही, आपाद्य-आपादकांचा भेदच आहे. विपरीतप्रमाविषयत्वाभाव म्ह० आपादकरूप अबाध्यत्वाच्या म्ह० स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वाच्या प्रमेहून विपरीत म्ह० स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वविषयक जी प्रमा त्या प्रमेचें विषयत्व नसणें. दोन्ही ठिकाणीं स्वशब्दानें रूप्यादि धरावयाचें आहे. रूप्यादि पदार्थ 'यत्र रूप्यमभात् तत्र नास्ति' इत्यादि विपरीतप्रमांचे विषय आहेत म्ह० स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगी आहेत म्हणून ते सत् नाहीत म्ह० स्वाधिकरणनिष्ठात्यन्ताभावाप्रतियोगी नाहीत. किंवा व्यवहारच आपाद्य धरावा. व्यवहार म्ह० अबाध्यत्वरूप सत्त्वाचा श्रौत अभिलाप म्ह० श्रुतीच्या मुख्यतात्पर्याचें विषयत्व. असा व्यवहारपदाचा अर्थ अभिप्रेत असल्यामुळें प्रतिवादीचा विश्वाच्या बाबतींत अबाध्यत्व-व्यवहार होत असला तरी कांही बिघडत नाही. 'विश्व जर सत् असेल तर ब्रह्माप्रमाणें श्रुतिमुख्यतात्पर्यविषय असेल. पण विश्व श्रुतिमुख्यतात्पर्यविषय नाही, म्हणून तें सत् नाही' अशाप्रकारें तर्क–अर्थापत्ति जमतात.

(१०५) प्रतिवादी— जें बाध्य असतें तें असत् नसतें. म्हणून शुक्तिरजतादिकाला बाध्यत्व दाखविलें म्हणजे त्यानेंच सताप्रमाणें असताची पण व्यावृत्ति सिद्ध होईल म्ह० असद्विलक्षणत्वहि सिद्ध होईल. अर्थात् बाधानुपपत्तीचेंच अनिर्वचनीयत्वाच्या सिद्धीवर पर्यवसान होतें. म्हणून शेषाला म्ह० शिल्लक राहिलेल्या 'असत् चेत् न प्रतीयेत' या भागाला व्यर्थता येते. रजताचा बाध होतो. ज्याचा बाध होतो तें सत्हि नसतें आणि असत्हि नसतें. ब्रह्माचा बाध होत नाही आणि शशशृङ्गाचाहि बाध होत नाही. अर्थात् रजत सदसद्विलक्षण म्ह० अनिर्वचनीय असेंच असलें पाहिजे

वासद्व्यावृत्तेरपि सिद्धया अनिर्वचनीयत्वसिद्धिपर्यवसानेन शेषवैयर्थ्यम्, (१०६) 'न प्रतीयेत' इत्यत्र विपर्यये दृश्यत्वेनैव सद्वैलक्षण्यसिद्धया 'न बाध्येत' इत्युक्तिरप्ययुक्तेति- वाच्यम्, (१०७) बाध्यत्वदृश्यत्वयोरेकैकस्य सदसद्व्यावृत्त्युभयसाधकत्वं यद्यपि संभवति, (१०८) तथाप्येकैकस्य एकैकदेशव्याप्यत्वग्रहदशायामुभयोः साफल्यात्, (१०९) उभयव्याप्यमप्येकैकमेकदेशसाधकत्वे- नोपन्यस्यतः प्रति एकैकसाधकत्वस्य दोषावहत्वाभावात्। (११०) अर्थापत्तिद्वयं वैतत्, (१११) एकत्वोक्तिस्तु असतो बाध्यत्वं सतोऽप्यात्मनो दृश्यत्वमङ्गीकुर्वतः परस्य मते एकैकेन उभय-

---

असें तुम्हीं सांगूं शकाल. म्हणून तर्काचा पूर्वार्ध पुरेसा आहे, उत्तरार्ध व्यर्थ आहे. एवंच अधिकोक्ति हें निग्रह- स्थान तुमच्यावर आलें. (१०६) तसेंच '(असच्चेत्) न प्रतीयेत' या कोटीचा जो विपर्यय म्ह० अप्रतीय- मानत्वाचा विपर्यय प्रतीयमानत्व म्ह० दृश्यत्व त्या दृश्यत्वानेंच जसें असद्वैलक्षण्य सिद्ध होतें तसें सद्वैल- क्षण्यहि सिद्ध होतें. शुद्धब्रह्म वृत्तिविषय नसतें या पक्षीं ब्रह्म सत् आहे, पण दृश्य नाही. एवंच 'असत् चेत् न प्रतीयेत' इतकें दाखविल्यानें सदसद्वैलक्षण्य सिद्ध होतें म्हणून 'सच्चेत् न बाध्येत' हें तुमचें म्हणणेंहि अयुक्तच आहे म्हणजे या पक्षीं देखील अधिकोक्ति हा दोष येतो. तात्पर्य, ख्याति आणि बाध या दोघांचें संमेलन व्यर्थ आहे. (१०७) वादी-- इति न च वाच्यम्. बाध्यत्व आणि दृश्यत्व या दोहोंपैकीं प्रत्येकाला सद्व्यावृत्ति आणि असद्व्यावृत्ति या उभयव्यावृत्तींचें साधकत्व संभवतें हें खरें, 'शुक्तिरजत सत् असतें तर बाधित झालें नसतें. असत् असतें तरी बाधित झालें नसतें. बाधित तर होतें, म्हणून सदसद्विलक्षण आहे' अशी एक मांडणी, किंवा 'शुक्तिरजत जर असत् असतें तर प्रतीत झालें नसतें, ब्रह्माप्रमाणें सत् असतें तरी प्रतीत झालें नसतें. प्रतीत तर होत आहे, म्हणून रजत सद- सद्विलक्षण आहे' अशी दुसरी मांडणी, म्हणून नुसतें बाध्यत्व आणि नुसतें प्रतीतत्व सदसव्द्यावृत्तिसाधक आहे हें खरें आहे, (१०८) तथापि 'जें बाध्य असतें तें सत् नसतें' आणि 'जें बाध्य असतें तें असत् नसतें' या दोन अंशांपैकीं देवदत्ताला पहिला एकच अंश कळला पण दुसरा अंश कळला नसेल, तसेंच 'जें प्रतीयमान असतें तें असत् नसतें' आणि 'जें प्रतीयमान असतें तें सत् नसतें' या दोन अंशांपैकीं देखील देवदत्ताला पहिला एकच अंश कळला असेल पण दुसरा अंश कळला नसेल, तर अशा वेळीं त्या देवदत्ताला उद्देशून सद्वैलक्षण्य आणि असद्वैलक्षण्य या उभयांची सिद्धि करण्यासाठीं बाध्यत्व आणि प्रतीय- मानत्व या दोन्ही व्याप्यांची उक्ति सफल आहे. सद्वैलक्षण्याच्या सिद्धीसाठीं बाध्यत्वाची उक्ति आणि असद्वैलक्षण्याच्या सिद्धीसाठीं प्रतीयमानत्वाची उक्ति आवश्यक आहे. (१०९) बाध्यत्व आणि प्रतीयमानत्व यांतील प्रत्येक वस्तुतः सत्त्वाभाव आणि असत्त्वाभाव या दोघांचेंहि व्याप्य आहे. तरीपण बाध्यत्व आणि प्रतीयमानत्व यांतील एकेक सदसद्वैलक्षण्यापैकीं एका एका भागाचें साधक म्हणून जर कोणी प्रतिपक्ष्यापुढें मांडीत असतील तर त्यांच्यावर अधिकोक्ति दोष येत नाही. उभयसाधकाला एकैकसाधकत्व दाखविणें दोषावह नाही. 'उपन्यस्यतः' हें द्वितीयेचें बहुवचन 'प्रति' या शब्दाच्या योगानें झालेलें आहे. 'साधकत्वस्य' यांतील साधनक्रियेकडे त्याचा अन्वय आहे.

(११०) किंवा ख्यात्यन्यथानुपपत्ति आणि बाधा- न्यथानुपपत्ति या दोन सुटया अशाच अर्थापत्ति सांगि- तल्या आहेत असें समजावें. (१११) आतां प्रश्न येईल कीं, जर दोन अर्थापत्ति आहेत तर प्राचीन ग्रंथां- मधें एकत्व धरलें आहे म्ह० सर्वत्र एकत्वानें व्यवहार आहे तो का ? तर कोणी प्रतिवादी शुक्तिरजतादिकाला असत् मानीत असल्यामुळें असताला म्ह० शुक्ति- रजतादिरूप त्या असताला बाध्यत्व मानतो आणि आत्मा सत् आहेच पण तो दृश्यहि आहे असें मानतो, त्यामुळें बाध्यत्वानें असद्वैलक्षण्य सिद्ध होणार नाही आणि सताला दृश्यत्व असतें म्हणून दृश्यत्वामुळें सद्वैलक्षण्य सिद्ध होणार नाही. एवंच त्या प्रतिवादीच्या मताप्रमाणें बाध्यत्व आणि दृश्यत्व यांपैकीं एकेकानें उभयसाधन संभवत नाही म्हणून दोन अर्थापत्तींचा 'ख्यातिबाधा- न्यथानुपपत्ति' असा एकत्वानें प्राचीन व्यवहार आहे. एवंच प्रतिवादीच्या मताप्रमाणें दोन्ही मिळून आमची

साधनासंभवनिबन्धना । (११२) ननु- 'न बाध्येत' इत्यत्र बाधः किं बाधकज्ञानेन निवृत्तिः, त्रैकालिकनिषेधो वा ? (११३) आद्ये इष्टापत्तिः । (११४) द्वितीये असद्विलक्षणत्वपक्षेण बाध्यते चेति विपर्ययापर्यवसानम्- (११५) इति चेत्, न, उभयथाऽप्यदोषात् । (११६) न चाऽऽद्ये इष्टापत्तिः, ज्ञाननिवर्त्यत्वे श्रुत्यादिसंमतेरुक्तत्वात् । (११७) द्वितीयेऽपि नासद्विलक्षणत्वेन विपर्ययापर्यवसानम्, (११८) प्रतिपन्नोपाधिस्थनिषेधप्रतियोगित्वस्यासत्यसंभवेनासद्वैलक्षण्यस्यैव विपर्यय-

---

एकच अर्थापत्ति समजावी. परंतु प्रतिवादीचें मत चूक असल्यामुळें वस्तुतः अर्थापत्ति दोन आहेत असें समजावें.

(११२) प्रतिवादी-- ठीक आहे. 'सच्चेत् न बाध्येत' ही एक स्वतंत्र अर्थापत्ति आहे. पण यापैकीं 'न बाध्येत' या पदद्वयानें जो बाधाभाव सांगितला आहे त्यांतील प्रतियोगिभूत जो बाध त्याचें स्वरूप काय धरणार ? बाधक असलेल्या ज्ञानानें निवृत्ति म्ह० नाश होणें असा अर्थ धरणार ? कीं त्रैकालिकनिषेध म्ह० अत्यंताभाव असा अर्थ धरणार ? (११३) पहिला पक्ष धरावयाचा असेल तर आम्हांला इष्टापत्ति आहे. आम्हीं शुक्तिरजतादिकाला बाधकज्ञाननिवर्त्यत्व मुळींच मानीत नाही. 'सत् चेत् असत् वा चेत् न बाध्येत' असा तुमचा तर्क. 'न बाध्येत' याचा अर्थ 'बाधकज्ञाननिवर्त्यं न स्यात्' असा तुम्हीं मान्य केला म्ह० बाधकज्ञाननिवर्त्यत्वाभाव हें आतां आपाद्य झालें. आपाद्य हें अनिष्टच असावें लागतें. तरच तर्काचें पर्यवसान विपर्ययरूप अर्थापत्तीमध्यें होतें. परंतु बाधकज्ञाननिवर्त्यत्वाभाव हें तुमचें आपाद्य तर आम्हांला इष्टच आहे, अनिष्ट नाही. प्रपंच सत् असल्यामुळें आणि शुक्तिरूप्यादि असत् असल्यामुळें त्या दोघांनाहि आम्ही बाधकज्ञाननिवर्त्य मानीत नाही. तात्पर्य, इष्ट असलेल्या आपाद्याची आपत्ति असल्यामुळें आपाद्याचें पर्यवसान विपर्ययांत होत नाही. (११४) आतां बाध म्ह० त्रैकालिक निषेध हा दुसरा पक्ष धरला तर 'न बाध्येत' याचा अर्थ 'त्रैकालिकनिषेधो न स्यात्' असा झाला म्ह० त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वाभाव हें आपाद्य झालें. सत् असलेल्या प्रपंचाच्या ठिकाणीं आम्ही त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व मानतों. त्यामुळें प्रतियोगित्वाभावरूप आपाद्य आम्हांला इष्ट नाही. त्यामुळें त्या आपाद्याचें सद्विलक्षणत्वसाधनासाठीं 'बाध्यते च' या विपर्ययामध्यें पर्यवसान होऊं शकतें. परंतु शुक्तिरूप्यादि असत्पदार्थाच्या ठिकाणीं त्रैकालिक-निषेधप्रतियोगित्व आम्ही मानीत नसल्यामुळें प्रतियोगित्वाभाव हें आपाद्य आम्हांला इष्टच आहे. त्यामुळें त्या आपाद्याचें असद्विलक्षणत्वपक्षानें म्ह० असद्विलक्षणत्व सिद्ध करण्याच्या अनुरोधानें 'बाध्यते च' या विपर्ययामध्यें पर्यवसान होत नाही. एवंच पहिल्या पक्षीं सद्विलक्षणत्व आणि असद्विलक्षणत्व या दोन्ही पक्षांच्या अनुरोधानें आणि दुसऱ्या पक्षीं असद्विलक्षणत्वपक्षानुरोधानें आपाद्याचें विपर्ययांत पर्यवसान नसल्यामुळें 'बाध्यते च, तस्मात् न सत् नाप्यसत्' ही अर्थापत्ति बारगळली. (११५) वादी— इति चेन्न. दोन्ही पक्षीं दोष येत नाही. आम्हीं कोणताहि पक्ष स्वीकारूं शकतों. (११६) शंका— 'आद्ये इष्टापत्तिः' असें पहिल्या पक्षावर दूषण दिलें आहे. वादी-- विश्वाची आणि शुक्तिरूप्यादिकांची बाधकज्ञानानें निवृत्ति होते ही गोष्ट श्रुत्यादिकांना संमत आहे हें पूर्वीं सांगितलें आहे. एवंच 'सच्चेत् असच्चेद्वा न बाध्येत' हें विधान जमतें. म्हणून तुम्हांला इष्टापत्ति नाही. (११७) बाधशब्दाचा अर्थ त्रैकालिकनिषेध असा धरावयाचा या दुसऱ्या पक्षीं देखील असद्विलक्षणत्वाकरितां जें विपर्ययावर पर्यवसान व्हावयास पाहिजे तें होत नाही असें नाही, असद्वैलक्षण्योपयोगी असें विपर्ययावर पर्यवसान होतें. (११८) त्रैकालिकनिषेध म्ह० अत्यन्ताभाव हा बाधशब्दाचा अर्थ आम्हांला मान्य असला तरी शुद्ध अत्यन्ताभाव अभिप्रेत नाही, तर प्रतिपन्न उपाधीवर असलेला म्ह० प्रतियोगीच्या अधिकरणावर असलेला म्ह० प्रतियोगिसमानाधिकरण असा अत्यन्ताभाव आम्हांला अभिप्रेत आहे. त्यामुळें आतां प्रतियोगिसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वाभाव हें आपाद्य झालें. शशशृङ्गादि असत्पदार्थांना प्रतीयमानत्व नसल्यामुळें सत्ताच नाही आणि त्यामुळें त्यांना प्रतियोगित्व संभवत नाही. शुक्तिरूप्यादिपदार्थ प्रतीयमान असल्यामुळें त्यांना सत्ता आहे आणि तन्मूलक प्रतियोगित्वहि आहे.

पर्यवसानप्रयोजकत्वात् । (११९) 'असच्चेत्' इत्यत्रापि यद्यप्यसत्त्वं न सत्ताजातिराहित्यम्, सत्ताहीने सामान्यादौ व्यभिचारात् । (१२०) यत्तु- आत्मनि व्यभिचारादित्युक्तं परैः, तन्न, (१२१) तन्मते आत्मनि सत्तायाः सत्त्वेनाऽऽपादकस्यैवाभावात्, (१२२) अस्मन्मते च तत्र दृश्यत्वस्यैवाभावेनाऽऽपाद्यस्यैव भावात् । (१२३) नापि बाध्यत्वम्, शुक्तिरूप्यादौ व्यभिचारापत्तेः । (१२४) तथापि निरुपाख्यत्वं निःस्वरूपत्वं वा असत्त्वम् । (१२५) न च- निरुपाख्यत्वं ख्यात्यभावः, तथा चाऽऽपाद्यावैशिष्ट्यमिति- वाच्यम्, (१२६) निरुपाख्यत्वस्य पदवृत्त्यविषयत्वरूपत्वात् । (१२७) ननु- निःस्वरूपत्वं स्वरूपेण निषेधप्रतियोगित्वम्, तच्च प्रपञ्च-

---

एवंच उक्तप्रतियोगित्व हेंच शुक्तिरूप्यादिकाचें असत्पदार्थापेक्षां वैलक्षण्य आहे. या वैलक्षण्यामुळेंच उक्तप्रतियोगित्वाभावरूप आपाद्य शशशृङ्गादि असत्पदार्थांच्या ठिकाणीं इष्ट असलें तरी असद्विलक्षण अशा शुक्तिरूप्यादिकाच्या ठिकाणीं इष्ट नाही. तात्पर्य, उक्तवैलक्षण्यच अनिष्टत्वसंपादनद्वारा आपाद्याचें विपर्ययावर पर्यवसान होण्याला प्रयोजक असल्यामुळें विपर्ययापर्यवसान नाही.

(११९) आतां 'असत् चेत् न प्रतीयेत' या तर्कामधील असत्पदाचा अर्थ काय ? याचा थोडा विचार केला असतां असत्त्व म्ह० सत्ताजातिराहित्य असें धरतां येणार नाही. कारण, सामान्यादिकावर व्यभिचार येतो. सामान्य, विशेष, समवाय हे पदार्थ सामान्यहीन असतात. द्रव्यगुणकर्म या तिघांवरच सामान्य राहतें. एवंच सामान्यविशेषादिक असत् म्ह० सामान्यहीन आहेत, पण ते प्रतीत होतात. तेव्हां 'असच्चेन्न प्रतीयेत' म्ह० 'जें असत् तें अप्रतीत' या व्याप्तीचा बाधक व्यभिचार सामान्यादिकावर येईल. म्हणून असत्त्व म्ह० सत्ताजातिरहितत्व नव्हे. (१२०) सत्ताराहित्यरूप असत्त्वाचा आत्म्यावर व्यभिचार येतो असें दूषण प्रतिवादींनीं दिलें आहे. त्यांचें म्हणणें असें कीं- आत्मा सत्ताजातिरहित आहे, पण तो अप्रतीत नाही. परंतु आत्म्यावर व्यभिचार दाखविणें ठीक नाही. (१२१) कारण, प्रतिवादीच्या मतानें आत्म्यावर सत्ताजाति असतेच. म्हणून 'असच्चेत्' हें आपादक आत्म्यावर येतच नाही. एवंच व्याप्य नाही म्हणून व्यभिचार नाही. (१२२) आतां आमच्या-मतीं आत्म्यावर सत्ताजाति नसते म्हणून सत्ताजातिशून्यत्वरूप असत्त्व आत्म्यावर दाखवितां येईल म्ह० आत्म्यावर आपादक येईल, पण आत्म्याच्या ठिकाणीं दृश्यत्वच नसल्यामुळें 'न प्रतीयेत' हें आपाद्य आत्म्यावर आहेच. एवंच आमच्या मतीं पण व्यभिचार नाहीच. (१२३) आतां असत्त्व म्ह० बाध्यत्व असा अर्थ धरावा तर तोहि जमत नाही. शुक्तिरूप्यादिकावर व्यभिचार प्रसक्त होतो. शुक्तिरूप्यावर बाध्यत्व हें आपादक आहे, पण अप्रतीतत्व हें आपाद्य नाही म्हणून व्यभिचार. तात्पर्य, असत्त्व म्ह० सत्ताजातिरहितत्व किंवा बाध्यत्व असें धरतां येत नाही. असें जरी असलें, (१२४) तथापि निरुपाख्यत्व किंवा निःस्वरूपत्व असा असत्त्वाचा अर्थ धरतां येईल. त्यामुळें सामान्यविशेषादिकांवर किंवा शुक्तिरजतादिकांवर व्यभिचार येणार नाही. (१२५) प्रतिवादी-- निरुपाख्यत्व म्ह० ख्यातीचा अभाव असाच अर्थ ना ? तर मग आपाद्यापेक्षां अवैशिष्ट्यच आलें. 'असच्चेन्न प्रतीयेत' यांतील आपाद्य आणि आपादक एकच झालें. (१२६) वादी-- निरुपाख्यत्व म्ह० ख्यातीचा अभाव असें नाही, तर निरुपाख्यत्व म्ह० पदवृत्त्यविषयत्व. पदाच्या अभिधावृत्तीचें किंवा लक्षणावृत्तीचें विषय न होणें म्ह० शब्दार्थत्वाभाव. एवंच शब्दार्थत्वाभाव आपादक आणि ख्यात्यभाव आपाद्य म्हणून आपाद्यावैशिष्ट्य नाही.

(१२७) प्रतिवादी-- असत्त्व म्ह० निःस्वरूपत्व असा तुमचा दुसरा अर्थ आहे. पण निःस्वरूपत्व म्ह० स्वरूपानें निषेधप्रतियोगित्व म्ह० स्वरूपानें जो निषेध त्याचें प्रतियोगित्व म्ह० स्वरूप नसणें. शशशृंगाला स्वरूप नाही. शशशृंगाचा स्वरूपानें निषेध आहे. अर्थात् शशशृंगाला स्वरूपानें निषेधप्रतियोगित्व आहे. पण घटालाहि स्वरूपानें निषेधप्रतियोगित्व आहे. घटाचें स्वरूप घटत्व. स्वरूपानें घटाभाव म्ह० घटत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव. स्वरूपानें विश्वाभाव म्ह० विश्वत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव. एवंच स्वरूपेण-

साधारणमिति तत्र व्यभिचारः । (१२८) न च– पारमार्थिकत्वाकारेण निषेधः, न स्वरूपतः प्रपञ्चस्येति– वाच्यम्, (१२९) निर्धर्मकब्रह्मण्यपि तेन रूपेण निषेधात्तस्यापि मिथ्यात्वापत्तेः– (१३०) इति चेत्, न, मिथ्यात्वलक्षणे 'प्रतिपन्नोपाधौ' इति विशेषणबलात्तत्र नातिव्याप्ति- रित्युक्तत्वात् । (१३१) यस्मिन्नपि पक्षे प्रपञ्चस्य स्वरूपेण निषेधः, तदा अप्रतिपन्नोपाधिकत्वे सति स्वरूपेण निषेधप्रतियोगित्वं निःस्वरूपत्वम् । (१३२) न चैतत् प्रपञ्चेऽस्ति, येन 'तस्मादसन्न भवति' इति विपर्ययपर्यवसानं न स्यात् । (१३३) ननु– 'न प्रतीयेत' इत्यत्र प्रतीतिसामान्यविरहस्तावदापाद्यते, तदयुक्तम्, (१३४) 'असन्नृशृङ्गम्' इत्यादिवाक्यादसतोऽपि

निषेधप्रतियोगित्वरूप असत्त्व शशशृंगादि असत् आणि विश्व या उभयांवर साधारण आहे. दोहोंकडेहि जुळतें. म्हणून विश्वावर व्यभिचार येतो. विश्वावर असत्त्व हें आपादक आलें, पण अप्रतीयमानत्व हें आपाद्य येत नाही. (१२८) शंका–– पण प्रपंचाचा पारमार्थिकत्व या आकारानेंच निषेध करावयाचा आहे, स्वरूपानें निषेध करावयाचाच नाही. मग व्यभिचार कोठून येईल ? (१२९) प्रतिवादी–– पारमार्थिकत्वानें निषेध करावयाचा असेल तर त्या रूपानें ब्रह्माचाहि निषेध करतां येईल. ब्रह्म निर्धर्मक आहे. ब्रह्मावर कोणताच धर्म नाही. अर्थात् पारमार्थिकत्व हाहि धर्म ब्रह्मावर नाहीच. एवंच पारमार्थिकत्वानें निषेधप्रति- योगित्व ब्रह्मालाहि आहे. म्हणून ब्रह्मालाहि प्रपंचाप्रमाणें मिथ्यात्व प्रसक्त होणार. कारण, पारमार्थिकत्वानें निषेधप्रतियोगित्व हेंच तुमचें मिथ्यात्व आहे. (१३०) वादी–– इति चेन्न. पारमार्थिकत्वानें निषेधप्रतियोगित्व हें मिथ्यात्व धरलें तरी ब्रह्मावर मिथ्यात्वापत्ति येत नाही. 'प्रतिपन्नोपाधौ पारमार्थिकत्वाकारेण निषेध- प्रतियोगित्वम्' या मिथ्यात्वाच्या लक्षणामधें 'प्रतिपन्नो- पाधौ' असें अभावाला जें विशेषण दिलें आहे त्यामुळें ब्रह्मावर अतिव्याप्ति म्ह० मिथ्यात्वापत्ति येत नाही हें तेथेंच सांगितलें आहे. प्रतिपन्नोपाधौ निषेध म्ह० स्वाधिकरणावरील अत्यन्ताभाव. स्व म्ह० प्रतियोगी. आतां ब्रह्माचा पारमार्थिकत्वानें निषेध होत असला तरी तो प्रतिपन्नोपाधीवर नाही म्ह० स्वाधिकरणावर नाही. कारण, ब्रह्माला अधिकरणच नाही. म्हणून मिथ्यात्व- लक्षणाचा समन्वय ब्रह्मावर होत नाही. (१३१) आतां 'प्रपंचाचा स्वरूपानेंच निषेध करावयाचा' असा एक पक्ष आहे. तर ज्या पक्षीं प्रपंच्याचा स्वरूपानें निषेध मानावयाचा असेल त्या पक्षीं निःस्वरूपत्वाचा अर्थ 'अप्रतिपन्नोपाधिकत्व असून म्ह० सत्त्वानें प्रतीतीची पात्रता नसून स्वरूपानें निषेधप्रतियोगित्व' असा धरावा. 'स्वरूपानें निषेधप्रतियोगित्व' इतकाच निःस्वरूप- त्वाचा अर्थ धरला तर प्रपंचावर निःस्वरूपत्व येईल पण अप्रतीयमानत्व नाही म्हणून व्यभिचार येईल. तो न यावा म्हणून अप्रतिपन्नोपाधिकत्व म्ह० अस्ति- त्वानें प्रतीतीला येण्याची अयोग्यता असें विशेषण दिलें. शशशृङ्गावर सत्त्वेन प्रतीत्यनर्हत्व आहे. (१३२) हें विशिष्ट निःस्वरूपत्व प्रपंचाच्या ठिकाणीं नाही. प्रपंच सत्त्वेन प्रतीत्यनर्ह नसून सत्त्वेन प्रतीत्यर्ह, किंबहुना सत्त्वेन प्रतीत आहे. जर प्रपंचावर विशिष्ट निःस्वरू- पत्व असतें तर 'तस्मात् असत् न भवति' या 'असच्चेत्' याच्या विपर्ययावर पर्यवसान झालें नसतें. प्रपंच असत् असतांना असत् नाही असें कसें म्हणतां येईल? परंतु हें विशिष्ट निःस्वरूपत्व प्रपंचावर नाही म्हणून 'असच्चेत्' या आपादकाचें 'तस्मात् असन्न भवति' या विपर्ययावर पर्यवसान होतें.

(१३३) प्रतिवादी–– 'असच्चेत् न प्रतीयेत' याच्यांतील 'न प्रतीयेत' या पदानें प्रतीतिसामा- न्याच्या अभावाचें आपादन केलें आहे हें उघडच आहे. पण तें अयुक्त आहे. (१३४) कारण, 'असत् नृशृङ्गम्– मनुष्याचें शिंग असत्', 'शशाचें शिंग असत्' इत्यादि वाक्यावरून असताची देखील प्रतीति येत असते. जर असताचें ज्ञान नसेल तर असताहून वैलक्षण्याचेंहि ज्ञान होणार नाही. ज्याच्याहून वैलक्षण्य त्याचें ज्ञान नसल्यास वैलक्षण्याचें ज्ञान होणार नाही. असद्वैलक्षण्याचें ज्ञान तर विपर्ययरूपानें तुम्हांला सिद्ध करावयाचें आहे. म्हणून असताचेंहि ज्ञान होतें असें मानलें पाहिजे. दुसरें असें कीं, असताचें ज्ञान नसल्यास असताच्या प्रतीतीचा 'न प्रतीयेत' असा निरासहि करतां येणार नाही.

प्रतीतेः । अन्यथा असद्वैलक्षण्यज्ञानायोगः, असत्प्रतीतिनिरासायोगश्च । (१३५) असत्पदस्य अनर्थकत्वे प्रयुक्तपदानां संभूयकार्यकारित्वायोगे बोधकत्वानुपपत्तिः । (१३६) असतोऽसत्त्वेनाप्रतीतौ असद्व्यवहारानुपपत्तिः । (१३७) तदुक्तम्- 'असद्विलक्षणज्ञप्तौ ज्ञातव्यमसदेव हि । तस्मादसत्प्रतीतिश्च कथं तेन निवार्यते ॥'- (१३८) इति चेत्, न, प्रतीत्यभावेऽपि असतः 'असन्नृशृङ्गम्' इति विकल्पमात्रेणैव सर्वोपपत्तेः । (१३९) तदुक्तम्- 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः' (यो. सू. १।९) इति । (१४०) न च- विकल्प इच्छादिवत् ज्ञानान्यवृत्तिर्वा, ज्ञानविशेषो वा ? (१४१) आद्ये अनुभवविरोधप्रतीत्ययोगौ । (१४२) द्वितीये असतः प्रतीतिरागतैव । (१४३) 'वस्तुशून्यः' इत्यत्रापि किमपि नोल्लिखतीति वा, असदेवोल्लिखतीति वा ? (१४४) आद्ये अनुभवविरोधः, द्वितीये इष्टापत्तिरिति-

---

निरास म्ह० निषेध. तो प्राप्तिपूर्वक असतो. प्रतीतिच नसेल तर निरास कशाचा ? (१३५) तिसरें असें- 'असत् नृशृङ्गम्' या वाक्यांतील असत् हें पद जर निरर्थक असेल म्ह० अर्थप्रतीतिजनक नसेल तर 'असत् नृशृङ्गम्' या वाक्याचें बोधकत्व म्ह० बोधजनकत्व अनुपपन्न होईल. 'एका वाक्यामधें योजलेलीं सगळीं पदें संभूय म्ह० एकत्र मिळून म्ह० परस्परांशीं अन्वयास योग्य अशा स्वतःच्या अर्थांचें अविलम्बानें बोधन करून कार्य करतात म्ह० वाक्यार्थज्ञान करून देतात' असा जो नियम आहे तो येथें जुळणार नाही. एक पद निरर्थक असल्यानें संभूयकार्यकारित्व जमणार नाही. एवंच वाक्यार्थच होणार नाही. म्हणून असताची प्रतीति असते असें म्हटलें पाहिजे. (१३६) चौथें असें- असताची असत्त्वानें जर प्रतीति नसेल तर असताचा व्यवहारच होणार नाही म्ह० असत् या पदाचा प्रयोगच करतां येणार नाही. शेकडों शब्द आपण जसे अर्थज्ञानपूर्वक उच्चारीत असतों तसा असत्-शब्द उच्चारतां येणार नाही. (१३७) याविषयीं आमच्या आचार्यांनीं म्हटलें आहे- असताहून विलक्षणाची ज्ञप्ति म्ह० ज्ञान जर असेल तर असत् कळलेंच पाहिजे. प्रतियोगीच्या ज्ञानावांचून वैलक्षण्याचें म्ह० भेदाचें ज्ञान होणार नाही. तर मग असद्विलक्षणाचें ज्ञान ज्याला आहे तो असताच्या प्रतीतीचें निवारण कसें करूं शकेल ? तात्पर्य, असताची प्रतीति मानलीच पाहिजे. (१३८) वादी-- इति चेन्न. जरी असताची प्रतीति मानली नाही तरी कांहीं अडत नाही. 'असत् नृशृङ्गम्' इत्याकारक विकल्प नांवाची वृत्ति असते, तिच्यामुळें सर्व गोष्टींची उपपत्ति लागते. सगळ्या अडचणी विकल्पानें नाहीशा होतात. (१३९) विकल्पाविषयीं योगसूत्रकारांनीं समाधिपादामधें सांगितलें आहे- 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः'. निरर्थकशब्दांच्या ज्ञानाच्या पाठोपाठ एक वृत्ति उत्पन्न होते. त्या वृत्तीला वस्तुभूत असा विषय नसतोच. ती वृत्ति वस्तुशून्य असते. अशा शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्य वृत्तीला विकल्प म्हणतात.

(१४०) प्रतिवादी-- हा विकल्प इच्छा, सुख, दुःख इत्यादिकांप्रमाणें ज्ञानाशीं विजातीय अशी एक प्रकारची वृत्ति असें धरणार, कीं ज्ञानांतीलच एक विशेष प्रकार धरणार ? (१४१) विकल्प म्ह० ज्ञानविजातीयवृत्ति असा पहिला पक्ष धरल्यास 'असत् नृशृङ्गम्' इत्यादि वृत्तीचा जो अनुभवत्वानें अनुभव येतो त्याच्याशीं विरोध येईल आणि 'न प्रतीयेत' हा प्रतीत्यभावच इष्ट झाल्यानें 'प्रतीयते च' या प्रतीतियोगामधें पर्यवसान होणार नाही. (१४२) आतां ज्ञानविशेष हा द्वितीय पक्ष धरला तर अर्थात् असताची प्रतीति आलीच म्ह० असताची प्रतीति तुम्हीं मानलीच म्हणावयाची. (१४३) विकल्पाच्या लक्षणामधें वस्तुशून्य असें पद आहे. त्यावरून काय समजावयाचें ? विकल्पामधें कसलाच उल्लेख नसतो असें म्हणावयाचें ? कीं विकल्पामधें असताचाच उल्लेख असतो असें म्हणावयाचें ? (१४४) कशाचाच उल्लेख नसतो या पहिल्या पक्षीं अनुभवाशीं विरोध येतो. 'असत् नृशृङ्गम्' या विकल्पामधें असत् अशा नृशृङ्गाचा उल्लेख स्पष्ट असतांना 'उल्लेख नाही' असें कसें म्हणतां येईल ? आतां 'असताचाच उल्लेख असतो' हा दुसरा पक्ष धरला तर आमची इष्टापत्ति आली. असताची

शक्यम्, (१४५) विकल्पस्य ज्ञानान्यवृत्तित्वे बाधकाभावात्, 'शशविषाणमनुभवामि' इत्यप्रत्ययाच्च। (१४६) वस्तुशून्यता च सोपाख्यधर्मानुल्लेखित्वम्, अतो न कोऽपि दोषः। (१४७) विकल्पस्य ज्ञानत्वे तु तदन्यज्ञानविषयत्वाभाव आपाद्यः। (१४८) शुक्तिरूप्यादेरसत्त्वे च प्रतीतिविषयत्वं विकल्पान्यप्रतीतिविषयत्वं वाऽनुपपन्नमित्यनिर्वाच्यत्वसिद्धिः। (१४९) यद्वा- सत्त्वेन प्रतीत्यभाव एवाऽऽपाद्यः। (१५०) ननु- प्रमारूपतादृक्प्रत्ययाभावापादनमिष्टमेव। न ह्यसतः सत्त्वेन प्रतीतिः केनचित् प्रमोच्यते। (१५१) न च तादृग्भ्रान्तिविरहः तादृक्प्रतीतिसामान्यविरहो वाऽऽपाद्यः, (१५२) येन पुंसा शशे शृङ्गाभावो नावगतः तस्य 'गोशृङ्गमस्ति' इति वाक्यादिव 'शशशृङ्गमस्ति' इति वाक्यादपि भ्रान्तिदर्शनात्। (१५३) न हि घढधषादिशब्दवदत्र पदार्थानुपस्थापकत्वम्, (१५४) न वा 'कुण्डमजाऽजिनम्' इत्यादिवदन्वयाबोधकत्वम्, (१५५) अयोग्यता-

---

प्रतीति सिद्ध झाली. (१४५) वादी— विकल्पाला ज्ञानान्यवृत्तित्व म्ह० ज्ञानविजातीयवृत्तित्व मानल्यास बाधक कांहीच नाही. अनुभवत्वानें अनुभवाशीं विरोध हा दोषहि येत नाही. कारण, 'शशविषाणाचा अनुभव मला आहे' असा अनुव्यवसायात्मक ह्मणा, किंवा साक्षिप्रत्यक्षात्मक ह्मणा, 'असत् नृशृङ्गम्' या वृत्तीचा अनुभवत्वानें अनुभव नसतोच. (१४६) आतां वस्तुशून्यता म्ह० काय ? तर सोपाख्य अशा धर्माचा उल्लेख नसणें याचें नांव वस्तुशून्यता. सोपाख्य धर्म म्ह० पदवृत्तिविषयधर्म. असें असल्यानें अनुभवविरोध किंवा इष्टापत्ति असा कोणताच दोष येणार नाही. (१४७) आतां जर विकल्पाला ज्ञानत्व मानावयाचें असेल तर ज्ञानसामान्यविषयत्वाभाव आपाद्य न मानतां विकल्पान्यज्ञानविषयत्वाभाव आपाद्य धरावा. 'असत् चेत् न प्रतीयेत' यामधें 'न प्रतीयेत' म्ह० विकल्पभिन्नप्रतीतिविषयत्वाभाव. (१४८) एवंच शुक्तिरजतादिकाला जर असत्त्व मानलें तर त्याला जें प्रतीतिविषयत्व म्हणा, किंवा विकल्पान्यप्रतीतिविषयत्व म्हणा, अनुभवसिद्ध आहे त्याची उपपत्ति लागत नाही. अर्थात् त्याचें अनिर्वाच्यत्व सिद्ध होतें.

(१४९) किंवा 'सत्त्वानें प्रतीतीचा अभाव' हाच 'न प्रतीयेत' या वाक्यानें आपाद्य समजावा. (१५०) प्रतिवादी— ठीक आहे. सत्त्वानें प्रतीतीचा अभाव आपाद्य मानावयाचा, पण प्रतीतिशब्दानें काय घेणार ? प्रतीतिशब्दानें प्रमा धरावयाची असेल तर आम्हांला इष्टापत्तिच येते. सत्त्वानें प्रतीतीचा अभाव म्ह० प्रमारूप जो तादृक् प्रत्यय म्ह० सत्त्वानें प्रत्यय त्याचा अभाव असा अर्थ झाला. त्याचें आपादन आम्हांला इष्टच आहे. कारण, असताची जी सत्त्वानें प्रतीति तिला कोणीच प्रमा म्हणत नाही. असद्विशेष्यक सत्त्वप्रकारक प्रतीति अप्रमा होय असेंच कोणीहि म्हणेल. एवंच प्रमाभावाची आपत्ति इष्ट आहे. (१५१) शंका— सत्त्वप्रकारकभ्रान्तिविरह किंवा सत्त्वप्रकारक अशा प्रतीतिसामान्याचा विरह आपाद्य धरावा. प्रतीतिसामान्य म्ह० भ्रमप्रमादिरूप कोणतीहि प्रतीति. (१५२) प्रतिवादी— हें आपाद्य धरतां येत नाही. ज्या मनुष्याला सशाच्या ठिकाणीं असलेला शृंगाभाव कळला नाही त्याला 'शशशृङ्गमस्ति' म्ह० 'सशाचें शिंग आहे' या वाक्यावरून भ्रान्तिरूप ज्ञान होत असतें असें दिसतें. 'गाईला शिंग आहे' या वाक्यावरून जसें ज्ञान होतें तसेंच 'सशाचें शिंग आहे' या वाक्यावरूनहि त्या माणसाला ज्ञान होतेंच आणि तें भ्रान्तिरूप असतें. एवंच सत्त्वप्रकारकभ्रान्तिविरहादिक आपाद्य धरतां येत नाही. (१५३) 'घढधष्' हा अक्षरसमूह पदार्थोपस्थापक नसतो म्ह० त्यामधें पदेंच नसल्यामुळें तो पदार्थाची उपस्थिति म्ह० स्मरण करून देणारा नसतो. परंतु 'शशशृङ्गमस्ति' हा पदसमूह 'घढधष्' प्रमाणें कोणत्याच पदार्थाची उपस्थिति करून देत नाही असें तर कांही म्हणतां येत नाही. तात्पर्य, पदार्थोपस्थिति नसल्यामुळें अन्वयबोधरूप वाक्यार्थबोध नाही असें नाही. (१५४) किंवा 'कुण्डमजाऽजिनम्' म्ह० 'दश दाडिमानि षडपूपाः कुण्डमजाऽजिनम्' इत्यादिस्थळीं जसें अन्वयाबोधकत्व असतें म्ह० या दशदाडिमादिपदसमूहांतील पदांच्या अर्थाची उपस्थिति होते पण परस्परांच्या अन्वयाचा कांहीच बोध होत नाही. तसाहि अन्वयबोधकत्वाभाव 'शशशृङ्गं अस्ति' या वाक्यामधें नाही. या वाक्यामधें पदार्थांच्या अन्वयाचा बोध होतो. (१५५) कारण, या वाक्यामधें आकाङ्क्षा, संनिधि ही सामग्री

ज्ञानाभावस्य योग्यताभ्रमस्य वा आकाङ्क्षादिसामग्रीसध्रीचीनस्य सत्त्वात् । अन्यथा प्रतीत्याद्यभावप्रसङ्गः- (१५६) इति चेत्, न, 'इदं रजतम्' इति प्रात्यक्षिकभ्रमवत् अस्याप्यनिर्वाच्यविषयत्वात् । (१५७) न च- अस्याप्यनिर्वाच्यत्वे रूप्यात् भेदो न स्यादिति- वाच्यम् । (१५८) को हि अनिर्वाच्यादनिर्वाच्यं भेत्तुमध्यवसितः ? यमेवमाक्षिपसि, किंतु निःस्वरूपात् । (१५९) यथा च सत्त्वेन न निःस्वरूपविषयत्वं तथोक्तं प्राक् । (१६०) न चैवं शशशृङ्गादेरनिर्वाच्यत्वे निःस्वरूपत्वोच्छेदः, (१६१) 'शशशृङ्गमस्ति' इत्यत्र शशे शृङ्गारोपेण शृङ्गे शशीयत्वारोपेण वा अनिर्वाच्यविषयत्वेऽपि (१६२) 'असत् नृ(?शश)शृङ्गम्' इत्यादिवाक्यश्रवणसमनन्तरं विकल्प्यमानाखण्डशशशृङ्गादेरनिर्वाच्यानात्मकस्य निःस्वरूपत्वात् । (१६३) न चात्र निःस्वरूपत्वादिविकल्पः, उक्तोत्तरत्वात् । (१६४) न च- 'अत्यन्तासत्यपि ज्ञानमर्थे शब्दः करोति हि'

असून या सामग्रीनें सध्रीचीन म्ह० सहवर्तमान असा अयोग्यतेच्या ज्ञानाचा अभाव किंवा योग्यतेचें भ्रमात्मक ज्ञान आहे. एवंच सगळी सामग्री आहे. सामग्री नसती तर वाक्यार्थप्रतीति, पदार्थोपस्थिति यांचा अभावच दिसला असता. पण तसें तर नाही. तात्पर्य, शशशृङ्गाद्यसद्विशेष्यक सत्त्वप्रकारक भ्रान्तीचा अभाव किंवा तादृक्प्रतीतिसामान्याभाव आपाद्य धरतां येत नाही. (१५६) वादी-- इति चेन्न. 'इदं रजतम्' या प्रत्यक्षभ्रमाचा विषय जसा अनिर्वचनीय असतो तसा 'शशशृङ्गमस्ति' या भ्रमाचाहि विषय अनिर्वचनीयच आहे. एवंच असद्विषयकत्व नसल्यामुळें कांहीच अडचण नाही. (१५७) प्रतिवादी-- परंतु 'शशशृङ्गमस्ति' या भ्रमाच्या विषयाला म्ह० शशशृङ्गाला जर अनिर्वाच्यत्व असेल तर शुक्तिरूप्यापेक्षां त्याचा भेद म्ह० वैजात्य सिद्ध होणार नाही. रजतहि अनिर्वचनीय आणि शशशृङ्गहि अनिर्वचनीय. (१५८) वादी-- पण अनिर्वचनीयाहून अनिर्वचनीयाचा भेद करण्याचें कोणी ठरविलें आहे ? आपण कोणावर आक्षेप करीत आहांत ? आम्हांला अनिर्वचनीयाहून अनिर्वचनीयाचा भेद सिद्ध करावयाचा नाहीच आहे. आम्हांला निःस्वरूपाहून अनिर्वचनीयाचा भेद मात्र सिद्ध करावयाचा आहे. आणि तो सिद्ध होतोच आहे. (१५९) आतां तुम्ही म्हणाल कीं, 'असदेवेदमग्र आसीत्' या श्रुतिवाक्यापासून जशी असताची सत्त्वानें प्रतीति येते तशी 'शशशृङ्गमस्ति' या वाक्यापासूनहि असताची सत्त्वानें प्रतीति मानतां येईल. पण प्रतीतीला सत्त्वानें निःस्वरूपविषयत्व मानतां येत नाही. हें कसें तें पूर्वी मिथ्यात्वानुमानामध्यें सांगितलें आहे. एवंच असद्विशेष्यकप्रतीति सत्त्वप्रकारक मानतां येत नाही. (१६०) शंका-- 'शशशृङ्गमस्ति' या प्रतीतीला अनुसरून जर शशशृङ्गादिकालाहि अनिर्वाच्यत्व मानावयाचें असेल तर निःस्वरूपत्व म्हणून कांहीएक पदार्थ जगांतून नाहीसाच होईल. (१६१) वादी-- निःस्वरूपत्व नाहीसें होत नाही. 'शशशृङ्गमस्ति' या प्रतीतीमध्यें सशाच्या ठिकाणीं शृङ्गाचा आरोप करून किंवा शृङ्गाच्या ठिकाणीं शशीयत्वाचा आरोप करून अनिर्वाच्यविषयत्व मानलें तरी, (१६२) 'असत् शशशृङ्गम्' इत्यादि वाक्य ऐकल्यानंतर विकल्प्यमान म्ह० 'असत् शशशृङ्गम्' इत्यादि वाक्याच्या श्रवणानें विकल्प नांवाची जी वृत्ति उत्पन्न होते तिचा विषय असलेलें जें अखंड शशशृङ्गादिक तें अनिर्वाच्य नसतें. तेंच निःस्वरूप होय. 'असत् शशशृङ्गम्' या प्रतीतीमध्यें सशावर शृङ्गाचा किंवा शृङ्गावर शशीयत्वाचा आरोप करावयाचा नसतो, तर शशशृङ्ग असा अखंड पदार्थ विकल्पविषय असतो. एवंच निःस्वरूपत्वाचा उच्छेद होत नाही. (१६३) शंका-- या असत् अखण्डशशशृङ्गाविषयीं म्ह० त्याच्या असत्त्वाविषयीं निःस्वरूपत्व, निरुपाख्यत्व, बाध्यत्व आणि सत्ताजातिराहित्य हे पूर्वोक्त विकल्प पुनः उपस्थित करूं नयेत. कारण, त्या विकल्पांना आम्हीं पूर्वींच उत्तरें दिलीं आहेत.

(१६४) प्रतिवादी— 'अत्यंत असत् अशा पदार्थाचेंहि ज्ञान शब्द उत्पन्न करतो' असें खंडनकारोक्त तुमचें मत आहे. त्याप्रमाणें पाहतां शशशृङ्गादिक असता-

इति त्वन्मते तस्याध्यस्तस्यास्तित्वस्यानिर्वाच्यत्वेऽपि (१६५) 'शशशृङ्गमसत्' इति वाक्यादिव 'शशशृङ्गमस्ति' इति वाक्येऽपि शशशृङ्गशब्देनासत एव प्रतीतिरिति- वाच्यम्, (१६६) अस्तित्वस्यानिर्वाच्यत्वेन शशशृङ्गपदाभ्यां तदधिष्ठानमवश्यं वक्तव्यम्, (१६७) अत्यन्तासतश्चानधिष्ठानमिति न शशशृङ्गपदाभ्यां तदुपस्थितिः, (१६८) दृष्टान्तीकृतवाक्ये तु नानिर्वाच्यं किंचिदपि प्रतीयत इति नाधिष्ठानज्ञानापेक्षेति वैषम्यात्। (१६९) 'अत्यन्तासत्यपि ज्ञानम्' इत्यादि तु अस्त्यादिपदासमभिव्याहृत-'शशशृङ्गमसत्'-इतिवाक्यपरम् (१७०) न च- 'तद्धैक आहुः असदेवेदमग्र आसीत्' इति श्रुत्या असतः सत्त्वेन प्रतीतिरिति- वाच्यम्। (१७१) यथा नानया असतः सत्त्वप्रतिपादनं तथोक्तं मिथ्यात्वलक्षणे। (१७२) तार्किकास्तु- शशशृङ्गादिपदानामपार्थकतैवेति वदन्ति। (१७३) न चानन्वयनिश्चयविरहदशायां प्रवृत्तिपर्यन्तानुभवविरोधः,

---

वर अध्यस्त जें अस्तित्व त्याला अनिर्वाच्यत्व असलें तरी (१६५) 'शशशृंगं असत्' या वाक्यावरून जशी असताची प्रतीति येते तशी 'शशशृङ्गं अस्ति' या वाक्यातील शशशृङ्गशब्दावरून असताचीच प्रतीति येते असें मानावें. अस्तित्व अनिर्वचनीय असलें तरी शशशृङ्ग असत् मानावें. (१६६) वादी-- इति न च वाच्यम्. 'शशशृङ्गं अस्ति' या वाक्यामध्यें भासणारें अस्तित्व अनिर्वचनीय आहे. त्याला कांही तरी अधिष्ठान अवश्य सांगावयास पाहिजे. या वाक्यांत अन्य पद नसल्यामुळें शश-शृङ्गशब्दांनाच अधिष्ठानबोधकत्व मानलें पाहिजे. शशशृङ्ग म्ह० शशाच्या ठिकाणीं आरोपित शृङ्ग किंवा शृङ्गाच्या ठिकाणीं आरोपित शशीयत्व. 'इदं रजतम्' या वाक्यांतील 'इदम्' हें पद जसें स्वार्थावच्छिन्नचैतन्यरूप अधिष्ठानाचें बोधक आहे तसें शशशृङ्ग हें पदद्वयहि स्वार्थावच्छिन्नचैतन्यरूप अधिष्ठानाचें बोधक आहे. (१६७) पण जें अत्यंत असत् असतें तें अधिष्ठान असूं शकत नाही. किंवा अधिष्ठानाचें अवच्छेदकहि असूं शकत नाही. म्हणून शश-शृङ्ग या पदांनीं असताची उपस्थिति करून देतां येणार नाही. या वाक्यांत शशशृङ्ग अनिर्वचनीयच मानलें पाहिजे. (१६८) आतां 'शशशृङ्गं असत्' या दृष्टांतवाक्यामध्यें अनिर्वचनीय असें कांहीच भासत नाही. म्हणून त्या वाक्यार्थाला अधिष्ठानाच्या ज्ञानाची अपेक्षाच नाही. म्हणून दृष्टांतदार्ष्टांतिकांमध्यें वैषम्य आहे. 'शशशृङ्गमस्ति' या दार्ष्टांतिकवाक्यार्थामध्यें अधिष्ठानाच्या ज्ञानाची अपेक्षा आहे, आणि 'शशशृङ्गमसत्' या वाक्यार्थामध्यें अधिष्ठानाच्या ज्ञानाची अपेक्षा नाही हें वैषम्य. (१६९) 'अत्यन्तासत्यपि ज्ञानम्' इत्यादिक खंडनवाक्याचें तात्पर्य 'शशशृङ्गमस्ति' या अनिर्वचनीयास्तित्वबोधकवाक्यावर नसून 'अस्ति' इत्यादिक अस्तित्वबोधक पदाचा समभिव्याहार म्ह० समीप उच्चार ज्या वाक्यामध्यें नाही अशा 'शशशृंगं असत्' इत्यादिवाक्यावर आहे. एवंच त्या वाक्याचा आधार तुम्हांला मिळण्यासारखा नाही.

(१७०) प्रतिवादी-- 'तत् ह एके आहुः, असदेव इदं अग्रे आसीत्' म्ह० 'त्या जगत्कारणाविषयीं कोणी असें म्हणतात कीं- आज दिसणारें सर्व विश्व पूर्वी असत् होतें' या छांदोग्यश्रुतीवरून असताची सत्त्वानें प्रतीति येते. श्रुतीनें 'असत् आसीत्' असें म्हटलें आहे. अर्थात् असताला सत्त्व मानलें पाहिजे. (१७१) वादी-- या श्रुतीनें असताला सत्त्वाचें प्रतिपादन केलेलें नाही. हें कसें समजावयाचें? तर याविषयीं आम्हीं मिथ्यात्वलक्षणामध्यें पूर्वी (१।९।१३-१४) सांगितलें आहे.

(१७२) तार्किक मात्र शशशृङ्ग, नृशृङ्ग इत्यादिक पदें अपार्थक म्ह० अर्थशून्य आहेत म्ह० वाक्यार्थबोधक नाहीत असें मानतात. (१७३) शंका-- 'शश, शृङ्ग या पदांचा परस्पर अन्वय नाही' असा निश्चय ज्यावेळीं नसेल त्यावेळीं शशशृङ्गादिवाक्यार्थाचा अनुभव येतो आणि त्या वाक्यार्थाकडे प्रवृत्ति पण होत असते. तर त्या प्रवृत्तीपर्यंत जाऊन पोंचणाऱ्या अनुभवाशीं म्ह० प्रवृत्तिजनक अनुभवाशीं अपार्थकतामताचा विरोध येतो,

(१७४) अनन्वयनिश्चयदशायामेवाबोधकतोक्तेः (१७५) तद्विरहदशायामपि नाखण्डशशशृङ्गादिबोधकत्वम्, (१७६) किंतु सन्मात्रगोचरव्यधिकरणप्रकारकज्ञानं वा सदुपरागेणासद्गोचरज्ञानं वा, केवलासज्ज्ञाने सामग्रीविरहात्। (१७७) तदुक्तं बौद्धाधिकारे- 'संगतिग्रहणाभावात् शशशृङ्गादिपदानामबोधकता' इति। (१७८) न च यौगिकशब्दानामवयवसंगत्यतिरेकेण पृथक्संगत्यनपेक्षत्वम्, (१७९) अवयवशक्तिप्राधान्येन बोधने अखण्डासद्बोधनस्याशक्तत्वात्, (१८०) अवयवानां स्वशक्त्यपुरस्कारेणाप्रत्यायकत्वात्। (१८१) न हि पाचकादिः पाकादिमबोधयन् बोधयति। (१८२) न च तर्हि 'शशशृङ्गमसत्' 'शशशृङ्गं नास्ति' इत्यादिवाक्यानामबोधकत्वम्, तेषां शशे शृङ्गाभावबोधकत्वात्। (१८३) एषा तु बोधकता न शशशृङ्गपदमात्रे, किंतु नास्तीतिपदसमभिव्याहृते। (१८४) अतो न नास्तीतिपौनरुक्त्यरूपशङ्काभासाद्यवकाश इति।

अपार्थकता मानतां येत नाही. (१७४) वादी— ठीक. अनन्वयनिश्चय नसेल तेव्हां अपार्थकता नाहीच. तार्किकांनीं जी अपार्थकता सांगितली आहे ती अनन्वयनिश्चयदशेमध्येंच सांगितली आहे. जेव्हां 'शशादिपदांचा परस्पर अन्वय नाही' असा निश्चय असेल त्याचवेळीं त्या वाक्याला अपार्थकता त्यांनीं सांगितली आहे. एवंच अनुभव किंवा प्रवृत्ति यांच्याशीं विरोध नाही. (१७५) आतां तद्विरहदशेमध्येंहि म्ह० अनन्वयनिश्चय नसेल तेव्हांहि शशशृंगपदाला अखंडशशशृंगबोधकत्व नसतें. (१७६) तर शशशृंगपदावरून सन्मात्रगोचर व्यधिकरणप्रकारक ज्ञान म्हणा, किंवा भामतीकारांच्या मताप्रमाणें सदुपरागानें असद्‌गोचरज्ञान म्हणा, होत असतें. 'शशशृंगं अस्ति' यावरून जें ज्ञान होतें त्यामध्यें शश हा सत् पदार्थ विशेष्यतया भासतो आणि शृंग हा व्यधिकरणधर्म प्रकारतया भासतो. किंवा शृंग हा सत् पदार्थ विशेष्यतया आणि शशीयत्व हा व्यधिकरणधर्म प्रकारतया भासतो असें समजावें. अथवा असताचें सदुपरागानें ज्ञान होतें म्ह० असताशीं सताचा आध्यासिक संबंध भासतो. त्यामुळें असत् शशशृंग सत् असें भासतें. परंतु केवळ असताचें भान होणें अशक्य आहे. केवळ असताचें भान होण्याला कारणसामग्री मुळींच नाही. (१७७) याविषयीं बौद्धाधिकारामध्यें उदयनाचार्यांनीं म्हटलें आहे कीं— 'शशशृंग, वंध्यापुत्र इत्यादि पदांचें संगतिग्रहण म्ह० शक्तिग्रह म्ह० पदपदार्थसंबंधाचें ज्ञान नसतें म्हणून शशशृंग, वंध्यापुत्र इत्यादि पदांना बोधकता नसते'. (१७८) प्रतिवादी— पण जे शब्द यौगिक असतात त्यांची अवयवसंगति कळली म्हणजें भागतें. अवयवांच्या शक्तिग्रहाहून निराळ्या संगतिग्रहाची अपेक्षाच नसते. आणि शशशृंग हा शब्द यौगिकच आहे. तेव्हां जरी शशशृङ्ग या यौगिक पदाची पृथक् संगति नसली तरी अबोधकता मानण्याचें कारण नाही. अवयवशक्तींनींच बोधकता संभवेल. (१७९) वादी— अवयवशक्ति प्रधान धरून जर शशशृंगादिपदें बोध करून देत असतील तर शशशृंगादि पदें शशशृंग इत्यादि अखंड अशा असत्पदार्थांचें ज्ञान करून देण्याला असमर्थच असणार. (१८०) कारण, अवयवांच्या शक्तींचा पुरस्कार केल्यावांचून म्ह० अवयवशक्तींचें प्राधान्य नसल्यास यौगिकशब्दांतील अवयवांना प्रत्यायकत्व म्ह० बोधकत्वच नसतें. अवयव अवयवशक्तिद्वाराच बोधक असतात. (१८१) उदा० पाचक, लावक, पूजक इ० यौगिकशब्द पाक, कर्ता इत्यादि अवयवांच्या अर्थांचें ज्ञान करून दिल्यावांचून स्वतंत्र अर्थाचे बोधक नसतात. (१८२) प्रतिवादी— तर मग 'शशशृंगं असत्' शशशृङ्गं नास्ति' इत्यादि वाक्यांना बोधकत्व मुळींच मानतां येणार नाही. वादी— तसें कांही नाही. तीं वाक्यें बोधक असतात. तीं वाक्यें शशाच्या ठिकाणीं शृङ्गाच्या अभावाचा किंवा शृङ्गाच्या ठिकाणीं शशीयत्वाच्या अभावाचा बोध करून देतात. (१८३) मात्र ही बोधकता नुसत्या 'शशशृङ्गम्' या पदाला नाही, तर 'नास्ति' या पदाशीं समभिव्याहृत अशा 'शशशृंगम्' या पदाला तशी बोधकता असते. नुसतें 'शशशृंगम्' हें पद निरर्थक आहे. त्याला बोधकता नाही. पण 'शशशृंगं नास्ति' या वाक्याला पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें बोधकता आहे. (१८४) शंका— 'शशशृङ्गं नास्ति' या वाक्यांतील 'नास्ति' हें पद पुनरुक्त ठरतें. शशशृङ्ग हें

(१८५) यद्वा- अपरोक्षप्रतीत्यभाव आपाद्यः। (१८६) न च- 'यदसत्तन्न प्रतीयते' इतिव्याप्तिज्ञानस्य प्रत्यक्षमावश्यकम्, अतश्चासतोऽपि प्रत्यक्षत्वम्, ज्ञानज्ञानस्य तद्विषयविषयकत्वनियमात्। (१८७) किंच शशशृङ्गाद्यत्यन्ताभावप्रत्यक्षमावश्यकम्, अन्यथा असतोऽपि असत्त्वबुद्धिर्न स्यात्। (१८८) तथा च शशशृङ्गादेः प्रत्यक्षत्वमेवेति- वाच्यम्, (१८९) साक्षादित्यनिषेध्यतयेति चापरोक्षप्रतीतिविषयविशेषणात्। (१९०) उक्तस्थले च ज्ञानविषयतया निषेध्यतया च विषयत्वमिति नास्ति विशिष्टाभावस्याऽऽपाद्यस्यासंभवः। (१९१) यद्वा- सत्त्वेनापरोक्षप्रतीतिविषयत्वाभाव आपाद्यः। (१९२) न च- 'इदं रूप्यम्' इत्यादिभ्रान्त्या अत्यन्तासदेव सत्त्वेन प्रतीयत इति- वाच्यम्,

---

पद मुळांतच अभावबोधक म्ह० असताचें बोधक आहे. मग पुन्हां 'नास्ति' या अभावबोधक पदाची आवश्यकताच नाही. वादी— ही शंका नसून शंकाभास आहे. पण वास्तविक येथें शंकाभास देखील निरवकाशच आहे. कारण, 'शशशृङ्ग' या नुसत्या पदाला बोधकताच नसते, पण 'शशशृङ्गं नास्ति' या वाक्याला कशीतरी बोधकता जमते हें आतांच दाखविलें आहे. एवंच असताची प्रतीति नाही.

(१८५) किंवा 'असच्चेत् न प्रतीयेत' या तर्कापैकीं 'न प्रतीयेत' या वाक्यानें जो प्रतीत्यभाव आपाद्य म्हणून दाखविला आहे तो अपरोक्ष अशा प्रतीतीचा अभाव धरावा, प्रतीतिसामान्याचा म्ह० परोक्षप्रतीतीचा पण अभाव धरावयाचा नाही. (१८६) प्रतिवादी— 'असच्चेन्न प्रतीयेत' या तर्काची मूलभूत व्याप्ति 'यत् असत् तन्न प्रतीयते' म्ह० 'जें असत् तें प्रतीत होत नाही' अशी आहे. आतां 'यदसत् तन्न प्रतीयते' या व्याप्तीच्या ज्ञानाचें प्रत्यक्ष म्ह० अनुव्यवसाय होणें आवश्यकच आहे. आणि जर व्याप्तिज्ञानाचें प्रत्यक्ष होणार तर असतालाहि प्रत्यक्षत्व येणारच. कारण, 'ज्ञानज्ञानस्य तद्विषयविषयकत्वम्' असा नियम आहे. ज्ञानाचा जो विषय असेल तो ज्ञानाच्या ज्ञानाचाहि विषय असतोच असा नियम. असत् व्याप्तिज्ञानाचा विषय आहे म्हणून व्याप्तिज्ञानाच्या ज्ञानाचाहि असत् विषय असणारच. (१८७) किंच, शशशृंगादिकाच्या अत्यंताभावाचें प्रत्यक्षज्ञान मानायला पाहिजे. तें न मानल्यास असताच्या असत्त्वाची सिद्धि होणार नाही. 'यदि शशशृङ्गं स्यात् प्रत्यक्षमुपलभ्येत' अशी शशशृङ्गाच्या ठिकाणीं प्रत्यक्षयोग्यता आहे. शशशृङ्गाची उपलब्धि तर नाहीच. म्हणून योग्यानुपलब्धि ही अभावप्रत्यक्षाची सामग्री असल्यामुळें शशशृङ्गाभावप्रत्यक्ष मानलें पाहिजे. अभावप्रत्यक्ष नसण्याला प्रयोजक प्रतियोगीची उपलब्धि किंवा प्रतियोगीची प्रत्यक्षायोग्यता या दोहोंपैकींच एक असतें. शशशृङ्गाची उपलब्धि नसल्यामुळें शशशृङ्गाभावप्रत्यक्ष नसण्याला शशशृङ्गाची प्रत्यक्षायोग्यताच प्रयोजक मानली पाहिजे. तथाच पिशाचादिकाप्रमाणें प्रत्यक्षायोग्य असें सत् शशशृङ्ग मानण्याची आपत्ति येईल, असत्त्व सिद्ध होणार नाही. (१८८) आतां जर शशशृङ्गाचा अत्यंताभाव प्रत्यक्ष आहे तर शशशृंगहि अभावविशेषणत्वानें प्रत्यक्ष आहेच. एवंच असताची अपरोक्षप्रतीति असते. म्हणून अपरोक्षप्रतीतीचा अभाव आपाद्य धरतां येत नाही. (१८९) वादी— अपरोक्षप्रतीत्यभाव हा जो आपाद्य म्हणून सांगितला त्यामधील अपरोक्षप्रतीतीच्या विषयाला साक्षात् आणि अनिषेध्यतया अशीं दोन विशेषणें द्यावयाचीं आहेत. एवंच साक्षात् आणि अनिषेध्यतया असा जो अपरोक्षप्रतीतिविषय तद्विषयकापरोक्षप्रतीतीचा अभाव असें तें आपाद्य आहे. (१९०) आतां उक्तस्थळीं म्ह० 'यत् असत् तन्न प्रतीयते' या व्याप्तिज्ञानाच्या प्रत्यक्षाचें म्ह० अनुव्यवसायाचें विषयत्व जरी असताला असलें तरी तें साक्षात् नसून व्याप्तिज्ञानद्वारा आहे. आणि शशशृंगात्यन्ताभावप्रत्यक्षस्थळीं निषेध्यतया शशशृंगाला विषयत्व आहे, अनिषेध्यतया नाही. म्हणून साक्षादनिषेध्यविषयकापरोक्षप्रतीतीचा अभाव असें जें विशिष्टाभावात्मक आपाद्य त्याचा असंभव येत नाही.

(१९१) किंवा 'न प्रतीयेत' यानें सत्त्वानें अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाचा अभाव आपाद्य धरावा. म्हणजे व्याप्तिज्ञानप्रत्यक्षस्थळीं किंवा शशशृङ्गात्यन्ताभावप्रत्यक्षस्थळीं सत्त्वानें प्रतीति नसल्यामुळें आपाद्याभावप्रसंग येणार नाही. (१९२) प्रतिवादी— परंतु 'इदं रूप्यम्' इत्यादि भ्रान्तीमध्यें अत्यंत असत् असें जें रजत तेंच सत्त्वानें भासत असतें म्ह० ती भ्रान्ति

(१९३) अत्यन्तासतस्तादृशप्रतीतिविषयत्वे सामग्र्यभावात् । (१९४) इन्द्रियसंनिकर्षो हि प्रत्यक्षे सामान्यसामग्री, न चासति सोऽस्ति । (१९५) न च– प्रातिभासिकत्वपक्षे रूप्यादेः प्रतीतिपूर्वकालेऽसत्त्वेन कथं संनिकर्षरूपप्रत्यक्षसामग्रीसंभव इति– वाच्यम्, (१९६) अस्मन्मते ज्ञातैकसति रूप्यादौ साक्ष्यपरोक्षे अज्ञाननाशकान्तःकरणवृत्तिप्रयोजकसंनिकर्षानुपयोगात् । (१९७) न हि तवापीश्वरसाधारणप्रत्यक्षमात्रे संनिकर्षो हेतुः । (१९८) न च–प्रमायां निर्दुष्टेन्द्रियसंनिकर्षो हेतुः, न तु भ्रमे, स हि दोषसहितेन्द्रियादेव भविष्यतीति– वाच्यम् । (१९९) संनिकर्षो हि इन्द्रियवत्सामान्यसामग्री, तदनपेक्षस्येन्द्रियस्याजनकत्वमित्युक्तत्वात् । (२००) न च तर्हि शाब्दबोधसामान्य-

---

'अत्यन्तासद्विशेष्यक सत्त्वप्रकारक' अशीच असते. एवंच 'असच्चेन्न प्रतीयेत' असें आपादन करतांच येत नाही. व्यभिचार येतो. (१९३) वादी-- अत्यन्त असताची सत्त्वानें प्रतीति मुळींच संभवत नाही. कारण, अत्यन्त असत्पदार्थाला तादृशप्रतीतिविषयत्वाची म्ह० सत्त्वानें अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाची सामग्री मुळींच जमत नाही. (१९४) प्रत्यक्षज्ञानाची इंद्रियसंनिकर्ष ही सामान्यसामग्री असते. संयोगादिक सहा प्रकारच्या संनिकर्षांपैकीं कोणता तरी संनिकर्ष असेल तर इंद्रियानें विषयाचें प्रत्यक्षज्ञान होत असतें. पण तो इंद्रियसंनिकर्ष असताच्या ठिकाणीं मुळींच नाही. (१९५) प्रतिवादी— शुक्तिरजतादिक अत्यंत असत् नसून प्रातिभासिक आहे असा जरी प्रातिभासिकत्वपक्ष धरला तरी प्रतीति येण्यापूर्वी रजतादिकाला असत्त्वच असतें म्ह० रजतादिक नसतेंच. मग नसलेल्या रजताशीं इंद्रियसंनिकर्ष कसा होणार ? आणि प्रत्यक्षज्ञान तरी कसें होणार ? प्रातिभासिकरजतादिस्थळीं देखील संनिकर्षरूप जी प्रत्यक्षज्ञानाची सामग्री ती कोठें संभवते आहे ? एवंच अत्यंतासत्त्व किंवा प्रातिभासिकत्व दोन्हीं पक्षीं प्रत्यक्षसामग्री जमत नाहीच. (१९६) वादी-- आमच्या मतें शुक्तिरजतादि पदार्थ ज्ञातैकसत् असतो. रजतादिकाची अज्ञातसत्ता नसते. जेव्हां ज्ञान तेव्हांच त्याला सत्ता असते, ज्ञान नसेल तेव्हां शुक्तिरजतादिकाची सत्ता नसते. हें ज्ञातैकसत् रजतादिक साक्षीला अपरोक्ष असतें. अर्थात् याठिकाणीं इंद्रियसंनिकर्षाचा उपयोगच नसतो. घटादिप्रत्यक्षस्थळीं प्रमेयचैतन्याचें आवरक जें अज्ञान त्याचा नाश होण्याकरितां अन्तःकरणवृत्ति पाहिजे असते. म्हणून तिचा प्रयोजक इंद्रियसंनिकर्ष आवश्यक असतो. शुक्तिरजतादिविषयक अज्ञान नसतेंच. एवंच अज्ञाननाशक अन्तःकरणवृत्तीचा प्रयोजक जो संनिकर्ष त्याचा ज्ञातैकसत् आणि साक्षीला प्रत्यक्ष असणाऱ्या रूप्यादिकाकडे उपयोग मुळींच नाही. (१९७) प्रत्यक्ष असलें कीं संनिकर्ष असलाच पाहिजे असा नियम तुम्हांलाहि मानतां येणार नाही. ईश्वरालाहि घटादिकाचें प्रत्यक्ष असतेंच. पण असें ईश्वरसाधारण जें प्रत्यक्षसामान्य त्याचें कारण संनिकर्ष असतो असें तुम्हीहि मानीत नाही. ईश्वरज्ञान नित्य असतें. त्याला इंद्रियहि नको असतें आणि संनिकर्षहि नको असतो. असो. तर भ्रमस्थळीं इंद्रियसंनिकर्ष नसतोच. (१९८) प्रतिवादी— प्रमेप्रमाणें भ्रमालाहि इंद्रियाची आवश्यकता असली पाहिजे. विशेष एवढाच कीं प्रमेला निर्दुष्ट म्ह० दोषरहित इंद्रियाचा संनिकर्ष हेतु असतो. पण भ्रमाला निर्दुष्ट अशा इंद्रियाचा संनिकर्ष उपयोगी नसतो, तर तो भ्रम दोषसहित अशा केवळ इंद्रियामुळेंच होत असतो, त्याला संनिकर्षाची गरजच नसते असें मानावें. (१९९) वादी-- इति न च वाच्यम्. कारण, इंद्रिय जसें प्रत्यक्षज्ञानसामान्याची सामग्री आहे तसा इंद्रियसंनिकर्षहि प्रत्यक्षज्ञानसामान्याची सामग्री आहे. याला प्रमाण काय ? तर इंद्रिय जर तदनपेक्ष म्ह० संनिकर्षानपेक्ष असेल म्ह० संनिकर्ष नसेल तर इंद्रियाला ज्ञानजनकत्व नसतें असें शास्त्रकारांनीं सांगितलें आहे. तात्पर्य, भ्रमामध्यें अधिष्ठानांशीं जरी संनिकर्षसहित इंद्रियाची अपेक्षा असली तरी आरोप्यांशीं संनिकर्ष नसतो म्हणून इंद्रियाचाहि उपयोग नाही. (२००) प्रतिवादी-- संनिकर्ष ही सामान्यसामग्री असल्यामुळें केवळ इंद्रियापासून शुक्तिरजतादिज्ञान संभवत नाही असें जर म्हणणें असेल तर योग्यताज्ञान ही सुद्धां सामान्यसामग्री असल्यामुळें त्याच्यावांचून केवळ शब्दापासून असद्विषयक परोक्षविकल्प तरी कसा होईल ? ' असत् नृशृङ्गम् ' असें जें शब्दजन्य ज्ञान होतें तो एक विकल्प नांवाची शाब्दवृत्ति आहे. पण योग्यतेचें, आकांक्षेचें आणि संनिधीचें ज्ञान शाब्दबोधाची सामान्यसामग्री असते. त्यापैकीं योग्यताज्ञान तर ' असत् नृशृङ्गम् '

सामग्र्या योग्यताज्ञानादेरभावात् कथं परोक्षविकल्पः स्यात्? (२०१) अयोग्यताज्ञानविरहो हि सामान्यसामग्री, न तु योग्यताज्ञानम्, (२०२) असंसर्गाग्रहरूपायोग्यताज्ञानविरहस्य विशिष्टज्ञाने आवश्यकत्वात्। (२०३) स चासद्बोधके वाक्येऽस्त्येव। न हि 'शशशृङ्गे असत्त्वं नास्ति' इति जानानः 'शशशृङ्गमसत्' इत्यवगच्छति। (२०४) एतन्निबन्धन एवापरोक्षप्रतीतौ प्रद्वेषः। (२०५) एतेन–'सन्मात्राविषयकापरोक्षज्ञानमसद्विषयकम्, सत्त्वानधिकरणविषयकप्रतीतित्वात्, असद्विषयकपरोक्षप्रतीतिवत्'। (२०६) न च– अत्र प्रातिभासिकसाधारण-

---

इत्यादि विकल्पस्थळीं नाही. तेव्हां योग्यताज्ञानादिक जी शाब्दबोधाची सामान्यसामग्री ती नसल्यामुळें 'असत् नृशृङ्गम्' इत्यादि परोक्षविकल्प कसा उपपन्न होणार? (२०१) वादी–– अयोग्यतेच्या ज्ञानाचा अभाव ही शाब्दबोधाची सामान्यसामग्री आहे, योग्यतेचें ज्ञान ही शाब्दबोधाची सामग्रीच नव्हे. (२०२) 'असत् नृशृङ्गम्' इत्यादि ज्ञान हें विशिष्टज्ञान आहे. विशिष्टज्ञानाला असंसर्गाग्रहाची आवश्यकता असते. असंसर्ग म्ह० संबंधाभाव. विशिष्ट म्ह० विशेषणाशीं संबद्ध विशेष्य. असंसर्गाचा ग्रह असेल तर विशिष्टाचें ज्ञान होणार नाही. म्हणून विशिष्टाच्या ज्ञानाला असंसर्गाग्रहाची आवश्यकता असते. हा असंसर्गाग्रह म्हणजेच अयोग्यताज्ञानविरह. एवंच विशिष्टाच्या शाब्दज्ञानाला असंसर्गाग्रहरूप अयोग्यताज्ञानविरह आवश्यक आहे. म्हणून अयोग्यताज्ञानविरह हीच शाब्दबोधाची सामान्यसामग्री आहे, योग्यताज्ञान नव्हे. (२०३) आणि तो असताचा बोध करून देणाऱ्या 'असत् नृशृङ्गम्' इत्यादि वाक्यस्थळीं असतोच. कारण कीं, ज्याला 'शशशृङ्गाच्या ठिकाणीं असत्त्व नाही' असें ज्ञान असेल म्ह० असंसर्गग्रह असेल त्याला 'शशशृङ्ग असत्' असें ज्ञान होणार नाही. एवंच शशशृङ्गादिस्थळीं शाब्दबोधाची सामग्री आहे, पण अपरोक्षज्ञानाची सामग्री नाही. (२०४) याच कारणानें असताच्या अपरोक्षज्ञानाविषयीं प्रद्वेष आहे म्ह० असताच्या अपरोक्षज्ञानाची सामग्री नसल्यामुळेंच असताच्या अपरोक्षज्ञानाला आमचा तीव्र विरोध आहे.

(२०५) यालाच अनुसरून पुढें कारणें सांगावयाचीं आहेत, त्यामुळें एका विशेष आक्षेपाचाहि निरास होतो. आक्षेप असा– प्रतिवादी–– असताचें अपरोक्ष व्हायला पाहिजे असें अनुमानानें सिद्ध होतें. सन्मात्राविषयकापरोक्षज्ञान म्ह० ज्या अपरोक्षज्ञानाचा विषय सन्मात्र नाही म्ह० केवळ सत् नाही, अर्थात् सताव्यतिरिक्तहि आहे तें अपरोक्षज्ञान पक्ष. असद्विषयकत्व साध्य. सत्त्वानधिकरणविषयकप्रतीतित्व हा हेतु. पक्षभूतज्ञानाचा सताव्यतिरिक्त जो विषय तो सत्त्वाचें अधिकरण नव्हे असा कोणीतरी असावयाचा. ज्या प्रतीतीचा विषय सत्त्वाचें अधिकरण नसेल ती प्रतीति असद्विषयक म्ह० असत्त्वाधिकरणविषयक असली पाहिजे. प्रतीति तर आहे, पण तिचा विषय सत्त्वाचें अधिकरण नाही. अर्थात् तो विषय असत्त्वाधिकरण म्ह० असत्च असला पाहिजे. असद्विषयकपरोक्षप्रतीति हा दृष्टान्त. असद्विषयकपरोक्षप्रतीतीचा विषय असत् हा सत्त्वानधिकरण असतो आणि ती प्रतीति असद्विषयक असते. (२०६) शंका–– पक्षामधील सत्–शब्दानें प्रातिभासिकसाधारण सत् म्ह० पारमार्थिक आणि प्रातिभासिक अशा दोघांनाहि जुळणाऱ्या सत्तेनें विशिष्ट म्ह० दोन्ही सतें घेणार कीं पारमार्थिक सतच केवळ घेणार? प्रातिभासिकसाधारणसताची विवक्षा असेल तर आश्रयासिद्धि येईल. 'सन्मात्राविषयकापरोक्षज्ञान' या शब्दानें विवादविषय असलेलीं शुक्तिरजतादिज्ञानें येथें पक्ष म्हणून अभिप्रेत आहेत. परंतु तीं ज्ञानें सन्मात्राविषयक नसतात, तर सन्मात्रविषयक असतात. त्या ज्ञानामध्यें अधिष्ठान आणि अध्यस्त असे दोन विषय असतात. पैकीं अधिष्ठानचैतन्य परमार्थसत् असतें आणि अध्यस्त रजतादि प्रातिभासिकसत् असतें. सताहून अन्य विषय त्या ज्ञानांत नसतात. म्हणून आश्रयाची म्ह० पक्षाची असिद्धि हा दोष येईल. आतां जर पक्षांतील सत्-शब्दानें परमार्थसत् घ्यावयाचें असेल तर इतराची व्यावृत्ति करणारें 'मात्र' हें पद व्यर्थ जातें. कारण, व्यवहारांतील कोणतेंच ज्ञान परमार्थसद्विषयक नसतें, सर्वच ज्ञानें परमार्थसदविषयक असतात. त्यामुळें मात्रपदाला कांही व्यावर्त्यच मिळत

सद्विवक्षायामाश्रयासिद्धिः, परमार्थसद्विवक्षायां मात्रपदवैयर्थ्यमिति- वाच्यम्, (२०७) भ्रममात्रस्यैवाधिष्ठानीभूतपरमार्थसद्विषयतया मात्रपदं विना आश्रयासिद्धेर्दुष्परिहरत्वात् - इति निरस्तम्, (२०८) सामग्रीविरहेण बाधात्, शाब्दत्वस्योपाधित्वात्, (२०९) 'धर्मादिकमपरोक्षप्रतीतिविषयः, प्रतीतिविषयत्वात्' इत्याद्याभाससाम्याच्च । (२१०) किंचासतो रूप्यस्यापरोक्षप्रतीतिविषयत्वे शशशृङ्गादेरप्यपरोक्षप्रतीतिविषयत्वं स्यात्, विशेषाभावात्, सविशेषत्वे असत्त्वव्याकोपात् ।

नाही. म्हणून मात्रपदाला वैयर्थ्य. एवंच तुमचें अनुमान दुष्ट आहे. (२०७) प्रतिवादी-- आम्ही दुसरा पक्ष स्वीकारतों. तथापि मात्र हें पद व्यर्थ जात नाही. भ्रममात्रालाच म्ह० सर्व भ्रमांना अधिष्ठानभूतपरमार्थसद्विषयता असते. भ्रमामधें अधिष्ठान आणि आरोप्य दोन्ही विषयतया भासतात. भ्रमाला जशी आरोप्यविषयकता असते तशी अधिष्ठानविषयकताहि असते. आणि कोणत्याहि भ्रमाचें अधिष्ठान तुमच्या मतानें चैतन्यच असल्यानें परमार्थसत्च असतें. एवंच कोणताहि भ्रम अधिष्ठानभूत जें परमार्थसत् तद्विषयक असतोच. म्हणून अनुमानामधील 'अपरोक्षज्ञान' या पक्षाला सदविषयक एवढेंच जर विशेषण दिलें तर कोणताच भ्रम सदविषयक नसल्यानें आश्रयासिद्धि येईल. मात्रपदाचा निवेश केल्यावांचून आश्रयासिद्धीचा परिहार करतां येणार नाही. मात्रशब्दानें परमार्थसताहून अन्याची व्यावृत्ति केली. त्यामुळें 'केवळ परमार्थसत् ज्याचा विषय नाही असें अपरोक्षज्ञान' असा पक्ष झाला. अपरोक्षभ्रम केवलपरमार्थसद्विषयक नसतात, तर परमार्थसताहून अन्यहि त्यांचा विषय असतो. म्हणून भ्रमरूप पक्ष प्रसिद्ध आहे, आश्रयासिद्धि नाही. एवंच परमार्थसताहून अन्य म्ह० असत्, तें भ्रमज्ञानाचा विषय असल्यामुळें या अनुमानानें असताची अपरोक्षप्रतीति सिद्ध होते. (२०८) वादी-- एतेन इति निरस्तम्. वर सांगितल्याप्रमाणें असताच्या अपरोक्षज्ञानाची इन्द्रियसंनिकर्षरूप अथवा साक्षिसंबंधरूप सामग्री नाही. सामग्री नाही म्हणून अपरोक्षज्ञानाभाव सिद्ध होतो. आणि अर्थात् असद्विषयकत्व या साध्याच्या अभावाचें ज्ञान होतें म्हणून तुमच्या अनुमानावर बाध आला. त्या अनुमानावर शाब्दत्व हा उपाधि पण येतो. असताचें शाब्दज्ञान आम्हींहि मानतोंच. एवंच " जें असद्विषयक असतें तें शाब्द असतें, जसें 'असन्नृशृङ्गम्' हें ज्ञान " अशी साध्यव्यापकता. पण "जी सत्त्वानधिकरणविषयकप्रतीति असते ती शाब्द असतेच असें नाही, जशी 'इदं रजतम्' ही अपरोक्षप्रतीति " अशी साधनाव्यापकता. पक्षामधील सत्पदाप्रमाणें हेतूमधील सत्त्वपदहि परमार्थसत्त्वपर प्रतिवादीला अभिप्रेत आहे. अन्यथा स्वरूपासिद्धि दोष येईल. म्हणून साधनाव्यापकता जमते. (२०९) तुमच्या अनुमानावर आभाससाम्यहि येतें. 'धर्मादिकं अपरोक्षप्रतीतिविषयः, प्रतीतिविषयत्वात्' इत्यादिक आभासानुमान. धर्म, अधर्म यांचें अपरोक्ष मुळींच नसतें. ते वेदबोध्य किंवा फार तर फलानुमेय आहेत. अर्थात् हें अनुमान अनुमानाभास आहे. तसेंच अपरोक्षज्ञानाच्या असद्विषयकत्वाचें अनुमानहि आहे. (२१०) दुसरें असें कीं, शुक्तिरजत जर असत् असून तें अपरोक्षप्रतीतीचा विषय होत असेल तर शशशृङ्गादिकालाहि अपरोक्षप्रतीतिविषयत्व यायला पाहिजे. तुमच्या मतानें रजतहि असत् आणि शशशृङ्गहि असत्. त्यांच्या असत्त्वामधें कांहीच भेद नाही. आतां जर शशशृङ्ग आणि शुक्तिरजत यांच्यामधें सविशेषत्व मानावयाचें असेल म्ह० शशशृङ्गत्व आणि रजतत्व हे परस्परव्यावर्तकधर्म त्यांच्या ठिकाणीं मानावयाचे असतील, अर्थात् अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाला प्रयोजक असलेलें रजतत्व रजताच्या ठिकाणीं आहे म्हणून त्याला तादृशप्रतीतिविषयत्व असतें आणि शशशृङ्गाच्या ठिकाणीं रजतत्व नसल्यामुळें त्याला तादृशप्रतीतिविषयत्व नसतें असें मानावयाचें असेल तर असत्त्वाशीं विरोध येईल. विरोध असा- रजतत्व हा धर्म असत् मानणार कीं सत् मानणार ? असत् असेल तर त्याचा असत्-रजताशीं संबंधहि असत्च असणार. एवंच असत्-रजतत्व असत्-संबन्धानें रजतावरच राहतें, शशशृङ्गावर राहत नाही याला कांही नियामक नसल्यामुळें रजतत्वादिधर्माला विशेषत्व म्ह० व्यावर्तकत्व मानतांच येत नाही. बरें, रजतत्व हा धर्म सत् आहे असें

(२११) ननु- सदसतोः सत्तानिःस्वरूपत्वादिनेव नृशृङ्गशशशृङ्गादीनामपि परस्परं नृशृङ्गशशशृङ्गादिशब्दैरेव परोक्षप्रतीतिव्यवहारविषयतादेर्विशेषस्यासत्त्वाविरोधिनो बुद्धिसिद्धस्य संभवः। (२१२) न च- सर्वसामर्थ्यहीनस्यासतः सता ज्ञानेन कथं संबन्धः ? विषयत्वस्य तत्र वक्तुमशक्यत्वात्, (२१३) 'भाति, प्रतीयते' इत्यादिकर्तृकर्मत्वादिविरोधाच्चेति- वाच्यम्, (२१४) अतीतादेः स्मृत्यनुमित्यादिविषयत्वादिवदुपपत्तेः। (२१५) न च- तत्र प्रतीत्यादेरेव विषयत्वम्, तावतैव तत्र विषयताव्यवहार इति वाच्यम्, (२१६) समं ममापि- (२१७) इति चेत्, मैवम्, शशशब्दस्य नरि भ्रमदशायां नृशृङ्गशब्देनेव शशशृङ्गशब्देनापि नृशृङ्गस्य प्रतीयमानत्वेन

धरलें तर त्या सताचा असत्-रजताशीं संबन्ध अनुपपन्न असल्यामुळें रजताच्या असत्त्वाशीं विरोध येतो. एवंच शुक्तिरजत जर असत् असेल तर, असतांमधें विशेषकल्पना करणें अशक्य असल्यामुळें शुक्तिरजताला जसें अपरोक्षप्रतीतिविषयत्व आहे तसें शशशृङ्गादिकांनाहि अपरोक्षप्रतीतिविषयत्व मानण्याची आपत्ति येते.

(२११) प्रतिवादी— असता-असतांमधेंहि विशेष दाखवितां येतो. घटादिसताच्या ठिकाणीं सत्ता हा विशेष असतो. वन्ध्यापुत्रासारख्या असताच्या ठिकाणीं निःस्वरूपत्व हा विशेष असतो. तेव्हां सत् असत् यांच्यामधें जसा सत्ता आणि निःस्वरूपत्व अशा तऱ्हेचा विशेष असतो तसा माणसाचें शिंग आणि सशाचें शिंग यांच्यामधेंहि परस्परविशेष दाखवितां येतो. नृशृङ्गाची प्रतीति नृशृङ्ग या शब्दावरून येते, शशशृङ्ग या शब्दावरून येत नाहीं. उलट शशशृङ्गाची प्रतीति शशशृङ्ग या शब्दावरूनच येते, नृशृङ्गशब्दावरून येत नाहीं. ही प्रतीति परोक्षच असते. एवंच नृशृङ्गाचा नृशंङगशब्दजन्यप्रतीतिविषयत्व हा विशेष, आणि शशशृङ्गाचा शशशृङ्गशब्दजन्यप्रतीतिविषयत्व हा विशेष आहे. तसेंच नृशृङगाचा नृशृङ्गशब्दानेंच व्यवहार होतो आणि शशशृङगाचा शशशृङगशब्दानेंच व्यवहार होतो म्ह० नृशृङगाचा नृशृङगशब्दव्यवहारविषयत्व हा विशेष, आणि शशशृङगाचा शशशृङगशब्दव्यवहारविषयत्व हा विशेष आहे. हें परोक्षप्रतीतिविषयत्व किंवा व्यवहारविषयत्व असत्त्वाशीं विरोधि नाहीं. असत्त्व असूनहि हा विशेष असूं शकतो. आणि हा विशेष बुद्धिसिद्ध आहे म्ह० तसें त्याचें ज्ञान होतें त्यावरून तो विशेष सिद्ध होतो. तात्पर्य, असत्त्व असूनहि विशेष संभवतो. (२१२) शंका—- असत् सर्वसामर्थ्यहीन असतां त्याचा सत् अशा ज्ञानाशीं संबंध कसा जमणार ? असताच्या ठिकाणीं ज्ञानविषयत्व आहे असें म्हणणें अशक्य आहे. (२१३) शिवाय, ज्ञानविषयत्व मानल्यास 'असत् भाति' 'असत् प्रतीयते' असें कर्तृत्व आणि कर्मत्व मानावें लागेल. त्याचाहि असताच्या सर्वसामर्थ्यहीनत्वाशीं विरोध आहे. (२१४) प्रतिवादी—- अतीताला किंवा भविष्याला वर्तमानकाळीं असत्त्व असूनहि जसें स्मृतिविषयत्व किंवा अनुमितिविषयत्व असतें तसेंच शशशृंगादिकालाहि असत्त्व असून परोक्षप्रतीतिविषयत्व उपपन्न होईल. (२१५) शंका—- अतितादिस्थळीं वर्तमानकालीन स्मृत्यादिप्रतीतीच्या ठिकाणींच अनुव्यवसायाचें अथवा साक्षिज्ञानाचें विषयत्व असतें, अतीतादिकाच्या ठिकाणीं विषयत्व नसतेंच. त्या प्रतीतिनिष्ठविषयत्वानेंच अतीतादिकांचा विषयत्वानें व्यवहार होतो. (२१६) प्रतिवादी—- तर मग मलाहि तसें मानतां येईल. तात्पर्य काय कीं, असताच्या ठिकाणीं देखील कांही विशेष सांगतां येतो. म्हणून कांही असतांची अपरोक्षप्रतीति आणि कांहींची परोक्षप्रतीति मानतां येईल. (२१७) वादी—- नृशृङगशब्दजन्यप्रतीतिविषयत्व आणि नृशृङगशब्दव्यवहारविषयत्व इत्यादिक जो तुम्हीं विशेष म्हणतां तोहि जमत नाहीं. समजा कीं 'मनुष्यावर शश या शब्दाची शक्ति आहे' असा एखाद्याला भ्रम झाला असेल तर त्यावेळीं नृशृङगाला जशी नृशृङग शब्दानें प्रतीयमानता असते म्ह० नृशृङगशब्दजन्यप्रतीतिविषयता असते तशी शशशृङ्गशब्दानेंहि नृशृङ्गाला प्रतीयमानता असूं शकेल म्ह० शशशृङगशब्दजन्यप्रतीतिविषयत्व नृशृङगालाहि असेल. तात्पर्य, नृशृङ्गाला नृशृङगशब्दजन्यप्रतीतिविषयत्वच असतें असें नाहीं. एवंच असताच्या ठिकाणीं नृशृङगादिशब्दानींच प्रतीयमानत्व अशा रितीचा परस्परविशेष दाखवितां येत नाहीं.

नृशृङ्गादिशब्दैरेव प्रतीयमानत्वादेरपि परस्परविशेषस्य वक्तुमशक्यत्वात् । (२१८) न च-दुष्टेन्द्रियादेः रूप्यसंस्कारसाचिव्यवच्छशशृङ्गसंस्कारसाचिव्याभावात् तस्यापरोक्षभ्रमाविषयत्वम्, (२१९) अन्यथा तवाप्यनिर्वाच्यान्तरमेव तत्र कथं नोत्पद्येतेति- वाच्यम् । (२२०) संस्कारस्य

येथें नृशृङ्गादिशब्दजन्यप्रतीतिविषयत्वरूप विशेषाचा जो निरास केला त्याचें अपरोक्षप्रतीतीला हेतुभूत अशा विशेषाच्या निरासामधें तात्पर्य आहे असें समजावें. त्यामुळें पूर्वग्रन्थाशीं संगति जमते आणि आणखी एका आक्षेपाचा निरासहि होतो. म्हणजे असें– तत्तच्छब्दजन्यप्रतीतिविषयत्वरूप विशेष असत्पदार्थांच्या ठिकाणीं असले तरी त्यांपैकीं कांही जर अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाला हेतुभूत नसतील तर असत्–शुक्तिरजताप्रमाणें असत्–शशशृङ्गादिकांनाहि अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाची वादीनें जी आपत्ति दिली तिच्याशीं प्रतिवादीचा विशेषसाधक ग्रन्थ विसंगत होईल. म्हणून प्रतिवादीचा अभिप्राय असा कीं, रजतादि कांही असत्पदार्थांच्या ठिकाणीं असलेले रजतशब्दजन्यप्रतीतिविषयत्वादिरूप विशेषच अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाला प्रयोजक आहेत. ते नृशृङ्गादिकांच्या ठिकाणीं नसल्यामुळें त्यांना अपरोक्षप्रतीतिविषयत्व नाही. वादीचा अभिप्राय असा कीं, शब्दशक्तिभ्रमामुळें नृशृङ्गादिविषयकप्रतीतींना नृशृङ्गादिशब्दजन्यत्वाचा नियम नसल्यामुळें तत्तच्छब्दजन्यप्रतीतिविषयत्वरूप विशेष संभवतच नाहीत. आणि घटकाभर ते विशेष गृहीत धरले तरी त्यांपैकीं रजतादिशब्दजन्यप्रतीतिविषयत्वरूप कांही विशेषच अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाला प्रयोजक असतात, नृशृङ्गादिशब्दजन्यप्रतीतिविषयत्वरूप विशेष अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाला प्रयोजक नसतात असें मानण्याला कांही प्रमाण नसल्यामुळें ते विशेष व्यर्थ आहेत. आतां तत्तच्छब्दजन्यप्रतीतिविषयत्वरूप विशेष संभवत नसले तरी तत्तत्प्रतीतिविषयत्वरूप विशेष संभवतात असा एक आक्षेप संभवतो. रजत, नृशृङ्ग, शशशृङ्ग इत्यादिविषयक प्रतीति परस्परभिन्न आहेत, त्यांच्यामधें अभेद नाही. अर्थात् त्यांचे विषय परस्परभिन्नच आहेत. शब्दशक्तिभ्रमामुळें तत्तत्प्रतीतींच्या तत्तच्छब्दजन्यत्वनियमाचा बाध होत असला तरी तत्तत्प्रतीतित्वनियमाचा म्ह० प्रतीतींच्या तत्तद्विषयकत्वनियमाचा बाध होत नाही म्ह० शक्तिभ्रमामुळें नृशृङ्गविषयकप्रतीतिच्या नृशृङ्गशब्दजन्यत्वनियमाचा बाध होत असला तरी नृशृङ्गविषयकत्वनियमाचा बाध होत नाही. त्यामुळें तत्तत्प्रतीतिविषयत्वरूप विशेष असत्पदार्थांच्या ठिकाणीं संभवतात. परंतु हा आक्षेपहि व्यर्थ आहे. कारण, रजतप्रतीतिविषयत्वादिरूप विशेषच अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाला प्रयोजक आहेत, नृशृङ्गप्रतीतिविषयत्वादिरूप विशेष अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाला प्रयोजक नाहीत याविषयींहि कांही प्रमाण नसल्यामुळें तत्तत्प्रतीतिविषयत्वरूप विशेषहि रजतादिकांच्या अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाचे आणि नृशृङ्गादिकांच्या परोक्षप्रतीतिविषयत्वाचे व्यवस्थापक होऊं शकत नाहीत.

(२१८) प्रतिवादी–– शुक्तिरजतस्थळीं दोषसहित इंद्रियाला रूप्यसंस्कारसाचिव्य असतें म्हणून रजताला अपरोक्षभ्रमविषयत्व येतें. पूर्वी रूप्याचा अनुभव आलेला असतो. तज्जन्य रूप्यसंस्कार असतो. त्या संस्काराचें सहकारित्व दुष्ट इंद्रियाला म्ह० दोषसहित इंद्रियाला असतें. म्हणून त्या इंद्रियामुळें रजताला अपरोक्षभ्रमविषयत्व जमतें. पण दुष्ट इंद्रियाला शशशृङ्गसंस्कारसाचिव्य नसतें. पूर्वी शशशृङ्गाचा अनुभव नसतो आणि अनुभवजन्य संस्कारहि नसतो. म्हणून शशशृङ्गसंस्काराचें साचिव्य म्ह० सहकारित्व दुष्ट इंद्रियाला असणें शक्य नाही. म्हणून शशशृङ्गादिकाला अपरोक्षभ्रमविषयत्व संभवत नाही. (२१९) अन्यथा म्ह० भ्रमस्थळीं इंद्रियादिकाला संस्काराचें साचिव्य न मानल्यास तुमच्या मतीं तरी शुक्तिरजतस्थळीं रजतापेक्षां अन्य एखादें अनिर्वाच्य म्ह० अनिर्वाच्य शशशृङ्ग कां उत्पन्न होऊं नये ? रजतच कां उत्पन्न व्हावें ? अर्थात् तुम्हांलाहि रजतोत्पत्तीचें नियामक म्हणून संस्कारसाचिव्य मानलेंच पाहिजे. तेंच संस्कारसाचिव्य आम्ही रजतादिकाच्या अपरोक्षप्रतीतिविषयतेचें नियामक मानतों. (२२०) वादी–– कोणत्याहि भ्रमस्थळीं संस्काराचा उपयोग काय असतो हें पाहिलें पाहिजे. रजतभ्रमस्थळीं रजतसंस्काराचा रजतप्रतीतीकडे साक्षात् उपयोग नाही. कारण, रजतभ्रमाला संस्कारजन्यत्व मानलें तर

न तावत्प्रतीतौ साक्षादुपयोगः, स्मृतित्वापत्तेः, (२२१) किन्त्वर्थोत्पत्तिद्वारा। (२२२) तथा च संस्कारनियामकताऽपि अनिर्वाच्यतापक्ष एव, न त्वसद्विषयतापक्षे। (२२३) वस्तुतस्तु- संस्कारस्तावत् तात्त्विकरजतादिगोचर एव प्राथमिकरजतादिभ्रमे प्रयोजकः सर्वमते, (२२४) स चासद्रूप्यशशशृङ्गादिसर्वसाधारण एव, तदविषयत्वाविशेषात्। (२२५) तथा च कथं स नियामको भवतु? (२२६) एवं प्रवृत्तिविषयत्वान्यथानुपपत्तिरपि प्रमाणम्, इदमंशस्यासद्रूप्यात्मना प्रतीतौ सामग्रीविरहस्योपपादनात्। (२२७) ननु- अनिदंरूपे प्रातिभासिके यदिदंत्वं

भ्रमाला स्मृतित्व मानावें लागेल. स्मृतिच संस्कारजन्य असते. (२२१) तर संस्काराचा अर्थोत्पत्तीच्या द्वारानें प्रतीतीकडे उपयोग मानला पाहिजे. रजतज्ञानजन्य-संस्काराचें साह्य मिळाल्यामुळें शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्याच्या ठिकाणीं असलेल्या अविद्येपासून रजतरूप अर्थ उत्पन्न होतो आणि मग त्याची अपरोक्ष प्रतीति येते. अशा रितीनें संस्काराचा उपयोग असतो. (२२२) त्यावरून असें ठरतें कीं, संस्काराची नियामकता अनिर्वाच्यता-पक्षींच असते म्ह० कोणत्या अनिर्वाच्यपदार्थाची उत्पत्ति व्हावी आणि कोणाची होऊं नये याचा नियामक संस्कार असतो. शुक्तिरजतस्थळीं रजतोत्पत्तीचा नियामक रजतसंस्कार असतो. त्यामुळें शशशृङ्गादिकाची उत्पत्ति होत नाही. संस्काराची नियामकता असद्विषयता-पक्षीं नाही म्ह० कोणत्या असत्पदार्थाला अपरोक्ष-प्रतीतिविषयता असावी आणि कोणत्या असत्पदार्थाला ती नसावी याचा नियामक संस्कार नसतो. त्यामुळें संस्कारसाचिव्य नसल्यामुळें शशशृङ्गादिकाला अपरोक्ष-प्रतीतिविषयता नाही असें म्हणतां येत नाही. (२२३) वास्तविक संस्कार कोठेंच नियामक नाही. समजू लागलेल्या मनुष्याला खऱ्या रजताचें ज्ञान झालें. नंतर शिंपीवर त्याला पहिल्याप्रथमच रजताचा भ्रम झाला. तर या प्राथमिक रजतादिभ्रमाचा प्रयोजक संस्कारच असणार, आणि तो तात्त्विकरजतादिगोचरच असणार. कारण, रजतादिविषयक पूर्वभ्रम नाहीच आहे. एवंच प्रथमभ्रमस्थळीं तात्त्विकविषयकसंस्कारच प्रयोजक असतो हें सर्वांनाच मान्य आहे. (२२४) आतां तो तात्त्विकविषयकसंस्कार रजत, शशशृङ्ग इत्यादि सगळ्या असतांना सारखाच आहे म्ह० असत्-शशशृङ्गादिकाशीं जसा त्या संस्काराचा संबंध नाही तसा असत्-रजतादिकाशींहि त्याचा संबंध नाही. त्याचा विषय शुक्तिरजतहि नाही आणि शशशृङ्गहि नाही. संस्काराला तदविषयकत्व म्ह० असद्विषयकत्वाभाव सारखाच आहे. (२२५) तर मग तो तात्त्विकविषयक-संस्कार अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाचा नियामक कसा होईल ? म्ह० त्या संस्कारामुळें रजतादिकालाच अपरोक्षप्रतीतिविषयता येते, शशशृङ्गादिकाला अप-रोक्षप्रतीतिविषयता नाही असें कसें म्हणतां येईल ?

(२२६) अज्ञानादिकाच्या अनिर्वचनीयत्वाला ख्यात्यन्यथानुपपत्ति आणि बाधान्यथानुपपत्ति या जशा प्रमाण आहेत तशी प्रवृत्तिविषयत्वान्यथानुपपत्ति देखील प्रमाण आहे. 'इदं रजतम्' असें ज्ञान झालें तर मनुष्याची इदंरजताकडे प्रवृत्ति झालेली दिसते. इदं-रजताला प्रवृत्तिविषयत्व असतें. मनुष्य पुरोवर्ति रजत घ्यायला जातो असें दिसतें. इदं म्ह० पुरोवर्तिपदार्थ तर सत्य रजत नाहीच. आतां इदमंशाची असत् अशा रजताच्या रूपानें प्रतीति येते असें म्हणावें तर तेंहि जमत नाही. कारण, असत्पदार्थाच्या अपरोक्षप्रतीतीची इंद्रियसंनिकर्षादि सामग्री नाही हें पूर्वीं ख्यात्यन्यथानुप-पत्तीच्या विवरणांत सांगितलेंच आहे. एवंच प्रवृत्ति-विषय रजत सत्‌हि नव्हे आणि असत्‌हि नव्हे. रजताला प्रवृत्तिविषयत्व तर आहे. त्याची उपपत्ति सदसद्वि-लक्षणत्वरूप अनिर्वाच्यत्व रजताला मानल्यावांचून लागणार नाही. म्हणून प्रवृत्तिविषयत्वान्यथानुपपत्ती-वरून रजतादिकाचें आणि तत्कारणीभूत अज्ञानाचेंहि अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होतें.

(२२७) प्रतिवादी— 'इदं रजतम्' असा भ्रम. यापैकीं इदं हें वास्तविक आहे आणि रजत इदंरूप नसून प्रातिभासिक आहे. आतां या अनिदंरूप प्राति-भासिकाच्या ठिकाणीं इदंत्व भासत आहे आणि व्यावहारिक असें सत्त्वहि भासत आहे. पण इदंत्व आणि व्यावहारिकसत्त्व हीं दोन्ही सत् म्ह० पारमार्थिक असें तर म्हणतांच येणार नाही. अद्वैतसिद्धांताशीं

व्यावहारिकसत्त्वं च तद्द्वयं न तावत् सत्, अद्वैतव्याकोपात् । (२२८) नाप्यनिर्वाच्यम्, तथा सति तस्यासद्वैलक्षण्यार्थं प्रातिभासिकत्वाय सत्त्वेन प्रतीत्या भाव्यम् । (२२९) एवं च तदपि सत्त्वमनिर्वाच्यं चेत् तस्यापि सत्त्वेन प्रतीत्या भाव्यमित्यनवस्था । तथा च तयोरसत्त्वं वाच्यम् । (२३०) तदुक्तम्– 'अन्यथात्वमसत्तसात् भ्रान्तावेव प्रतीयते । सत्त्वस्यासत एवं हि स्वीकार्यैव प्रतीतता । तस्यानिर्वचनीयत्वे स्यादेव ह्यनवस्थितिः ॥' इति । (२३१) टीकायामपि– 'इदंत्वसत्त्वयोः सत्त्वायोगादनिर्वाच्यत्वे तदप्रतीतौ इदंत्वेन रूप्यावगाहिप्रवृत्त्ययोगात्, सत्त्वेन भाने च तस्मिन्नपि सत्त्वादिविकल्पप्रसरेणानवस्थानादिदंत्वव्यावहारिकसत्त्वयोरसत्त्वम्' इत्युक्तम्– (२३२) इति चेत्, न, तयोरसत्त्वे अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वे सामग्र्यभावादेबाधकस्योक्तत्वात्

विरोध येईल. (२२८) बरें, अनिर्वचनीय म्हणावीं तर तेंहि मुळींच जमत नाही. जर इदंत्व आणि व्यावहारिक सत्त्व हीं अनिर्वचनीय असतील तर तीं असताहून विलक्षण मानलींच पाहिजेत. आतां त्यांच्या असद्वैलक्षण्याकरितां त्यांना प्रातिभासिकत्व म्ह० प्रतिभासविषयत्व मानलें पाहिजे, आणि मग प्रातिभासिकत्व जमण्याकरितां त्यांची सत्त्वानें प्रतीति असायला पाहिजे. (२२९) आतां ज्या सत्त्वानें प्रतीति यावयाची तेंहि पुन्हां अनिर्वाच्यच म्हटलें पाहिजे. पण पुन्हां त्या सत्त्वाची प्रतीति सत्त्वानें आली पाहिजे. आणि त्या सत्त्वाकरितां आणखी एक सत्त्व अशा रितीनें अनवस्था आली. आतां ही अनवस्था जर टाळावयाची असेल तर मुळांतच इदंत्व आणि व्यावहारिक सत्त्व यांचें असत्त्वच मानावें. (२३०) याविषयीं म्हटलें आहे कीं– "ज्यापेक्षां शुक्तीचें अन्यथात्व म्ह० शुक्तिभिन्नरजतस्वरूपत्व भ्रान्तीमधेंच म्ह० असद्विषयकज्ञानामधेंच भासतें त्यापेक्षां तें शुक्तीचें रजतत्व असत्च मानलें पाहिजे. आतां जरी 'इदं रजतमस्ति' अशी रजताची प्रतीति सत्त्वानें येत असली तरी तें रजताचें सत्त्व देखील असत्च मानलें पाहिजे. असत् अशा सत्त्वालाच प्रतीतता म्ह० प्रतीतिविषयता स्वीकारली पाहिजे. त्या सत्त्वाला असत्त्व न मानतां जर अनिर्वचनीयत्व मानलें तर सत्त्वाचें सत्त्व, त्याचें पुन्हां सत्त्व अशा रितीनें अनवस्थिति म्ह० अनवस्थाच येणार". (२३१) टीकेमधेंहि असें म्हटलें आहे कीं– "रजताच्या ठिकाणीं भासणारीं जीं इदंत्व आणि सत्त्व त्यांना पुन्हां निराळें सत्त्व म्ह० पारमार्थिकसत्त्व मानणें जमत नाही म्हणून जर अनिर्वाच्यत्व मानावें तर प्रश्न असा कीं इदंत्व आणि सत्त्व अप्रतीत असतात, कीं प्रतीत असतात ? जर त्यांची अप्रतीति असेल तर रूप्यावगाही प्रवृत्ति म्ह० रूप्य घेण्यासाठीं प्रवृत्ति होणार नाही. ज्या पदार्थाचें 'इदमस्ति' म्ह० 'पुढें आहे' असें ज्ञान होतें त्याच पदार्थाच्या ग्रहणासाठीं प्रवृत्ति होत असल्यामुळें इदंत्व आणि सत्त्व यांची प्रतीति प्रवृत्तीला प्रयोजक असते. म्हणून जर त्यांची प्रतीति नसेल तर तत्प्रतीतिप्रयुक्त रूप्यावगाही प्रवृत्ति जमणार नाही. बरें, इदंत्व आणि सत्त्व यांची प्रतीति आहे म्हणावें तर ती असत्त्वानें प्रतीति मानतां येणार नाही. कारण, त्यांची सत्त्वानेंच प्रतीति प्रवृत्तीला प्रयोजक असते. म्हणून त्यांची सत्त्वानें प्रतीति मानावी म्ह० इदंत्व-सत्त्वांचें सत्त्वप्रकारक ज्ञान मानावें तर त्या इदंत्व-सत्त्वनिष्ठसत्त्वाच्या बाबतींतहि पुन्हां 'तें सत्त्व सत् आहे कीं अनिर्वाच्य आहे ? अनिर्वाच्य असलें तरी प्रतीत आहे, कीं अप्रतीत आहे ?' इत्यादि पूर्वोक्त विकल्पांचा प्रसर म्ह० प्रवृत्ति होत असल्यामुळें त्या दुसऱ्या सत्त्वाच्या सत्त्वप्रकारकज्ञानासाठीं तिसरें सत्त्व, पुन्हां पूर्वोक्तपद्धतीनें त्या तिसऱ्या सत्त्वासाठीं चौथें सत्त्व, अशी अनन्तसत्त्वपरंपरा मानण्याचा प्रसंग आल्यामुळें अनवस्थादोष येतो. म्हणून रूप्यनिष्ठ इदंत्व आणि व्यावहारिकसत्त्व यांना असत्त्वच मानणें योग्य".

अद्वैतसिद्धीच्या आम्हांला उपलब्ध असलेल्या तीनहि मुद्रितप्रतींत 'अनिर्वाच्यत्वे इदंत्वेन रूप्यावगाहि तदप्रतीतौ प्रवृत्त्ययोगात्' असा ग्रन्थ छापलेला आहे. तो अशुद्ध असल्यामुळें आम्हीं ब्रह्मानन्दीला अनुसरून त्याचें शोधन केलें आहे आणि त्या शुद्ध पाठाला धरूनच आविष्कार लिहिला आहे.

(२३२) वादी–– इति चेन्न. रजतनिष्ठ इदंत्व आणि सत्त्व यांना जर असत्त्व मानलें तर त्यांना अपरोक्षप्रतीतिविषयत्व येणार नाही, त्यांचें अपरोक्षज्ञान होणार नाही. असताच्या अपरोक्षप्रतीतिविषयत्वाच्या

अनिर्वाच्यत्वमेव (२३३) न च तथा सत्त्वेन प्रतीत्या भाव्यम्, इष्टापत्तेः (२३४) न चैवमनवस्था, सत्त्वस्य 'सत्' इति प्रतितावतिरिक्तसत्त्वस्यानपेक्षणात् । (२३५) अन्यथा त्वत्पक्षेऽप्यसति रूप्ये यत्सत्त्वं प्रतीयते तस्य सत्त्वायोगात् असत्त्वे च तथैव प्रतीतौ प्रवृत्त्यनुपपत्तिः, सत्त्वेन प्रतीतावनवस्था च स्यात् । (२३६) न च– सत्त्वे सत्त्वासत्त्वयो- रौदासीन्येऽपि असतः सत्त्वेन प्रतीत्या प्रवृत्त्युपपत्तेः (२३७) असति प्रतीतस्य सत्त्वस्य सत्त्वेना- प्रतीतावपि असत्त्वसिद्धेश्च नास्माकं काऽप्यनुपपत्तिः, (२३८) तव तु रूप्यादिसत्त्वस्य सत्त्वेना- प्रतीतौ प्रवृत्त्युपपत्तावपि प्रातिभासिकत्वानुपपत्तिरिति– वाच्यम् । (२३९) एवं हि तत्सत्त्वं स्वरूपतो न सत्, तुच्छत्वात्; विज्ञानतोऽपि न सत्, सत्त्वेनाप्रतीतेः । (२४०) तथा च असति

सामग्रीचा अभाव हें बाधक आहे. अपरोक्षज्ञानाची संनिकर्षरूप सामग्री नसल्यानें असताची अपरोक्ष- प्रतीति येणें शक्य नाही. असें आम्हीं पूर्वी सांगितलें आहे. एवंच इदंत्व आणि सत्त्व यांना अनिर्वचनीय- त्वच मानावयास पाहिजे. (२३३) प्रतिवादी— पण अनिर्वाच्यत्व मानलें तर इदंत्व–सत्त्वांची सत्त्वानें प्रतीति यायला पाहिजे ना ! वादी— मग येईल ! इष्टापत्तिच आहे. (२३४) प्रतिवादी— पण अन- वस्था येईल तिची वाट काय ? वादी— अनवस्था यायला वाटच नाही. सत्त्वाची 'सत्' 'सत्त्वं सत्' इत्याकारक जी प्रतीति यायची तिला जर अतिरिक्त- सत्त्वाची म्ह० पहिल्या सत्त्वाहून निराळ्या सत्त्वाची अपेक्षा मानली तर अनवस्था येईल. पण सत्त्वाची सत्त्वानें प्रतीति येण्याला निराळ्या सत्त्वाची मुळींच अपेक्षा नाही. (२३५) सत्त्वाला निराळ्या सत्त्वाची अपेक्षा मानली तर तुमच्या पक्षीं देखील दोष येईल. म्हणजे असें– तुमच्या मतें शुक्तिरजत असत् असतें. पण त्या असत् रजताच्या ठिकाणीं जें सत्त्व भासतें, त्याला सत् म्हणणार कीं असत् म्हणणार ? पैकीं तें सत्त्व सत् म्हणतां येणार नाही. कारण, रजताच्या असत्त्वाशीं रजतावर भासणाऱ्या सत्त्वाच्या सत्त्वाचा विरोध आहे. बरें, आतां असत् म्हणाल तर त्या सत्त्वाची जर तशीच म्ह० असत्त्वानेंच प्रतीति असेल तर रजतार्थीची प्रवृत्ति अनुपपन्न होईल. म्हणून सत्त्वानें प्रतीति मानली तर पूर्वोक्तपद्धतीनें अनवस्था येईल. एवंच सत्त्वप्रतीतीला अतिरिक्तसत्त्वाची अपेक्षा नसते हें तुम्हांलाहि मान्य करावेंच लागेल.

(२३६) प्रतिवादी— सत्त्वप्रतीतीला अतिरिक्त- सत्त्वाची अपेक्षा मानली तरी आमच्या रूप्यासत्त्व- पक्षावर दोष येत नाही. रजतादिकाच्या ठिकाणीं भास- मान जें सत्त्व त्याच्या सत्त्वासत्त्वाविषयीं औदासीन्य असलें म्ह० सत्त्वाची प्रतीति सत्त्वानें अथवा अस- त्त्वानें नसली, सत्त्वासत्त्वाप्रकारक प्रतीति असली तरी असताची म्ह० रजादिकाची सत्त्वानें प्रतीति आल्यास रजतार्थीच्या प्रवृत्तीची उपपत्ति लागेल. (२३७) आणि असतावर भासलेलें जें सत्त्व त्याची प्रतीति जरी सत्त्वानें आली नाही तरी रजतावर भासणाऱ्या सत्त्वाच्या असत्त्वाची सिद्धि होण्याला अडचण नाही. एवंच आमच्या पक्षावर कोणतीच अनुपपत्ति येत नाही. (२३८) तुमच्या मतीं मात्र अनुपपत्ति येतेच. आतां रजतादिकाच्या सत्त्वाची सत्त्वानें प्रतीति आली नाही तरी रजतार्थीच्या प्रवृत्तीची उपपत्ति तुमच्या मतींहि लागेल हें खरें, परंतु सत्त्वाची सत्त्वानें प्रतीति नस- ल्यास सत्त्वाच्या प्रातिभासिकत्वाची उपपत्ति लागत नाही. एवंच आमच्या असत्त्वपक्षीं अनवस्था नाही, तुमच्या अनिर्वाच्यत्वपक्षींच अनवस्था येते. (२३९) वादी— इति न च वाच्यम्. असताच्या सत्त्वाची सत्त्वानें प्रतीति नाही असें म्हणतां येणार नाही. असत्–रजताचें सत्त्व स्वरूपानें सत् नाही. कारण, तें स्वरूपतः तुच्छ आहे. विज्ञानाच्या म्ह० प्रतीतीच्या द्वारानें पण तें सत्त्व सत् नाही. कारण, सत्त्वाची सत्त्वानें प्रतीति नाहीच आहे. तात्पर्य, सत्त्व नाहीच. कारण, कोणत्याहि पदार्थाचें अस्तित्व स्वरूपतः किंवा विज्ञानतःच संभवतें. अस्तित्वाचा तिसरा प्रकार नाही. (२४०) तर मग असताविषयीं तन्निबन्धन म्ह० सत्त्वप्रयुक्त 'सत् रजतम्' असा ज्ञानात्मक आणि शब्द- प्रयोगात्मक व्यवहार आणि प्रवृत्तिरूप व्यवहार कसा जमणार ? नसलेलें सत्त्व या व्यवहाराला प्रयोजक कसें

कथं तन्निबन्धनो व्यवहारः? (२४१) न च- प्रतिभासकाले सत्त्वे स्वरूपतो निषेधप्रतियोगित्वं न स्यात्, (२४२) पारमार्थिकत्वेन निषेधप्रतियोगित्वे अनवस्थैवेत्यसत्त्वमेव रूप्यादीनामिति- वाच्यम्, (२४३) प्रतीतिकाले सत्त्वेऽपि स्वरूपतो निषेधस्य पारमार्थिकत्वेन निषेधेऽप्यनवस्थापरिहारस्य चोक्तत्वात् (२४४) नापि- प्रत्येकात्मकत्वे अनुपपत्त्या उभयात्मकतैवास्त्विति- वाच्यम्, (२४५) दत्तोत्तरत्वात्, भ्रमत्वानुपपत्तेश्च। (२४६) न चानिर्वाच्यविषयत्वेन यथा तव मते भ्रमत्वम्, तथा सदसदात्मकत्वे यत् सत्त्वं तद्विषयत्वेन भ्रमत्वमस्तु, (२४७) एवं तर्हि 'सच्चासच्च रजतम्' इत्याकारताया दुर्निवारत्वापत्तेः। (२४८) न च- 'असदेव रूप्यम्' इति बाधस्य सद्वैलक्षण्यविषयत्ववत् 'सद्रजतम्' इति भ्रमस्याप्यसद्वैलक्षण्यमेव विषयोऽस्तु, (२४९) तथा च प्रातीतिकमपि सत्त्वं माऽस्त्विति- वाच्यम्, (२५०) तथा सति बाधेन भ्रमविषयसत्त्वानपहारे बाधकत्वव्यवहारोच्छेदप्रसङ्गात्, अगृहीतासत्त्वस्यापि 'इदं रजतं सत्' इति

होणार? म्हणून सत्त्वाची सत्त्वानें प्रतीति मानावीच लागेल.

(२४१) प्रतिवादी-- रजताचा प्रतिभास असतो त्यावेळीं रजताला सत्त्व असेल तर स्वरूपतः निषेध-प्रतियोगित्व रजताला जमणार नाही. (२४२) आतां पारमार्थिकत्वानें निषेधप्रतियोगित्व जमतें असें म्हणायाचें असेल तर पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें अनवस्था येईल. ही अडचण न यावी म्हणून रजतादिकांना असत्त्वच मानणें चांगलें. (२४३) वादी-- रजत-प्रतिभासकाळीं रजताला सत्त्व मानलें तरी स्वरूपतः निषेध संभवतो आणि पारमार्थिकत्वानें निषेध केला तरी अनवस्था येत नाही हें आम्हीं पूर्वी सांगितलें आहे.

(२४४) प्रतिवादी-- रजताला सदात्मकत्व मानलें तर बाधाची अनुपपत्ति येते म्ह० बाध होतो तो जमणार नाही. आणि रजताला असदात्मकत्व मानलें तर प्रतीतीची अनुपपत्ति येईल. म्हणून रजताला सत्-असत्--उभयात्मकता मानावी म्हणजे बाध आणि प्रतीति दोन्ही जमतील. (२४५) वादी-- सत्-असत्-उभयरूपता विरोध असल्यामुळें मानतां येत नाही असें उत्तर पूर्वी दिलें आहे. आणि जर उभयरूपता मानली तर 'इदं रजतम्' या ज्ञानाला भ्रम मानतां येणार नाही. सद्विषयकता आहेच, मग रजतज्ञानाला भ्रमत्व काय म्हणून? (२४६) प्रतिवादी-- 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचा विषय अनिर्वाच्य असल्यामुळें जसें तुमच्या मतीं त्या ज्ञानाला भ्रमत्व जमतें तसें रजताला सदसदात्मकत्व म्ह० उभयरूपत्व असतांना जर नुसतें सत्त्वच कोणी गृहीत धरील तर केवलसत्त्वविषयकत्व आल्यानें रजतज्ञानाला भ्रमत्व मानतां येईल. एवंच उभयात्मकत्वपक्षीं भ्रमत्व अनुपपन्न नाही. (२४७) वादी-- जर रजताला सदसदुभयात्मकत्व असेल तर 'सच्च असच्च रजतम्' अशा आकाराचें ज्ञान व्हायला पाहिजे. असा आकार दुर्निवार ठरेल. कारण, ज्ञानाकार तसा नसेल तर सदसदात्मकत्वापैकीं असदात्मकत्व हा अंश सिद्धच होणार नाही. 'रजतमस्ति' 'सत् रजतम्' अशा आकाराचें तर ज्ञान होत असतें. म्हणून उभयरूपता मानतां येत नाही. (२४८) प्रतिवादी--'असत् एव रूप्यम्' म्ह० 'रजत असत्च होतें' असा जो रजताचा बाध होतो त्याचा विषय सद्वैलक्षण्य असतें. असत् म्ह० सताहून विलक्षण. कारण, शशशृङ्गासारखा असत्पदार्थ अपरोक्षज्ञानविषय नसतो. म्हणून तो बाध सद्वैलक्षण्यविषयक असतो. त्याप्रमाणें 'सत् रजतम्' 'अस्ति रजतम्' असें जें भ्रमात्मक ज्ञान होतें त्याचा विषय असद्वैलक्षण्यच मानावा. 'असत् रजतम्' या ज्ञानाचा विषय जसें सद्वैलक्षण्य तसें 'सत् रजतम्' या ज्ञानाचा विषय असद्वैलक्षण्य. (२४९) एवंच रजताचें प्रातीतिक असेंहि सत्त्व मानण्याचें कारण नाही. सत्त्व मुळींच नसतांहि 'सत् रजतम्' ही प्रतीति जुळते. (२५०) वादी-- 'सत् रजतम्' या ज्ञानाचा विषय जर सत्त्व मानलें नाही तर अर्थात् भ्रमाचा विषय सत्त्व नसल्यानें 'नेदं रजतम्' या बाधज्ञानानें भ्रमविषय सत्त्वाचा अपहार म्ह० निरास मानतां येणार नाहीच. आणि मग 'नेदं रजतम्' या ज्ञानानें जर सत्त्वाचा बाध होतच नाही तर या ज्ञानाचा जो बाधकत्वानें व्यवहार होतो त्याचा उच्छेद होण्याचा प्रसंग

प्रतीतेश्च । (२५१) न हि पुनरगृहीतसत्त्वस्य 'असद्रूप्यमभात्' इति प्रत्ययः, बाधस्य प्रसक्तिपूर्वकत्वात् । (२५२) ननु– असद्विलक्षणं चेन्न बाध्येत, सद्विलक्षणं चेन्न प्रतीयेत, अतोऽनुपपत्त्या अनिर्वाच्यत्वाभाव एव किं न सिध्येत् ? (२५३) न च– अबाधाप्रतीत्योर्लाघवात् सत्त्वासत्त्वे प्रयोजके, न त्वसद्वैलक्षण्यसद्वैलक्षण्ये, गौरवादिति– वाच्यम्; (२५४) बाधप्रतीत्योरेव प्रथमोपस्थितयोः प्रयोजकजिज्ञासायामसत्त्वसत्त्वयोः प्रयोजकत्वं कल्प्यते, लाघवात्, प्रथमोपस्थितत्वाच्च; (२५५) न तु सद्विलक्षणत्वादेः, गौरवात्, चरमोपस्थितत्वाच्च । (२५६) तदनन्तरं च भान-

---

येईल म्ह० त्या ज्ञानाला बाधक म्हणतां येणार नाही हें एक, आणि दुसरें– ज्याला असत्त्व हा पदार्थ मुळींच माहीत नाही अशा मनुष्याला देखील 'इदं रजतं सत्' अशी जी प्रतीति येत असते ती जमणार नाही. कारण, ज्याला असत्त्वपदार्थ समजलेला नाही त्याला असद्वैलक्षण्यहि प्रसिद्ध असणार नाही. आणि अप्रसिद्ध असद्वैलक्षण्य 'इदं रजतं सत्' या प्रतीतीचा विषय होऊं शकणार नाही. प्रतीति तर येतें. त्या अर्थी ती सत्त्वविषयकच मानली पाहिजे. (२५१) हाच आक्षेप आमच्यावर उलटा फिरवतां येणार नाही. कारण, ज्याला सत्त्व हा पदार्थ माहीत नाही त्याला 'असत् रूप्यमभात्' म्ह० 'सद्विलक्षण रूप्य भासलें' असा बाधप्रत्यय येतच नसतो. कारण, बाध प्रसक्तिपूर्वक असतो. प्राप्ति असेल तर निषेध.

(२५२) प्रतिवादी— विश्व सत् असतें तर त्याचा बाध झाला नसता आणि असत् असतें तर त्याची प्रतीति आली नसती. पण प्रतीतिहि येते आणि बाधहि होतो म्हणून विश्व अनिर्वचनीय आहे असें तुमचें म्हणणें. आम्ही म्हणतों कीं, विश्व असताहून विलक्षण असतें तर त्याचा बाध झाला नसता आणि सताहून विलक्षण असतें तर त्याची प्रतीति आली नसती. पण प्रतीति येते आणि बाधहि होतो. त्यांची उपपत्ति लागत नाही म्हणून विश्व अनिर्वचनीय नाही. तात्पर्य, ख्यातिबाधान्यथानुपपत्तीवरून अनिर्वचनीयत्वाभावच कां सिद्ध होऊं नये ? उभयानुपपत्तीवरून अनिर्वचनीयत्व न मानतां अनिर्वचनीयत्वाभावच मानावा.

(२५३) शंका— येथें असा प्रश्न आला कीं, अबाध आणि अप्रतीति यांचें प्रयोजक काय मानावें ? 'न बाध्येत' म्ह० अबाध आणि 'न प्रतीयेत' म्ह० अप्रतीति यांचें प्रयोजक काय ? अबाधाचें प्रयोजक सत्त्व मानावें कीं असद्वैलक्षण्य मानावें ? तसेंच अप्रतीतीचें प्रयोजक असत्त्व मानावें कीं सद्वैलक्षण्य मानावें ? या प्रश्नाचें उत्तर आम्हांला असें वाटतें कीं, अबाधाचें प्रयोजक सत्त्व आणि अप्रतीतीचें प्रयोजक असत्त्वच मानावें. कारण, सत्त्व–असत्त्वांमधें लाघव आहे आणि असद्वैलक्षण्य–सद्वैलक्षण्य यांच्यामधें गौरव आहे. (२५४) प्रतिवादी— 'अबाध आणि अप्रतीति म्ह० बाधाभाव आणि प्रतीत्यभाव यांचें प्रयोजक काय ? या जिज्ञासेच्या आधीं 'बाध आणि प्रतीति यांचें प्रयोजक काय ?' ही जिज्ञासा उत्पन्न होते. कारण, बाधप्रतीति प्रथमोपस्थित आहेत. अबाधापूर्वी बाध आणि अप्रतीतीपूर्वी प्रतीति उपस्थित असते. अभावाच्या ज्ञानाला त्याच्या प्रतियोगीच्या ज्ञानाची अपेक्षा असते. एवंच बाध आणि प्रतीति हीं प्रथम उपस्थित असतात म्ह० अभावापूर्वी उपस्थित असतात म्हणून त्यांच्या प्रयोजकाचीच जिज्ञासा प्रथम येणार. म्हणून त्यांचें प्रयोजकत्व असत्त्व आणि सत्त्व यांना मानणें योग्य ठरतें. कारण, प्रयोज्य बाध–प्रतीति आणि प्रयोजक असत्त्व–सत्त्व या दोघांमधें लाघव आहे. असद्वैलक्षण्यापेक्षां असत्त्व आणि सद्वैलक्षण्यापेक्षां सत्त्व हीं प्रथमोपस्थित आहेत. अभावापूर्वी त्याच्या प्रतियोगीचें ज्ञान होत असतें. (२५५) सद्विलक्षणत्व आणि असद्विलक्षणत्व यांना बाधप्रतीतींचें प्रयोजकत्व कल्पनीय नाही. कारण, त्यामधें गौरव आहे आणि तीं चरमोपस्थितहि आहेत. सत्त्वाचें ज्ञान झाल्यानंतर सद्विलक्षणत्वाचें ज्ञान होणार आणि असत्त्वाचें ज्ञान झाल्यानंतर असद्वैलक्षण्याचें ज्ञान होणार. (२५६) लाघव आणि प्रथमोपस्थिति यांच्या बळावर बाध आणि प्रतीति यांचीं प्रयोजकें क्रमानें असत्त्व आणि सत्त्व आहेत हें ठरल्यानंतर बाध आणि भान यांच्या प्रयोजकांच्या अभावांमुळेंच अबाध आणि अभान यांची उपपत्ति लागते. त्यांच्यासाठीं अन्य कांही प्रयोजकाची कल्पना करण्याची गरज नाही. तात्पर्य,

प्रयोजकाभावादेबाभानोपपत्तौ न प्रयोजकान्तरकल्पना । (२५७) नृशृङ्गादेरसत्त्वेऽपि न बाधः, प्रसक्त्यभावात्- (२५८) इति चेत्, मैवम् । सत्त्वं न तावत्प्रतीतिप्रयोजकम्, रूप्यस्य उभयमतेऽप्यप्रतीत्यापत्तेः; (२५९) नाप्यसत्त्वं बाधप्रयोजकम्, उभयमतसिद्धासति बाधादर्शनात्, (२६०) रूप्ये चासत्त्वस्याद्याप्यासिद्धेः, प्रत्युतासत्त्वेऽनुपपत्तेर्वक्ष्यमाणत्वात्; गौरवं प्रामाणिकम् । (२६१) तस्मात् सिद्धं ख्यातिबाधान्यथानुपपत्त्या अनिर्वाच्यत्वमिति ।

(निषेधप्रतियोगित्वान्यथानुपपत्तिः)

(२६२) केचित्तु- बाध्यत्वं सत्यसति चानुपपन्नमिति अनिर्वाच्यत्वम्- इत्याहुः । (२६३) न च- अतीते तत्कालासति ध्वंसप्रतियोगित्ववत् सर्वदा असत्यप्यत्यन्ताभावप्रतियोगित्वं स्यात्,

---

प्रथमतः ज्यांचा प्रयोज्यप्रयोजकभाव ठरतो त्यांच्या अभावामधील प्रयोज्यप्रयोजकभाव स्वभावतः आपोआपच ठरतो, त्यासाठीं वेगळे प्रयत्न करावे लागत नाहीत. येथें 'भानप्रयोजकाभावादेवाभानोपपत्तौ' या पंक्तीमधील भान आणि अभान हे शब्द पूर्वसंदर्भाला अनुसरून बाध आणि अबाध यांचेहि उपलक्षक आहेत असें समजावें. 'बाध-भानप्रयोजकाभावादेवाबाधाभानोपपत्तौ' अशी ती पंक्ति विवक्षित आहे. (२५७) असत्त्व जर बाधाचें प्रयोजक मानलें तर नृशृङ्गादिकाच्या ठिकाणीं असत्त्व असल्यामुळें त्याचा बाध होतो असें मानण्याची आपत्ति येते. पण त्या आपत्तीचें वारण प्रसक्तीच्या अभावामुळें होतें. रजतादिकाच्या ठिकाणीं असत्त्व आहे आणि त्याची प्रसक्तिहि आहे म्हणून त्याचा बाध होतो. नृशृङ्गादिकाच्या ठिकाणीं असत्त्व असलें तरी त्याची प्रसक्ति नाही म्हणून त्याचा बाध होत नाही. तात्पर्य, शुद्ध असत्त्व बाधाचें प्रयोजक नाही, तर प्रसक्तिविशिष्ट असत्त्व बाधाचें प्रयोजक आहे.

(२५८) वादी— इति चेत् मैवम्. तुम्हीं प्रतीतीचें प्रयोजक सत्त्व आणि बाधाचें प्रयोजक असत्त्व मानावें म्हणता. पण प्रतीतीचें प्रयोजक सत्त्व धरतां येत नाही म्ह० सत्त्व प्रतीतीशीं समव्याप्त नाही. प्रतीतीचें प्रयोजक सत्त्व मानल्यास तुमच्या आमच्या दोघांच्याहि मताप्रमाणें रजताची अप्रतीति मानण्याची आपत्ति येईल. तुम्हीं रजताला असत्त्वच मानता, अर्थात् सत्त्व नाही म्हणून प्रतीति येतां कामा नये. आणि आम्हीं रजताला सद्वैलक्षण्य मानतों म्हणूनहि त्याची प्रतीति येतां कामा नये. एवंच प्रतीतीचें प्रयोजक सत्त्व नव्हे. (२५९) सत्त्व जसें प्रतीतीचें प्रयोजक नाही तसें असत्त्वहि बाधाचें प्रयोजक नाही. शशशृङ्ग हें तुमच्या आमच्या उभयमतानें असत् म्हणूनच सिद्ध आहे म्ह० त्यांचें असत्त्व तुम्हांआम्हांला मान्य आहे. पण त्याचा बाध दोघांनाहि मान्य नाही. (२६०) आणखी असें- असत्त्व बाधप्रयोजक मानावयाचें तर सर्व बाध्यांच्या ठिकाणीं असत्त्व असतें असा निश्चय पाहिजे. परंतु शुक्तिरूप्याचें असत्त्व अद्यापि सिद्ध झालेलें नाही. म्हणून असत्त्वाला बाधप्रयोजकत्व संभवत नाही. आणि शुक्तिरजताच्या असत्त्वाची अनुपपत्ति आहे असें पुढें सांगावयाचें आहेच. आतां सत्त्व अबाधाचें प्रयोजक आणि असत्त्व अप्रतीतीचें प्रयोजक मानल्यास गौरव येईल हें खरें, परंतु प्रामाणिक गौरव दोषावह नाही.

(२६१) या सर्व विचारावरून ख्यातिबाधान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्तीनें रजतादिकाचें, अज्ञानाचें आणि विश्वाचें अनिर्वचनीयत्व सिद्ध झालें. या प्रकरणांत मधें प्रवृत्तिविषयत्वान्यथानुपपत्तिरूप अर्थापत्तीचें समर्थन केलें असलें तरी तें स्वातंत्र्यानें केलेलें नाही. ख्यात्यन्यथानुपपत्तींतूनच ती अर्थापत्ति निष्पन्न होत असल्यामुळें प्रतिवादीनें आपल्या ग्रंथांत ख्यात्यन्यथानुपपत्तीच्या खण्डनाच्या प्रसंगानेंच त्या अर्थापत्तीचें खण्डन केलें आहे. तदनुरोधानेंच येथें त्या अर्थापत्तीचें समर्थन केलें आहे. म्हणून केवळ ख्यातिबाधान्यथानुपपत्तीचाच येथें उपसंहार केला आहे असें समजावें.

(२६२) ख्याति आणि बाध यांच्या अन्यथानुपपत्तीवरून अनिर्वचनीयत्व सिद्ध केलें. परंतु कोणी पंडित 'सतालाहि अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वरूप बाध्यत्व संभवत नाही आणि असतालाहि बाध्यत्व संभवत नाही. शुक्तिरजतादिकाला बाध्यत्व तर आहे. त्यावरून त्याचें अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होतें' असें म्हणतात.

(२६३) प्रतिवादी— वर्तमानकालीं नसणाऱ्या भूतकालीन पदार्थाला जसें ध्वंसप्रतियोगित्व असतें

(२६४) तथा च बाध्यत्वं नात्यन्तासत्त्वविरोधीति- वाच्यम् । (२६५) कालान्तरसत्तायाः कालान्तरसत्तां प्रत्यनुपयोगेऽपि विद्यमानतादशायामेव घटादौ ध्वंसप्रतियोगित्वम्, (२६६) 'अनित्यो घटोऽस्ति' इति प्रतीतेः; (२६७) न तु ध्वंसादिकाले घटे ध्वंसप्रतियोगित्वम्, (२६८) तदानीं घटादीनामेवाभावात् । (२६९) न च तर्हि 'घटो न ध्वंसप्रतियोगी' इति प्रत्ययः स्यात्, (२७०) 'न रूपवान्' इत्यस्यापि प्रसङ्गात् । (२७१) अथ यावत्सत्त्वं रूपसत्त्वान्नैवम्, (२७२) समं प्रकृतेऽपि । (२७३) वस्तुतस्तु- ध्वंसकालेऽपि 'घटो ध्वस्तः' इति ध्वंसप्रतियोगिता घटे प्रतीयत एव । (२७४) तथा चानागतवर्तमानातीतावस्थाः क्रमेणाऽऽविर्भावयन् तिरोभावयंश्चानिर्वाच्यो घटः कालत्रयेऽप्यनुस्यूत इति नः सिद्धान्तः । (२७५) एवं च सति अनिर्वाच्यत्वमेव प्रतियोगित्वादौ प्रयोजकमिति स्थितम् । (२७६) ननु- असद्वैलक्षण्यापेक्षया लघुत्वात् सत्त्वमेव प्रतियोगित्वादौ

तसेंच केव्हांहि नसणाऱ्या नृशृङ्गासारख्या पदार्थाला अत्यन्ताभावप्रतियोगित्व असायला काय अडचण आहे? (२६४) एवंच अत्यंत असत्त्वाशीं बाध्यत्वाचा विरोध असण्याचें कारण नाही. अत्यंत असत्पदार्थहि बाध्य असू शकेल. (२६५) वादी— कालांतरांतील सत्तेला निराळ्या काळच्या सत्तेचा कांहींच उपयोग नसतो म्ह० ध्वंसाच्या प्रतियोगित्वाच्या ध्वंसकालीन सत्तेला ध्वंसप्रतियोगीच्या स्वकालीन सत्तेचा कांहींच उपयोग नाही. म्हणून विद्यमानतादशेमधील घटालाच म्ह० घट असतो त्याचवेळीं त्याला भाविध्वंसाचें प्रतियोगित्व मानावयास पाहिजे. (२६६) कारण, 'घट आहे पण तो अनित्य आहे' अशी प्रतीति येत असते. अनित्यत्व म्ह० ध्वंसप्रतियोगित्व. (२६७) ध्वंसादिकालीं घटाला ध्वंसप्रतियोगित्व नसतें. (२६८) कारण, त्या ध्वंसादिकालीं घटच नसतो. मग नसणाऱ्या घटाला प्रतियोगित्व कसें संभवणार ? (२६९) प्रतिवादी-- तर मग घटध्वंसकालीं 'घट ध्वंसाचा प्रतियोगी नाही' असा प्रत्यय आला पाहिजे. (२७०) वादी-- तर मग 'घट रूपवान् नाही' असा प्रत्यय घट नसेल तेव्हां आला पाहिजे असा प्रसंगहि देतां येईल. (२७१) प्रतिवादी-- जोंपर्यंत घटाचें सत्त्व म्ह० अस्तित्व असतें तोंपर्यंत घटाच्या ठिकाणीं रूप असतें म्ह० घटरूपाच्या ठिकाणीं घटसत्त्वाची कालिकव्यापकता आहे. तात्पर्य, 'घटाच्या ठिकाणीं रूपाभाव नसतो' असा नियम आहे. म्हणून घटाच्या ठिकाणीं रूपाभावाला विषय करणारी 'घट रूपवान् नाही' अशी प्रतीति येण्याचा प्रसंग नाही. (२७२) वादी-- तर मग प्रकृतामधेंहि हा न्याय सारखाच आहे. 'यावत्सत्त्वं ध्वंसप्रतियोगित्वम्' म्ह० जोंपर्यंत घटाचें सत्त्व असतें तोंपर्यंत घटाच्या ठिकाणीं ध्वंसप्रतियोगित्व असतें म्ह० घटनिष्ठध्वंसप्रतियोगित्वाच्या ठिकाणीं घटसत्त्वाची कालिकव्यापकता आहे. तात्पर्य, 'घटाच्या ठिकाणीं ध्वंसप्रतियोगित्वाभाव नसतो' असा नियम आहे. म्हणून घटाच्या ठिकाणीं ध्वंसप्रतियोगित्वाभावाला विषय करणारी 'घट ध्वंसप्रतियोगी नाही' अशी प्रतीति येण्याची आपत्ति नाही. (२७३) वस्तुतः घटध्वंसकालीं देखील 'घटः ध्वस्तः' या रूपानें घटाला ध्वंसाची प्रतियोगिता प्रतीत होतच असते. (२७४) म्हणूनच 'अनागत म्ह० भविष्य, वर्तमान आणि अतीत म्ह० भूत या स्वतःच्या अवस्थांना क्रमानें आविर्भावयन् म्ह० व्यक्त करणारा आणि तिरोभावयन् म्ह० अव्यक्तस्थितीला नेणारा अनिर्वचनीय म्ह० अनागतादि अवस्थांहून भेदानें किंवा अभेदानें ज्याचें निर्वचन करतां येत नाही असा घट सर्व अवस्थांमधें अनुस्यूत असतो' असा आमचा सिद्धांत आहे. (२७५) एवंच दृष्टान्तभूत ध्वंसप्रतियोगित्वाचें प्रयोजक अनिर्वाच्यत्वच असल्यामुळें दार्ष्टान्तिक असलेल्या अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वाचेंहि प्रयोजक अनिर्वाच्यत्वच आहे हें सिद्ध झालें. तात्पर्य, प्रयोजकावांचून प्रयोज्याची अनुपपत्ति असल्यामुळें अत्यन्ताभावप्रतियोगित्वानुपपत्तीवरून अनिर्वाच्यत्व सिद्ध होतें.

(२७६) प्रतिवादी-- प्रतियोगित्वादिकाचें प्रयोजक मानावयाचें तर अनिर्वचनीयत्वाच्या स्वरूपापैकीं असद्वैलक्षण्यच जास्त उपयोगी पडेल. पण त्या असद्वैलक्षण्यापेक्षां सत्त्व हें लघुभूत आहे. म्हणून सत्त्वच

प्रयोजकमस्तु, (२७७) तथा चानिर्वाच्यत्वेऽपि प्रतियोगित्वादिकमनुपपन्नमेव- (२७८) इति चेत् सत्यम्, सत्त्वमेव यत्किंचित्कालाबाध्यत्वरूपं तत्र प्रयोजकम्, (२७९) न तु त्रिकालाबाध्यत्वरूपम्, गौरवात्। (२८०) न च तर्हि कथं सति बाध्यत्वमनुपपन्नम् ? (२८१) न सन्मात्रे, किंतु परमार्थसतीत्यवेहि। (२८२) तथा चानिर्वाच्यतापक्षे नानुपपत्तिः। (२८३) न च तर्हि कथमसद्वैलक्षण्यप्रतियोगित्वमसति ? कथं वा 'नासदासीत्' इति श्रौतनिषेधः ? (२८४) असत्त्वं तावन्निःस्वरूपत्वम्, तद्वैलक्षण्यं सत्स्वरूपत्वम्, (२८५) तच्च निष्प्रतियोगिकमेव। श्रुत्यर्थोऽपि तदेव। (२८६) तथा च नास्ति प्रतियोगित्वप्रतिपत्तिः। (२८७) न च- 'शशशृङ्गं नास्ति' इति प्रत्यक्षत एवासति निषेधप्रतियोगित्वमनुभूयत इति- वाच्यम्, (२८८) योग्यानुपलब्धिस्तावदभावग्राहिका, (२८९) योग्यता च शशशृङ्गादीनां दोषघटिता वाच्या, (२९०) तस्यां नानुप-

---

प्रतियोगित्वादिकाचें प्रयोजक मानावें. (२७७) आतां अर्थातच घट जरी अनिर्वचनीय असला तरी त्याला सत्त्व नसल्यानें प्रतियोगित्वादिकाची अनुपपत्तिच येते. (२७८) वादी-- तुमचें म्हणणें ठीक आहे. घटनिष्ठ-प्रतियोगित्वाचें प्रयोजक सत्त्वच आहे. मात्र सत्त्व म्हणजे यत्किंचित्कालाबाध्यत्व असें समजावें. यत्किंचित्कालीं म्ह० कांही काळ बाध न होणें हें सत्त्वाचें लक्षण घ्यावें. (२७९) पण त्रिकालाबाध्यत्वरूप सत्त्व येथें घ्यावयाचें नाही. यत्किंचित्कालापेक्षां म्ह० खण्डकालापेक्षां कालत्रय म्ह० अखण्डकाल गुरु असल्यामुळें गौरव येतें. (२८०) प्रतिवादी-- तर मग सताला बाध्यत्व अनुपपन्न कसें ? बाध्यत्वानुपपत्तीवरून सदसद्विलक्षणत्वरूप अनिर्वाच्यत्व तुम्ही सिद्ध करूं पाहत आहांत. (२८१) वादी-- अंहंऽ ! असें नाही. सन्मात्राला म्ह० कोणत्याच सताला बाध्यत्व अनुपपन्न आहे असें नाही. तर परमार्थसताला बाध्यत्व अनुपपन्न आहे. व्यावहारिकसताला आणि प्रातिभासिकसताला बाध्यत्व उपपन्नच आहे. (२८२) तथाच अनिर्वचनीयत्वपक्षीं घटादिकाच्या निषेधप्रतियोगित्वाची अनुपपत्ति येत नाही.

(२८३) प्रतिवादी-- प्रतियोगित्वाचें प्रयोजक जर अनिर्वचनीयत्व किंवा किंचित्कालाबाध्यत्वरूप सत्त्व असेल तर असताला असद्वैलक्षण्याचें प्रतियोगित्व कसें जमणार ? किंवा 'नासदासीत्' असा जो श्रुतीनें असताचा निषेध केला आहे तो तरी कसा जमणार ? असताचा निषेध केला तर असताला निषेधप्रतियोगित्व मानावें लागणार. (२८४) वादी-- ही अडचण येत नाही. असत्त्व म्ह० निःस्वरूपत्व म्ह० सत्त्वानें प्रतीत होण्याला अपात्र असणें होय. आणि तसल्या असताहून विलक्षणत्व म्ह० सत्स्वरूपत्व म्ह० सत्त्वानें प्रतीत्यर्हत्व होय. (२८५) हें असद्वैलक्षण्य निष्प्रतियोगिकच म्ह० प्रतियोगिनिरपेक्षच आहे. असद्विलक्षण हा शब्द सत्त्वेन प्रतीत्यर्हत्व या अर्थी निरूढलक्षणेनें योजला जातो. 'नासदासीत्' या श्रुतीचा अर्थहि निष्प्रतियोगिक असद्वैलक्षण्य म्ह० सत्त्वस्वरूपत्व असाच आहे. (२८६) एवंच असद्वैलक्षण्यबुद्धींत प्रतियोगित्वाची प्रतिपत्ति म्ह० ज्ञान नसतेंच. (२८७) प्रतिवादी-- अहो, पण असतावरील निषेधप्रतियोगित्वाचा 'शशशृङ्गं नास्ति' असा प्रत्यक्ष अनुभव आहे. त्याची वाट काय ? या अनुभवावरून असताला निषेधप्रतियोगित्व मानलेंच पाहिजे. (२८८) वादी-- अभावाची ग्राहक म्ह० अभावज्ञानजनक सामग्री तर योग्याची अनुपलब्धि हीच असते. दिसण्याला योग्य असून उपलब्धि नसली तर त्यावरून त्याचा अभाव कळतो. (२८९) आतां शशशृङ्गाची योग्यानुपलब्धि असावयाची तर शशशृङ्गाला योग्यता असली पाहिजे. पण ती शशशृङ्गादिकांची योग्यता त्याचा ज्ञानाशीं संबंध घडवून आणणाऱ्या दोषानें घटित म्ह० दोषघटितज्ञानसामग्रीरूपच धरली पाहिजे. कारण, शशशृङ्ग असत् असल्यामुळें शशशृङ्गत्वादिरूप अन्य योग्यता संभवत नाही. (२९०) आतां ज्ञानसामग्रीच जर योग्यता आहे तर ती असतांना योग्यानुपलब्धीपैकीं अनुपलब्धि म्ह० ज्ञानाभाव संभवत नाही. बरें, अनुपलब्धि गृहीत धरली तर ज्ञानसामग्रीरूप योग्यता संभवत नाही. कारण, ज्ञानसामग्रीनंतर ज्ञान अवश्य असतेंच आणि ज्ञान नसेल तर ज्ञान-

लम्भः, अनुपलम्भे च न सेति योग्यानुपलब्धेरसंभवात् । (२९१) तदुक्तम्– 'दुष्टोपलम्भ-सामग्री शशशृङ्गादियोग्यता । तस्यां नानुपलम्भोऽस्ति नास्ति साऽनुपलम्भने ॥' (न्या. कु. ३।३) इति । (२९२) न च– प्रतियोगिसत्त्वविरोध्यनुपलब्धिरेव तद्ग्राहिका, सा च प्रकृतेऽस्त्येवेति– वाच्यम् । (२९३) स्तम्भात्मनि योग्यत्वप्रसिद्ध्या पिशाचोपलम्भापादनं संभवति। (२९४) शशशृङ्गास्तित्वं न योग्यतया व्याप्तम्, यद्बलात्तेन उपलम्भ आपाद्येत । (२९५) तथा च नात्र प्रतियोगिसत्त्वविरोधिनी अनुपलब्धिः। (२९६) अत एव पिशाचादीनां भेदः प्रत्यक्षः, नात्यन्ताभावः । (२९७) न च– शृङ्गादिकं योग्यतया व्याप्तमेवेति– वाच्यम् । (२९८) तावता हि शृङ्गा-

---

सामग्रीहि नसतेच. एवंच योग्यता असेल तर अनुपलब्धि नाही आणि अनुपलब्धि असेल तर योग्यता नाही म्हणून योग्यानुपलब्धि नाही. (२९१) याविषयीं न्यायकुसुमांजलीमध्यें उदयनाचार्यांनीं म्हटलें आहे कीं– शशशृङ्गादिकांची योग्यता दुष्ट म्ह० दोषसहित अशी उपलंभाची म्ह० ज्ञानाची जी सामग्री तीच असणार. पण जर तशी योग्यता असेल तर शशशृङ्गादिकांचा अनुपलंभ असणार नाही, आणि अनुपलम्भ असेल तर योग्यता असणार नाही. (२९२) प्रतिवादी–– प्रतियोगी असेल तर त्याची अनुपलब्धि नसेल, आणि जर अनुपलब्धि असेल तर प्रतियोगी नसेल, अशा रितीनें अनुपलब्धि प्रतियोगीच्या सत्त्वाशीं म्ह० असण्याशीं विरोधी आहे. आणि असली ही अनुपलब्धि अभावाची ग्राहक असते. आतां प्रकृत शशशृङ्गाच्या उदाहरणामध्यें तसली प्रतियोगिसत्त्वविरोधी अनुपलब्धि तर आहे. शशशृङ्गाची उपलब्धि नाही, अनुपलब्धि आहे. तर मग आतां त्या अनुपलब्धीमुळें शशशृङ्गाभाव कळला पाहिजे. (२९३) वादी–– खांब असला तर दिसतो म्हणून खांबाच्या ठिकाणीं योग्यता असते हें प्रसिद्ध आहे. म्हणून खांबाच्या ठिकाणीं अभेदानें पिशाच्याच्या उपलंभाचें म्ह० प्रत्यक्षाचें आपादन करणें संभवतें. (२९४) पण शशशृङ्गाचें अस्तित्व तर योग्यतेनें व्याप्त नाही म्ह० जर शशशृङ्ग असेल तर त्याची योग्यता असेल म्ह० उपलब्धिविषयता असेल अशी व्याप्ति नाही, कीं ज्या व्याप्तीच्या बळावर शशशृङ्गाच्या अस्तित्वानें शशशृङ्गाच्या उपलंभाचें आपादन करतां येईल. पण तशी व्याप्ति नाही. (२९५) तथाच शशशृङ्गाची अनुपलब्धि असली तरी ती प्रतियोगिसत्त्वविरोधी नाही. त्यामुळें ती शशशृङ्गाच्या अभावाची ग्राहक नाही.

(२९६) अत एव म्ह० प्रतियोगिसत्त्वविरोधी अशी अनुपलब्धिच अभावग्राहक असते म्हणूनच पिशाचादिकांचा भेद प्रत्यक्ष होतो, त्यांचा अत्यन्ताभाव प्रत्यक्ष होत नाही. यांतला अभिप्राय असा– प्रतियोगिसत्त्व जर उपलब्धिविषयत्वरूप योग्यतेचें व्याप्य असेल तरच त्या प्रतियोगीची अनुपलब्धि प्रतियोगिसत्त्वाशीं विरोधी आणि अभावग्राहक असते. अर्थात् ज्या संबन्धानें प्रतियोगिसत्त्व योग्यतेचें व्याप्य असतें तो संबंध म्ह० व्याप्यतावच्छेदकसंबन्ध आणि ग्राह्याभावाचा प्रतियोगितावच्छेदकसंबन्ध हे एकच असावे लागतात. प्रकृतामध्यें 'पिशाच जर तादात्म्यानें स्तम्भ असता म्ह० स्तम्भरूप असता तर उपलब्ध झाला असता' या व्याप्तीमध्यें व्याप्यतावच्छेदकसंबन्ध तादात्म्य असल्यामुळें तादात्म्यसंबन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताक असणाऱ्या पिशाचभेदाचीच ग्राहक पिशाचानुपलब्धि आहे. अत्यन्ताभावाची प्रतियोगिता तादात्म्यातिरिक्त जे संयोगादिसंबन्ध त्यांनीं अवच्छिन्न असते आणि 'जर येथें संयोगादिसंबन्धानें पिशाच असता तर तो उपलब्ध झाला असता' अशी व्याप्ति तर नाही म्ह० प्रतियोगितावच्छेदकसंबन्ध व्याप्यतावच्छेदक नाही म्ह० त्या संबन्धानें प्रतियोगिसत्त्वाला व्याप्यताच नाही. एवंच संयोगादिसंबंधानें प्रतियोगिसत्त्वाशीं म्ह० पिशाचसत्त्वाशीं पिशाचानुपलब्धि विरोधी नसल्यामुळें ती पिशाचात्यन्ताभावाची ग्राहक नाही. (२९७) प्रतिवादी–– पण (गवादिकाचें) शिंग तर योग्यतेनें व्याप्त असतेंच. 'जें शिंग असतें तें दिसण्यास योग्य असतें, जसें हरिणाचें शिंग' अशी व्याप्ति आहे. (२९८) वादी–– सामान्यतः शिंग योग्यताव्याप्य आहे. पण तेवढ्यानें गवादिकांच्या शिंगाच्या अभावाची ग्राहक योग्यानुपलब्धि संभवते असें म्हणतां

भाव एव योग्यानुपलब्धिसंभवः, न त्वलीकाभावे । (२९९) एवं च 'शशशृङ्गं नास्ति' इत्युल्लिखन्त्या अपि बुद्धेः शशे शृङ्गाभाव एव विषयः, (३००) 'गवि शशशृङ्गं नास्ति' इत्यस्या अपि गवाधिकरणकशृङ्गे शशीयत्वाभावो विषयः, अनन्यगतिकत्वात् । (३०१) अत एव गोरनन्वयोऽपि नास्ति, (३०२) शशशृङ्गादेरुपस्थित्यभावात् न तदभावग्रह इति तार्किकरीत्या उक्तत्वाच्च । (३०३) अत एव सप्तमे पदार्थत्वनिषेधस्यासंभवात् 'पदार्थाः षडेव' इत्यत्र कुसृष्टिव्याख्यानम् । (३०४) न च- 'घटो नास्ति' इति बुद्धेर्घटसंसर्गाभाव एव विषयः, न तु घटाभावः, (३०५) पूर्वे

येईल. पण शशशृङ्ग अलीक, तुच्छ, अजीबात नसणारें असें आहे. म्हणून त्याच्या अभावाची ग्राहक योग्यानुपलब्धि नाही. (२९९) आतां प्रश्न असा कीं, तर मग 'शशशृङ्गं नास्ति' या प्रतीतीचा विषय कोण ? तर जरी ती प्रतीति शशशृङ्गाभावाचा उल्लेख करणारी म्ह० जिचा अभिलाप शशशृङ्गाभावविषयक असतो अशी असली, तरी तिचा विषय, 'शशाच्या ठिकाणीं शिंगाचा अभाव' हाच असतो. 'शशशृङ्गं नास्ति' याचा अर्थ 'शशाला शिंग नाही' असा आहे, 'शशाचें जें शिंग तें नाही' असा अर्थ नव्हे. (३००) बरें, 'गवि शशशृङ्गं नास्ति' या वाक्याचा अर्थ काय ? या प्रतीतीचा विषय कोण ? येथें तर 'सशाचें जें शिंग तें गाईच्या ठिकाणीं नाही' असाच वाक्यार्थ आणि बुद्धिविषय मानला पाहिजे. कारण, 'गाईच्या ठिकाणीं सशाला शिंग नाही' असा अर्थ संभवत नाही. तर याचें उत्तर असें कीं, 'गवि शशशृङ्गं नास्ति' या प्रतीतीचाहि विषय 'गवाधिकरणकशृङ्गाच्या ठिकाणीं शशीयत्वाचा अभाव' हा आहे. 'गाईच्या ठिकाणीं जें शिंग आहे तें सशाचें नव्हे म्ह० गाईचें शिंग गाईचेंच असून तें सशाचें नव्हे' असाच त्या वाक्याचा अर्थ आणि बुद्धीचा विषय मानला पाहिजे. त्याला दुसरा उपाय नाही. असें मानणें अनन्यगतिक आहे. (३०१) असा अर्थ आहे म्हणूनच गोपदाचा वाक्यामध्यें अन्वय होत नाही असें नाही. गोपदाचा शृङ्गपदावर अन्वय होतो. (३०२) आणि शशशृङ्गादिकाची उपस्थिति म्ह० ज्ञान नसतें म्हणून शशशृङ्गाच्या अभावाचें ज्ञान होत नाही, प्रतियोगीच्या ज्ञानावांचून अभावाचें ज्ञान होत नाही, असें तार्किकांच्या पद्धतीनें आम्हीं पूर्वीच सांगितलें आहे. (३०३) अभावबुद्धीमध्यें असताचें विशेष्यत्वानें किंवा विशेषणत्वानें भान संभवत नाही म्हणूनच 'पदार्थाः षडेव' या तार्किकांच्या सिद्धान्तवाक्याचें न्यायलीलावतीकारानें कुसृष्टिरूप व्याख्यान केलें आहे. कारण, सप्तम अप्रसिद्ध म्ह० असत् असल्यानें सप्तमाच्या ठिकाणीं पदार्थत्वाचा निषेध संभवत नाही. कुसृष्टि म्ह० कुत्सित सृष्टि म्ह० क्लिष्टकल्पना, वक्रकल्पना. 'पदार्थाः षडेव' या वाक्यांत 'पदार्थाः' हें विधेयभूत विशेषण आहे आणि 'षट्' हें उद्देश्यभूत विशेष्य आहे. एवकाराचा संबंध 'षट्' या विशेष्याशीं आहे. 'विशेष्यसंगतस्य एवकारस्य अन्ययोगव्यवच्छेदबोधकत्वम्' अशी व्युत्पत्ति आहे. अन्य म्ह० उद्देश्यरूप विशेष्याहून अन्य. त्याच्याशीं योग म्ह० विधेयतावच्छेदकाचा संबंध. त्याचा व्यवच्छेद म्ह० निराकरण म्ह० अत्यन्ताभाव. तो विशेष्यसंगत एवकाराचा अर्थ असतो. म्हणून 'पार्थ एव धनुर्धरः' या वाक्याचा अर्थ जसा 'पार्थान्याच्या ठिकाणीं धनुर्धरत्व नाही' असा होतो तसा 'पदार्थाः षडेव' या वाक्याचा 'षडन्याच्या म्ह० सप्तमाच्या ठिकाणीं पदार्थत्व नाही' असा अर्थ होतो. या अभावबुद्धीमध्यें सप्तमाचें विशेषणत्वानें भान आहे. सप्तम अप्रसिद्ध म्ह० असत् असल्यानें हा वाक्यार्थ अनुपपन्न आहे. म्हणूनच अगतिकत्वानें हा व्युत्पत्तिसिद्ध सरळ वाक्यार्थ सोडून न्यायलीलावतीकाराला अयोगव्यवच्छेद किंवा अन्यप्रकारें अन्ययोगव्यवच्छेद हा एवकारार्थ धरून वाक्यार्थाविषयीं वक्रकल्पना करावी लागली.

(३०४) प्रतिवादी— असताचा अभाव संभवत नाही हें म्हणणें बरोबर नाही. असताचाहि अभाव संभवतो. त्याचें उदाहरण असें- 'घटो नास्ति' ही बुद्धि अभावविषयक आहे. या बुद्धीचा विषय घटसंसर्गाभाव आहे, घटाभाव म्ह० घटसामान्याभाव विषय नाही असें मानलें पाहिजे. (३०५) कारण, कोणताच घटसामान्याभाव या बुद्धीचा विषय संभवत नाही. पैकीं अत्यन्ताभाव या बुद्धीचा विषय नाही. कारण, अभा-

तत्र घटस्य सत्त्वेन तदत्यन्ताभावस्याभावात्, (३०६) प्राक्प्रध्वंसाभावयोः प्रतियोगिकाले असंभावितत्वात्, (३०७) भेदस्य घटापसरणानपसरणयोस्तुल्यत्वात् । (३०८) संसर्गोऽपि न तात्त्विकः, प्रतियोगिनि पूर्ववद्ध्वंसाद्यनुपपत्तेः, किं तु असन् संसर्ग इति- वाच्यम् । (३०९) उक्तमत्रोदयनाचार्यैः- 'यन्निबन्धना हि यत्प्रतीतिः तदभावनिबन्धनैव तदभावप्रतीतिः'। (३१०) इह च घटास्तित्वप्रतीतिः संयोगनिबन्धना, तदभावप्रतीतिः संयोगाभावनिबन्धनैव । (३११) स च संयोगस्तात्त्विक एव । (३१२) न च ध्वंसादिविकल्पः, घटानयनात् प्राक् संयोगप्रागभावस्य घटे अपसारिते संयोगध्वंसस्य सत्त्वात् (३१३) न हि घटे अन्यत्र नीते तद्देशे घट-

वाच्या भूतलादि अधिकरणावर पूर्वी घट असल्यानें तेथें घटाचा अत्यन्ताभाव नाही. येथें अत्यन्ताभावशब्दानें वैशेषिकांना मान्य असलेला ज्या अधिकरणावर प्रतियोगी केव्हांच नसतो त्या अधिकरणावर असलेला अभाव अभिप्रेत आहे. जसा वायूवर रूपाचा अभाव. म्हणून जेथें घट पूर्वी होता तेथें वर्तमानकाळीं भासणारा अभाव अत्यन्ताभाव नव्हे. (३०६) प्रागभाव आणि प्रध्वंसाभाव या दोहोंपैकीं एखादा अभावहि 'घटो नास्ति' या प्रतीतीचा विषय नाही. कारण, प्रतियोगिकालीं म्ह० प्रतियोगी असतांना प्रागभाव आणि प्रध्वंसाभाव संभवत नाहीत. 'घटो नास्ति' या प्रतीतीच्या काळीं अन्यत्र घटरूप प्रतियोगी असतोच. (३०७) घटप्रतियोगिकभेदहि उक्तप्रतीतीचा विषय नाही. कारण, भेद हा घटाचें अपसरण झालें असतां म्ह० तो दुसरीकडे नेला असतां आणि अनपसरण असतां म्ह० दुसरीकडे नेला नसतां अशा दोन्ही पक्षीं सारखाच असतो. उक्त प्रतीति मात्र घटापसरण असतांनाच असते. म्हणून उक्तप्रतीतीचा विषय घटभेदहि नव्हे. एवंच कोणताच घटाभाव 'घटो नास्ति' या प्रतीतीचा विषय संभवत नसल्यामुळें घटसंसर्गाभावच त्या प्रतीतीचा विषय मानला पाहिजे. (३०८) आतां तो घटसंसर्गहि तात्त्विक म्ह० सत् मानतां येणार नाही. कारण घटसंसर्गाभावहि घटाभावाप्रमाणेंच घटसंसर्गसामान्याचा अभाव असल्यामुळें अन्यत्र घटसंसर्गरूप प्रतियोगी असतांना संसर्गाभावाधिकरणांवर संसर्गाचा ध्वंस आणि प्रागभाव पूर्वीप्रमाणेंच अनुपपन्न आहेत. पूर्वोक्तयुक्तीनेंच संसर्गाचे अत्यन्ताभाव आणि भेदहि संभवत नाहीत. अर्थात् तो घटसंसर्ग असत् असाच मानला पाहिजे. (३०९) वादी— या उदाहरणावरून असताचा अभाव सिद्ध होत नाही. उक्तप्रतीतीचा विषय घटसंसर्गाभाव आहे हें प्रतिवादीचें म्हणणें घटकाभर गृहीत धरूं. कारण, याविषयीं उदयनाचार्यांनीं म्हटलें आहे कीं— 'ज्याच्यामुळें ज्याची प्रतीति असते, अनुक्रमें त्याच्या अभावामुळें त्याच्या अभावाची प्रतीति असते'. (३१०) या उदयनोक्तीस अनुसरून प्रकृतस्थळीं भूतलावरील घटाच्या अस्तित्वाची प्रतीति संयोगनिबंधन म्ह० भूतलघटसंयोगविषयक असल्यामुळें घटाभावप्रतीति संयोगाभावविषयकच आहे. (उदयनाचार्यांनीं न्यायकुसुमाञ्जलीमध्येंहि "अन्यथा 'इह भूतले घटो नास्ति' इत्येषाऽपि प्रतीतिः प्रत्यक्षा न स्यात् । संयोगो ह्यत्र निषिध्यते" असें म्हटलें आहे. त्यावरील 'प्रकाश' टीकेंत वर्धमानाचार्य म्हणतात— "'घटो नास्ति' इति बुद्धेरेव संयोगाभावविषयत्वात् । यथा हि भूतले घटास्तित्वबुद्धिस्तत्संयोगेन तथा तदभावेन घटाभावबुद्धिः"). (३११) वरील उदयनोक्तीप्रमाणें जरी घटाभावप्रतीति संयोगाभावविषयक असली तरी तो संयोग तात्त्विकच असतो, असत् नव्हे. (३१२) संयोगाच्या ध्वंसादिकांविषयीं पूर्वीप्रमाणें विकल्प करण्याचेंहि कारण नाही. कारण कीं, तेथें घट आणण्यापूर्वी घटसंयोगाचा प्रागभाव असतो आणि तेथून घट दुसरीकडे सारल्यावर तेथें घटाच्या संयोगाचा ध्वंस असतो. (३१३) कारण, घट तेथून दुसरीकडे नेल्यावर (आणि दुसरीकडून तेथें आणण्यापूर्वीहि) त्या ठिकाणीं घटाचा संयोग नसतोच, कीं ज्यामुळें म्ह० संयोग तेथें असल्यामुळें संयोगाच्या प्रागभावादिकाचा व्याघात व्हावा म्ह० तेथें प्रागभावादिक राहण्याला विरोध व्हावा. पण तेथें संयोग नसतोच. येथें संयोगाभाव हा संयोगसामान्याभाव गृहीत न धरतां यावत्संयोगविशेषाभावांचें कूट अभिप्रेत आहे. त्यामुळें प्रागभावादिकांचा पूर्वीप्रमाणें व्याघात नाही असें

संयोगोऽस्ति, येन प्रागभावादिर्व्याहन्येत । (३१४) तथा च संसर्गप्रतियोगिकाभावस्वीकारेऽपि नासत्प्रतियोगिकाभावसिद्धिः । (३१५) वस्तुतस्तु- घटप्रतियोगिकत्वेनैवाभावस्यानुभवान्नायं संयोगप्रतियोगिको भवितुमर्हति । (३१६) एवं च सति कालविशेषसंसर्ग्यत्यन्ताभावो वा उत्पादविनाशशीलः तुरीयः संसर्गाभावो वा भूतलादिसंयुक्तस्य घटस्य विशेषणाभावप्रयुक्तविशिष्टाभावो वा अङ्गीकरणीयः । (३१७) न च- अत्राऽऽद्ये ध्वंसादेरुच्छेदः, कपालेऽपि घटान्यकालसंसर्गिणैवात्यन्ताभावेन तद्व्यवहारोपपत्तेरिति- वाच्यम् । (३१८) 'दण्डी गौरश्चलति' इति विलक्षणव्यवहारत्रये द्रव्यगुणकर्माणि विलक्षणानि हेतुर्यथा, (३१९) तथाऽत्रापि 'नास्ति, नष्टः, भविष्यति' इति विलक्षणव्यवहारत्रयस्यैकेनात्यन्ताभावेनोपपादयितुमशक्यत्वाद्विलक्षणाभावत्रयसिद्धिः । (३२०) समयविशेषसंसर्गश्च तत्समयावच्छिन्नं स्वरूपमेव संयोगध्वंसादिर्वा । (३२१) न च- संयोगादि(? ग)ध्वंसादिनैवाऽऽवश्यकेन तर्हि प्रतीत्युपपत्तिरिति- वाच्यम्, (३२२) घटप्रतियोगिकत्वेना-

---

समजावें. (३१४) तथाच 'घटो नास्ति' या उदाहरणामध्यें घटप्रतियोगिक अभाव न मानतां जरी घटसंसर्गप्रतियोगिक अभाव मानला तरी असत्प्रतियोगिक अभाव सिद्ध होत नाहीच. (३१५) वस्तुतः त्या उदाहरणामध्यें अभावाचा घटप्रतियोगिकत्वानेंच अनुभव येत असल्यामुळें तो अभाव संयोगप्रतियोगिक असणें योग्य नाही. (३१६) असें असल्यामुळें तो अभाव कालविशेषसंसर्गी म्ह० कालविशेषामध्यें अधिकरणाशीं ज्याचा संबन्ध आहे म्ह० कालविशेषावच्छिन्नाश्रयताक असा मानावा. घटाभावप्रतीतिकालरूप कालविशेषानें अवच्छिन्न अशा भूतलादि अधिकरणावर प्रतियोगी घट केव्हांच नसल्यामुळें वैशेषिकांना अभिमत असलेला घटात्यन्ताभाव त्या अधिकरणावर संभवतो. किंवा उत्पादविनाशशील म्ह० ज्याला उत्पत्ति आणि नाश असतात असा चौथाच एक संसर्गाभाव म्ह० वैशेषिकांना मान्य असलेला सामयिकाभाव तो आहे असें मानावें. किंवा भूतलादिकाशीं संयुक्त असा जो घट त्या विशिष्टघटाचा विशेषणाभावप्रयुक्त अभाव तो आहे असें मानावें. शुद्धघटाचा अभाव भूतलावर संभवत नाही हें प्रतिवादीचें म्हणणें गृहीत धरलें तरी भूतलसंयोगाचा अभाव असल्यामुळें भूतलसंयोगविशिष्ट अशा घटाचा अभाव भूतलावर संभवतो. (३१७) प्रतिवादी— तुम्हीं सांगितलेल्या तीन पक्षांपैकीं पहिल्या पक्षावर घटाच्या ध्वंसप्रागभावांच्या उच्छेदाची आपत्ति येते म्ह० ते मानायलाच नकोत अशी आपत्ति येते. कारण, घटाच्या ध्वंसप्रागभावांच्या व्यवहाराची उपपत्ति घटाच्या काळाहून अन्यकाळाशीं ज्याचा संसर्ग आहे अशा म्ह० घटकालान्यकालावच्छिन्नकपालाच्या ठिकाणीं असणाऱ्या घटात्यंताभावामुळेंच लागते. (३१८) वादी— या शंकेमध्यें कांहीच हंशील नाही. 'दण्डी गौरः चलति' असा एकाच व्यक्तीविषयीं तीन प्रकारचा परस्परविलक्षण व्यवहार होत असतो. त्याला परस्परविलक्षण अशीं द्रव्यगुणकर्में हेतु असतात. 'दण्डी' या व्यवहाराला दण्ड हें द्रव्य, 'गौरः' या व्यवहाराला गौरत्व हा गुण आणि 'चलति' या व्यवहाराला चलनकर्म हेतु असतो. (३१९) त्या प्रमाणें, प्रकृत घटाभावाच्या उदाहरणामध्येंहि 'नास्ति' 'नष्टः' आणि 'भविष्यति' अशा विलक्षण असलेल्या तीन व्यवहारांची उपपत्ति एकाच अत्यंताभावानें लावणें अशक्य आहे. म्हणून परस्परविलक्षण असे तीन अभाव सिद्ध होतात. 'नास्ति' या व्यवहाराला हेतु असलेला तो अत्यंताभाव, 'नष्टः' या व्यवहाराला हेतु असणारा अभाव ध्वंस आणि 'भविष्यति' या व्यवहाराला हेतु असलेला अभाव प्रागभाव होय. (३२०) पहिल्या पक्षीं कालविशेषसंसर्गी अत्यंताभाव आम्हीं पूर्वी सांगितला त्यामधील कालविशेषसंसर्ग म्ह० त्या कालानें अवच्छिन्न असें भूतलादि आश्रयाचें आश्रयत्व हें स्वरूपच असेल किंवा तो संयोगध्वंस, संयोगप्रागभाव अशा स्वरूपाचा असेल. (३२१) प्रतिवादी— जर संयोगध्वंसादिक मानणें तुम्हांला आवश्यकच आहे तर त्याच्यामुळेंच 'घटो नास्ति' या प्रतीतीची उपपत्ति लागेल, निराळा घटाभाव कशाला ? (३२२) वादी— घटाभाव न मानल्यास घटप्रतियोगिकत्वानें जो अभावाचा अनुभव आहे त्याची

नुभवानुपपत्तेरुक्तत्वात् । (३२३) न च- कपालेऽपि घटध्वंसादिः संबन्धस्थानीयोऽस्तु, एक एवात्यन्ताभावो व्यवहारयत्विति- वाच्यम्, (३२४) विलक्षणव्यवहारत्रयानुपपत्त्या दत्तोत्तरत्वात् । (३२५) अत एव द्वितीयतृतीयपक्षावपि क्षोदसहौ, घटप्रतियोगिकत्वानुभवस्यान्यथा उपपादयितुमशक्यत्वात् । (३२६) एतेन- दण्डसत्त्वेऽपि पुरुषासत्त्वाद्दण्डयभावदर्शनादस्तु तत्र विशिष्टाभावः, (३२७) न चात्र संयोगसत्त्वे संयोग्यभावो दृष्टः, (३२८) तथा च न विशिष्टस्याभावः, किंतु विशेषणस्यैव- इति निरस्तम्, (३२९) संयोगिप्रतियोगिकत्वेनानुभवात् । (३३०) संविदेव हि भगवती वस्तूपगमे शरणमिति । (३३१) तस्मान्निषेधप्रतियोगित्वान्यथानुपपत्त्याऽपि अनिर्वाच्यत्वसिद्धिः ।

(आगमः प्रमाणम्)

(३३२) 'नासदासीन्नो सदासीत्' (ऋ. सं. १०।१२९।१) इत्यादिश्रुतयोऽप्यनिर्वाच्यत्वे

उपपत्ति लागणार नाही हें आतांच पूर्वी सांगितलें आहे. (३२३) प्रतिवादी—भूतलाच्या ठिकाणीं संयोगध्वंसादि जसा संबंधस्थानीं आहे तसा कपालाच्या ठिकाणींहि घटध्वंसादि संबंधस्थानीं मानावा. त्यामुळें एकच अत्यन्ताभाव मानून भागेल. तोच 'नास्ति, नष्टः, भविष्यति' या व्यवहारांची उपपत्ति लावूं शकेल. (३२४) वादी—'नास्ति' इत्यादिक तीन व्यवहार अत्यंत विलक्षण असल्यामुळें त्यांची उपपत्ति एकटचा अत्यन्ताभावामुळें लागणार नाही असें उत्तर वर दिलेंच आहे. (३२५) याप्रमाणें 'घटो नास्ति' येथील अभाव कालविशेषसंसर्गी अत्यंताभाव मानावा या पहिल्या पक्षाची उपपत्ति लागली. आतां सामयिकाभाव हा दुसरा पक्ष आणि विशिष्टाभाव तिसरा पक्ष हेहि क्षोदसह आहेत म्ह० त्यांचा अगदी कीस काढला तरी ते टिकणारे आहेत. क्षोद म्ह० कीस किंवा पीठ. त्यांच्या क्षोदसहत्वाचा मुख्य हेतु 'अभावाचा घटप्रतियोगिकत्वानें जो अनुभव येतो त्याचें उपपादन निराळचा रितीनें होऊं शकत नाही' हा आहे. (३२६) यावरून आणखी एका शंकेचा निरास होतो. शंका अशी – विशिष्टाभावाचें सर्वमान्य उदाहरण 'दण्डी नास्ति' हें आहे. त्यामध्यें दण्ड हें विशेषण असलें तरी पुरुष हें विशेष्य नसेल तर विशेष्याभावप्रयुक्तविशिष्टाभाव हा विशिष्टाभावाचा प्रकार संभवतो. म्हणून त्या उदाहरणांत विशेषणाभावप्रयुक्तविशिष्टाभाव असूं शकतो. तात्पर्य, त्या उदाहरणावरूनच असें सिद्ध होतें कीं, ज्या विशिष्टाचा अभाव विशेष्याभावप्रयुक्त संभवतो त्याच विशिष्टाचा विशेषणाभावप्रयुक्त अभाव असूं शकतो. (३२७) परंतु प्रकृत 'भूतलसंयुक्तो घटो नास्ति' याठिकाणीं संयोग हें विशेषण असतांना घट हें विशेष्य नसल्यामुळें 'संयोगी नास्ति' असा विशेष्याभावप्रयुक्तविशिष्टाभाव कधीं कोणीं पाहिलेला नाही. तात्पर्य, दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकांमध्यें वैषम्य आहे. (३२८) त्यावरून 'भूतलसंयुक्तो घटो नास्ति' या प्रतीतीचा विषय विशिष्टाभाव नाही, तर केवळ संयोग या विशेषणाचाच अभाव विषय आहे असें म्हटलें पाहिजे. या शंकेचा निरास पूर्वोक्तहेतूनेंच झाला. (३२९) तो पूर्वोक्त हेतु असा– संयोगिप्रतियोगिकत्वानें म्ह० संयुक्तघटप्रतियोगिकाभावविषयक 'भूतलसंयुक्तो घटो नास्ति' हा अनुभव आहे. त्याची उपपत्ति संयोगाभाव विषय मानल्यास लागत नाही. (३३०) कारण, या सर्वांचें बीज असें आहे कीं, भगवती संवित् म्ह० अनुभव हीच कोणताहि पदार्थ मानावयास आधार आहे म्ह० अनुभवच सर्वश्रेष्ठ असें प्रमाण असल्यामुळें कोणता पदार्थ मानावयाचा, कोणता नाही, जो मानावयाचा तो कसा मानावयाचा, कसा नाही, इत्यादि सर्व अनुभवानुसारानेंच ठरविलें पाहिजे. अनुभवावांचून बोलणें फोल आहे.

(३३१) तात्पर्य, 'रजतं नास्ति' 'घटो नास्ति' इत्यादि प्रतीतीवरून रजतादिकाला जें निषेधप्रतियोगित्व भासतें त्याची उपपत्ति अन्यथा म्ह० अनिर्वचनीयत्वावांचून लागत नाही म्हणून शुक्तिरजतादिकाचें अनिर्वचनीयत्व सिद्ध झालें.

(३३२) 'नासदासीन्नो सदासीत्' इत्यादि श्रुति देखील जगताच्या अनिर्वचनीयत्वाला प्रमाण आहेत.

प्रमाणम् । (३३३) न च- अत्र सदसच्छब्दौ पञ्चभूतपरौ, (३३४) 'न सत्तन्नासदुच्यते' (भ. गी. १३।१२) इत्यादौ भूते प्रयोगात्, (३३५) 'यदन्यद्वायोरन्तरिक्षाच्चैतत्सद्वायुरन्तरिक्षं चेत्यसत्' (बृ. उ. २।३।२,३) इति श्रुतेश्चेति- वाच्यम्, (३३६) प्रसिद्धपरत्वे संभवति अ-प्रसिद्धपरताया अयुक्तत्वात् । (३३७) न हि भूते सदसच्छब्दौ प्रसिद्धौ, किंतु पारमार्थिकापारमार्थिकयोरेव । (३३८) न च 'नासदासीत्' इत्यत्राप्रसिद्धप्रतिषेधाप्रत्तिः, (३३९) 'नो सदासीत्' इत्यनेन सद्भिन्नत्वे उक्ते असत्त्वस्यापि प्रसक्तेः । (३४०) न च तदानीमित्यस्य वैयर्थ्यम्, 'नासीद्रजो नो व्योम' इति रजोनिषेधादावेव तदन्वयात् । (३४१) न हि रजःप्रभृतीनां सर्वदा अनस्तित्वम् । (३४२) न च 'नो सदासीत्' इत्यनेनैव रजःप्रभृतिनिषेधे सिद्धे पृथङ्निषेधानुपपत्तिः, (३४३) 'नो सदासीत्' इत्यत्र सच्छब्दस्य परमार्थसत्परत्वेन (३४४) व्यावहारिकसतो रजःप्रभृतेर्निषेधस्य ततः प्राप्त्यभावात् । (३४५) 'आनीदवातं स्वधया तदेकम्' इति

या श्रुतीमध्यें सत् आणि असत् अशा सर्वांचा निषेध केलेला असून केवल ब्रह्माचेंच पारमार्थिकत्व प्रतिपादिलें आहे. (३३३) प्रतिवादी— या श्रुतीमधील सत्, असत् हे शब्द पंचमहाभूतें अशा अर्थाचे असले पाहिजेत. (३३४) 'न सत् तन्नासदुच्यते' या गीतावाक्यामध्यें आणि अन्यत्रहि सदसत्-शब्दांचा प्रयोग महाभूत या अर्थी आहे. (३३५) आणि 'यदन्यद्वायोरन्तरिक्षाच्च एतत् सत्, वायुरन्तरिक्षं च इत्यसत्' या अर्थाच्या बृहदारण्यकामधील मूर्तामूर्तब्राह्मणवाक्यात्मक श्रुतीवरून तसेंच स्पष्ट ठरतें. या श्रुतीमध्यें पृथिवी, आप, तेज यांना सत् म्हटलें असून वायु आणि आकाश यांना त्यत् म्ह० असत् म्हटलें आहे. (३३६) वादी— 'नासदासीत्' इत्यादिश्रुतीमधील सदसत्-शब्दांना प्रसिद्धार्थपरत्व संभवत असतां अप्रसिद्धार्थपरत्व मानणें अयोग्य आहे. (३३७) सत्, असत् हे शब्द भूत या अर्थी प्रसिद्ध नाहीत, तर सत्-शब्द पारमार्थिक या अर्थी आणि असत्-शब्द अपारमार्थिक अशा अर्थी श्रुतीमध्यें आणि लोकामध्येंहि प्रसिद्ध आहे. (३३८) प्रतिवादी-- पण तसें मानल्यास 'न असत् आसीत्' या वाक्यामध्यें अप्रसिद्ध पदार्थाचा निषेध केला आहे असें मानण्याची आपत्ति येते. (३३९) वादी— आपत्ति येत नाही. कारण, 'नो सत् आसीत्' या वाक्यानें सद्भिन्नत्व सांगितलें आहे, त्यामुळें असत्त्वहि प्राप्त होतेंच. म्हणून त्याचा निषेध 'नासदासीत्' यानें केला आहे. (३४०) प्रतिवादी-- 'तदानीम्' या पदाला वैयर्थ्य येतें. तदानीं म्ह० त्यावेळीं. सदसतांचा निषेध केवळ 'त्यावेळीं' करावयाचा असें तर म्हणतां येणार नाही. वादी— वैयर्थ्य येत नाही. कारण कीं, 'तदानीम्' या पदाचा अन्वय 'नासदासीन्नो सदासीत्' या वाक्यामध्यें नसून 'नासीद्रजो नो व्योम' या वाक्यानें जो रजाचा म्ह० लोकांचा म्ह० भूरादिभुवनांचा आणि आणि व्योमाचा म्ह० अंतरिक्षभुवनाचा निषेध केला आहे त्यामध्यें तदानीं या पदाचा अन्वय आहे. (३४१) रज इत्यादि भुवनें केव्हांच नसतात असें नाही. म्हणून तदानीं म्ह० सृष्टीपूर्वी भुवनें नव्हतीं असें सांगावयाचें असल्यानें त्या वाक्यामध्यें तदानीं या पदाची आवश्यकता आहे. (३४२) प्रतिवादी-- परंतु 'नो सदासीत्' या वाक्यानेंच रज, व्योम इत्यादिकांचा निषेध सिद्ध होतच आहे. त्यामुळें रजादिकांचा पृथक् निषेध केला आहे तो अनुपपन्न आहे. त्याची आवश्यकता नाही. (३४३) वादी-- 'नो सदासीत्' या वाक्यांतील सत्-शब्दाचा अर्थ परमार्थसत् असा आहे. त्यामुळें (३४४) व्यावहारिक सत् म्ह० ज्यांचा व्यवहार सत्त्वानें होतो अशा रजोव्योमादिकांचा निषेध 'नो सदासीत्' या वाक्यानें सिद्ध होत नाही. म्हणून पृथक् निषेध पाहिजे. (३४५) प्रतिवादी— 'तम आसीत्' या वाक्यशेषावरून अविद्येचें अनिर्वचनीयत्व जसें सिद्ध होतें तसें 'आनीदवातं स्वधया तदेकम्' या वाक्यशेषावरून ब्रह्मालाहि अनिर्वचनीयत्व मानण्याचा प्रसंग येतो आहे. अवातं तत् एकं स्वधया आनीत् म्ह० वायुरहित असें तें एकच एक ब्रह्म स्वधेच्या योगानें

वाक्यशेषात् ब्रह्मणोऽपि अनिर्वाच्यत्वप्रसङ्गः, 'तम आसीत्' इति वाक्यात् अविद्याया इव (३४६) इति चेत्, श्रुत्यन्तराविरोधाय 'सदेकं ब्रह्म सदासीत्, न सदसद्विलक्षणम्' इत्यर्थपर्यवसानात्।

इति अविद्याद्यनिर्वाच्यत्वे प्रमाणनिरूपणम्।

प्र. ५९ -- असत्ख्यातिभङ्गः

(१) तस्मादनिर्वाच्यख्यातिरेव, प्रमाणसंभवात्; (२) न त्वसदन्यथाख्यातिः, प्रमाणविरहात्। (३) न चासद्भाने 'असदेव रजतमभात्' इति प्रत्यक्षं मानम्, (४) अनन्तरोक्तबाधकेन सद्वैलक्षण्यविषयकत्वात् (५) न चेदं प्रत्यक्षमपि। त्वयाऽपि हि असदात्मना सतः प्रत्यक्षत्वमङ्गीक्रियते। (६) न चात्र पूर्वकालीनभानविषये रजते असत्त्वमिति ज्ञानं असदात्मना सद्विषयीकरोति। (७) न च 'विमतमसत्, सत्त्वानधिकरणत्वात्, शशशृङ्गवत्', (८) "विमता अप्रमा असद्विषयिणी, सत्त्वानधिकरणविषयकत्वात्, सन्मात्राविषयकत्वे सति सविषयकत्वात्,

---

म्ह० मायेच्या बळानें आनीत् म्ह० श्वासोच्छ्वास करीत होतें म्ह० तें होतेंच. (३४६) वादी-- तसा प्रसंग येत नाही. कारण, 'सदेव सोम्य', 'सत्यं ज्ञानम्' इत्यादि श्रुतींशीं प्रकृत श्रुतीचा विरोध न येतां एकवाक्यता व्हावी म्हणून परमार्थसत् असें जें एक ब्रह्म तेंच एक सत् होतें, सदसद्विलक्षण असें तें नाही, अशा अर्थावर प्रकृतवाक्याचें पर्यवसान होत आहे. तात्पर्य, 'नासदासीत् नो सदासीत्' इत्यादि श्रुतीवरूनहि ब्रह्मभिन्नाचें अनिर्वचनीयत्व सिद्ध होतें.

प्र. ५९

(१) पूर्वी प्रतिपादन केलें आहे त्यावरून अनिर्वचनीयख्यातिच ठीक आहे. कारण, तीच प्रमाणसिद्ध आहे. (२) परंतु असत्ख्याति किंवा अन्यथाख्याति प्रमाणाभावीं सिद्ध होऊं शकत नाही. (३) प्रतिवादी-- भ्रमविषय असत् असतो आणि त्याचेंच भ्रमात्मक भान होतें या विषयीं म्ह० असत्ख्यातिविषयीं 'असदेव रजतमभात्' म्ह० 'रजत अजीबात नसूनहि भासलें' हें प्रत्यक्षज्ञान प्रमाण आहे कीं! (४) वादी-- असताचा इंद्रियाशीं संनिकर्ष होणें अशक्य असल्यानें असताचें प्रत्यक्ष नसतें असें जें नुकतेंच पूर्वी प्रतिपादिलें आहे तें बाधक असल्यामुळें 'असत् रजतमभात्' या प्रत्यक्षाचा विषय असत् म्ह० सद्विलक्षण रजत हा असतो, असत् म्ह० तुच्छ नव्हे. (५) शिवाय, 'असत् रजतमभात्' हें ज्ञान प्रत्यक्ष नव्हेच मुळीं. हें स्मरणात्मक ज्ञान आहे. तुमच्या मतानेंहि हें असद्विषयक प्रत्यक्ष नाही. कारण, तुम्ही देखील असद्रूपानें सताचेंच प्रत्यक्ष मानीत, असता ह्म० सताचेंच असत्त्वानें प्रत्यक्ष मानता, केवळ असताचें नव्हे. (६) हें ज्ञान तर 'अभात्' असा भूतकालबोधक प्रयोग असल्यामुळें पूर्वकालीन म्ह० भूतकालिक अशा 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचा विषय जें रजत त्याच्या असत्त्वाविषयीं म्ह० केवळ असद्विषयक आहे, असद्रूपानें सताला विषय करणारें नाही.

(७) प्रतिवादी-- असताचें ज्ञान प्रत्यक्षानें सिद्ध होत नसलें तरी अनुमानानें सिद्ध होईल. अनुमान असें-- विमतं म्ह० विवादविषय रजत हा पक्ष. असत्त्व हें साध्य. सत्त्वानधिकरणत्व हा हेतु आणि शशशृङ्ग दृष्टांत. जें जें सत्तेचें अधिकरण नसतें म्ह० सत् नसतें तें असत् असतें. शशशृङ्ग सत्त्वाचें अधिकरण नसून असत् आहे. शुक्तिरजतहि सत्त्वाचें अधिकरण नसल्यामुळें असत् म्ह० तुच्छ असलें पाहिजे. (८) दुसरें अनुमान-- 'इदं रजतम्' इत्यादि विवादविषय असलेलें अप्रमारूप म्ह० भ्रमात्मक ज्ञान हा पक्ष. असद्विषयकत्व हें साध्य. 'इदं रजतम्' या ज्ञानाचा विषय असत् असला पाहिजे. सत्त्वानधिकरणविषयकत्व हा हेतु. या ज्ञानाचा विषय जें रजत तें सत्त्वाचें अधिकरण नाही. हें ज्ञान ज्याचा विषय सत्त्वाचें अधिकरण नाही असें आहे. किंवा सन्मात्राविषयकत्वे सति सविषयकत्व असा

'नृशृङ्गमसत्' इत्यादिवाक्यजन्यपरोक्षवत्" इत्यनुमानं तत्र मानम्, (९) पूर्वोक्तयुक्त्या तत्र बाधात्, (१०) प्रथमानुमाने शब्दैकसमधिगम्यत्वस्य द्वितीयतृतीययोः परोक्षत्वस्योपाधित्वाच्च। (११) किंचासत्ख्यात्यङ्गीकारेण बौद्धमतप्रवेशापत्तिः। (१२) न च सदुपरागो विशेषः, तथाऽप्यसत्ख्यात्यापत्तेः तदवस्थत्वात्। (१३) न च- तार्किकैरपि असतः संसर्गस्य भानाङ्गीकारेण तेषामप्येवमापाद्येतेति- वाच्यम्, (१४) तथाऽङ्गीकारे तेषामपि तथैव। (१५) वस्तुतस्तु- तेषामपि सत्संसर्गभान एव निर्भरता, (१६) शुक्ती रूप्यं तत्तादात्म्यं चेत्यतोऽन्यस्य रजतभ्रमे अविषयत्वात्, तेषां च सत्यत्वात्। (१७) न च तर्हि भ्रमत्वानुपपत्तिः,

---

हेतु. 'इदं रजतम्' या ज्ञानाला कांहीतरी विषय आहे. हें ज्ञान निर्विषयक नाही. पण त्याचा विषय केवळ सत् नाही. सन्मात्रविषयक नसून सविषयक असें तें ज्ञान आहे म्हणून तें असद्विषयक असलें पाहिजे. या दोन्ही हेतूंना 'नृशृङ्गं असत्' इत्यादिवाक्यजन्यपरोक्षज्ञान हा दृष्टांत. 'नृशृङ्गं असत्' म्ह० 'माणसाचें शिंग असत् होय' असें एक वाक्य, किंवा 'कासविणीचें दूध असत् असतें' असें एक वाक्य. असल्या वाक्यावरून कांही एक ज्ञान होतें. तें परोक्ष असतें. या ज्ञानाचा विषय 'माणसाचें शिंग' किंवा 'कासविणीचें दूध' हा आहे. आणि तो सत्त्वाचें अधिकरण नाही म्ह० त्याला अस्तित्व नाही म्हणून तें ज्ञान सत्त्वानधिकरणविषयक आहे. तसेंच तें ज्ञान सन्मात्रविषयक नसून सविषयक आहे. अर्थात् त्या ज्ञानाचा विषय असत् आहे. तसेंच 'इदं रजतम्' याचें समजावें. एवंच या अनुमानांनीं रजतादिकाच्या असत्त्वाची म्ह० फलतः असत्ख्यातीची सिद्धि होते. हीं अनुमानें असत्ख्यातीला प्रमाण आहेत. (९) वादी— 'असताला प्रत्यक्षादिप्रमाणविषयत्व संभवत नाही' अशी जी युक्ति पूर्वी सांगितली आहे तिनें या अनुमानांचाहि बाध होतो. (१०) शिवाय, यांतील पहिल्या अनुमानावर शब्दैकसमधिगम्यत्व म्ह० केवळ शाब्दज्ञानाचें विषयत्व हा उपाधि आहे आणि दुसऱ्या नी तिसऱ्या अनुमानावर परोक्षत्व म्ह० परोक्षज्ञानत्व हा उपाधि आहे. 'जें असत् असतें तें शब्दैकसमधिगम्य असतें, जसें शशशृङ्ग' अशी पहिल्या उपाधीची साध्यव्यापकता. 'जें सत्त्वानधिकरण असतें तें शब्दैकसमधिगम्य असतेंच असें नाही, जसें शुक्तिरजत' अशी पहिल्या उपाधीची साधनाव्यापकता. "जें असद्विषयक असतें तें परोक्षज्ञान असतें, जसें 'नृशृङ्गमसत्' इतिवाक्यजन्यपरोक्षज्ञान" अशी दुसऱ्या उपाधीची साध्यव्यापकता. आणि "जें सत्त्वानधिकरणविषयक असतें किंवा सन्मात्राविषयक असून सविषयक असतें तें परोक्ष असतेंच असें नाही, जशी 'इदं रजतम्' ही अप्रमा" अशी दुसऱ्या उपाधीची साधनाव्यापकता. एवंच असत्ख्यातीला जसें प्रत्यक्षप्रमाण नाही तसें अनुमानहि नाही. (११) दुसरें असें कीं, शुक्तिरजतादिस्थळीं जर असत्ख्याति स्वीकारली तर माध्यमिकबौद्धांच्या मतामधें प्रवेश केला असें मान्य करण्याची आपत्ति येईल. (१२) प्रतिवादी— ती आपत्ति येत नाही. माध्यमिक असताला सदुपराग मानीत नाहीत म्ह० असताचा सताशीं संबन्ध मानीत नाहीत. आम्ही मात्र 'इदं रजतम्' इत्यादिस्थलीं असत्-रजतरूपानें सत्-शुक्तीची प्रतीति मानतों म्ह० असताचा सताशीं तादात्म्यसंबन्ध मानतो. हा त्यांच्यापेक्षां आमच्या मतामधें भेद दाखवितां येईल. वादी— सदुपराग मानला तरी तो असतालाच ना? एवंच असताच्या ख्यातीची आपत्ति जागची हालली नाहीच. (१३) प्रतिवादी— तार्किकांनीं देखील असत् अशा संसर्गाचें म्ह० संबंधाचें भान मानलेंच आहे. तर मग त्यांच्यावर देखील अशीच असत्ख्यातीची आपत्ति देतां येईल! (१४) वादी— निःसंशय. ते जर तसें मानीत असतील तर त्यांच्यावरहि ही आपत्ति येईलच. (१५) वस्तुतः असें आहे कीं, त्यांचा भर असत्संसर्गावर नसून सत्संसर्गावरच आहे. (१६) कारण कीं, शुक्ति, रजत आणि त्यांचें तादात्म्य यांहून निराळा कोणताहि अंश रजतभ्रमामधें विषय म्हणून ते मानीत नाहीत, आणि शुक्तिरजतादिक तर असत् नसून सत् आहेत. (१७) प्रतिवादी— 'इदं रजतम्' या ज्ञानामधें जर कोणताच विषय असत् नसेल तर त्या ज्ञानाला भ्रमत्व कसें उपपन्न होणार? वादी— व्यधिकरणप्रकारकत्वामुळें त्या

व्यधिकरणप्रकारकत्वेन तत्त्वात् । (१८) न च- रजतप्रतियोगिकसंसर्गस्य शुक्त्यनिष्ठत्वादसत्संसर्गभानं विना व्यधिकरणप्रकारकत्वमेव न स्यादिति- वाच्यम्, (१९) तत् किमायुष्मन्नसत्संसर्गः शुक्तिनिष्ठः? येन तद्विषयत्वं व्यधिकरणप्रकारकत्वाय अङ्गीकुरुषे । (२०) तस्मात् भासमानवैशिष्ट्यप्रतियोगित्वं न प्रकारत्वम्, (२१) किंतु ज्ञानविषययोः स्वरूपसंबन्धविशेषः। (२२) स च स्वरूपसंबन्धः सन् वा संसर्गो भासतामसन्वा, उभयथाऽपि समान एव । (२३) न च 'शशशृङ्गमसत्' इत्यादिवाक्यैरसत्यपि परोक्षप्रतीतेस्त्वयाऽङ्गीकारेण तवाप्यसत्ख्यात्यापत्तिः, (२४) तत्र हि न प्रतीतिः, किंतु विकल्पमात्रमित्युक्तत्वात् । तस्मान्नासत्ख्यातिः ।

इत्यसत्ख्यातिभङ्गः

प्र. ६० -- अन्यथाख्यातिभङ्गः

(१) नाप्यन्यत्र स्थितस्य रूप्यस्य भानादन्यथाख्यातिः, (२) अत्यन्तासत इवान्यत्र

ज्ञानाला भ्रमत्व जमतें. 'इदं रजतम्' या ज्ञानामध्यें तादात्म्यसंबन्धानें प्रकारतया जें रजत भासतें तें व्यधिकरण आहे म्ह० विशेष्यतेचें अधिकरण जी शुक्ति तिच्यावर न राहणारें आहे. (१८) प्रतिवादी-- ज्याचा प्रतियोगि रजत आहे असा संबंध जर शुक्तिनिष्ठ नाही म्ह० रजताचा सत्संबंध जर शुक्तीशीं नाही तर असत् अशा रजतसंबंधाचें ज्ञान मानल्यावांचून व्यधिकरणप्रकारकत्वच जमणार नाही. जर व्यधिकरणधर्म प्रकारतया भासेल तर त्याचा संसर्ग असत्च असला पाहिजे. संसर्ग सत् असेल तर समानाधिकरणप्रकारकत्वच येईल. (१९) वादी-- आयुष्मन्, अहो महाराज, तर काय शुक्तीच्या ठिकाणीं रजताचा संसर्ग आपण असत् मानणार ? कीं ज्यामुळें 'इदं रजतम्' या भ्रमज्ञानाला व्यधिकरणप्रकारकत्व जमण्याकरितां असत्संसर्गविषयकत्व आपण स्वीकारीत आहांत ? तुमचें सगळें चुकतें आहे पहा. (२०) म्हणून भासमानवैशिष्ट्याचें प्रतियोगित्व हें प्रकारत्व नव्हे. वैशिष्ट्य म्ह० विशेष्याशीं प्रकाराचा असलेला संबन्ध. त्या संबन्धाचा प्रकार हा प्रतियोगी आणि विशेष्य हें अनुयोगि असतें. असल्या प्रतियोगित्वाला प्रकारत्व मानल्यास भासमानवैशिष्ट्यरूप संसर्गाला असत्त्व मानावें लागतें. कारण, तो संसर्ग सत् मानल्यास भ्रमत्व उपपन्न होत नाही. तार्किक मिथ्या पदार्थ मानीत नसल्यामुळें तो संसर्ग मिथ्याहि नव्हे. अर्थात् असत्त्व प्राप्त झालें. परंतु तार्किकहि असताला संबन्धत्व मानीत नसल्यामुळें उक्त प्रतियोगित्व हें प्रकारत्व नव्हे. (२१) मग प्रकारत्व कोणतें ? तर ज्ञान आणि विषय यांचा जो एक प्रकारचा स्वरूपसंबंध आहे त्याला प्रकारत्व म्हणतात. (२२) आतां हा जो स्वरूपसंबंधरूप संसर्ग भासतो तो तार्किकांच्या मतानें सत् असेल किंवा आमच्या मतानें असत् म्ह० मिथ्या असेल. दोन्ही पक्षीं तो व्यधिकरणप्रकारकत्व येण्याला सारखाच उपयोगी पडतो. (२३) प्रतिवादी-- तुम्हीं आमच्यावर असत्ख्यातीची आपत्ति दिली, पण ती तुमच्यावरहि येतेच. कारण, 'शशशृङ्गम् असत्' 'वन्ध्यापुत्रः असन्' इत्यादि वाक्यांवरून असद्विषयक अशी परोक्षप्रतीति तुम्हीं देखील मानताच. (२४) वादी-- छे छे. 'शशशृंगं असत्' इत्यादिस्थळीं आम्ही प्रतीति मुळींच मानीत नाही. तो केवळ एक विकल्प आहे असें आम्हीं पूर्वीच सांगितलें आहे. म्हणून असत्ख्याति सिद्ध होत नाही.

प्र. ६०

(१) असत्ख्याति जशी सिद्ध होत नाही तशी तार्किकांची अन्यथाख्याति पण सिद्ध होत नाही. शुक्तीहून इतरत्र असलेल्या रजताचें शुक्तीवर भान होणें याचें नांव अन्यथाख्याति. अन्यथा म्ह० निराळ्या रूपानें ख्याति म्ह० भान, ज्ञान. शुक्ति ही शुक्तीच्या रूपाहून निराळ्या रूपानें भासणें म्ह० अन्यथाख्याति. तर ही अन्यथाख्याति देखील स्वीकारतां येत नाही. (२) शशशृंगासारख्या अत्यंत असत्पदार्थाची अपरोक्षप्रतीति येण्याला प्रयोजक असा जो संनिकर्ष म्ह० असताचा इंद्रियाशीं संबन्ध, तो जसा अनुपपन्न आहे, अशक्य आहे, तसा शुक्त्यादिकाहून अन्यत्र असलेल्या

सतोऽप्यपरोक्षप्रतीतिप्रयोजकसंनिकर्षानुपपत्तेस्तुल्यत्वात् । (३) न च संस्कारस्मृतिदोषाणां प्रत्यासत्तित्वम्, (४) रजतप्रत्यक्षमात्रे रजतसंयोगत्वेन कारणत्वावधारणात्, (५) संनिकर्षान्तरसत्त्वेऽपि तदभावे रजतप्रत्यक्षोत्पत्तेर्वक्तुमशक्यत्वात् । (६) न च लौकिकप्रमारूपप्रत्यक्ष एव तस्य कारणत्वम्, (७) अस्य विभागस्य स्वशिष्यानेव प्रत्युचितत्वात्, (८) गौरवकरत्वात्, निर्विकल्पकसाधारण्याभावाच्च । (९) रजतेन्द्रियसंनिकर्षजस्य रजते रजतत्वप्रकारकज्ञानस्य भ्रमत्वानुपपत्तेः (१०) 'इमे रङ्गरजते' इति भ्रमे विद्यमानोऽपि रजतसंनिकर्षो जनको न भवति (११) अनुमिताविव

रजतादिकाचा शुक्तीशीं संबंधहि अनुपपन्न आहे, अशक्य आहे. एवंच संबंधाची अनुपपत्ति असत्ख्यातीप्रमाणें अन्यथाख्यातिपक्षीं देखील तुल्यच आहे. (३) प्रतिवादी-- रजतानुभवजन्यसंस्कार, रजतस्मृति आणि चाकचक्यादिरूप दोष यांना प्रत्यासत्तित्व म्ह० संबंधत्व मानतां येईल. या संबन्धामुळें अन्यत्र असलेल्या रजताचें शुक्तीवर भान होणें शक्य आहे. (४) वादी-- तसें शक्य नाही. कारण, रजताच्या कोणत्याहि प्रत्यक्षज्ञानाचें कारण रजतसंयोगच आहे हें निश्चित झालें आहे, रजतसंयोगत्वानें कारणता ठरली आहे. (५) म्हणून जरी संस्कार, स्मृति इत्यादि अन्य संनिकर्ष असला तरी रजतसंयोग नसतांना 'रजताच्या प्रत्यक्षज्ञानाची उत्पत्ति होते' असें म्हणणें अशक्य आहे. रजतसंयोगावांचून रजतप्रत्यक्ष होणार नाही. (६) प्रतिवादी-- लौकिकप्रमात्मक जें प्रत्यक्ष त्याचा रजतसंयोग हा कारण आहे, पण रजताचें अलौकिक भ्रमात्मक प्रत्यक्ष होण्याला संस्कार--स्मृति-दोषरूप संनिकर्ष कारण आहे अशी व्यवस्था मानतां येईल कीं ! (७) वादी-- लौकिकप्रमारूप प्रत्यक्ष आणि तदितरप्रत्यक्ष हीं कार्यें आणि त्यांचीं कारणें यांचा जो विभाग तुम्ही करता तो केवळ स्वतःच्या शिष्यांना सांगण्याला योग्य आहे. आपण सांगाल तें निमूटपणें आपले शिष्य मानतील. तात्पर्य, तसा विभाग विद्वानांपुढें करतां येणार नाही. (८) कारण, एक तर तो विभाग गौरव करणारा आहे म्ह० अनेक कार्यकारणभाव मानण्यांत गौरव आहे. आणि दुसरें, प्रतिवादीच्या उक्त कार्यकारणभावाला निर्विकल्पकसाधारण्य नाही. तें असें-- प्रतिवादीनें 'लौकिकप्रमारूपरजतप्रत्यक्षत्वावच्छिन्नं प्रति रजतेन्द्रियसंयोगत्वावच्छिन्नं कारणम्' असा कार्यकारणभाव मांडला आहे. निर्विकल्पकज्ञान हें निर्विशेष्यक आणि निष्प्रकारक असल्यामुळें तद्वद्विशेष्यकतत्प्रकारकानुभवत्वरूप प्रमात्व त्याला नाही. एवंच रजतनिर्विकल्पकज्ञानाच्या ठिकाणीं उक्तकार्यकारणभावामधील 'लौकिकप्रमारूपरजतप्रत्यक्षत्व' हें प्रमात्वघटित कार्यतावच्छेदक नसल्यामुळें उक्तकार्यकारणभावामध्यें रजतनिर्विकल्पकज्ञान आणि रजतेन्द्रियसंयोग या कार्यकारणांचा समावेश होत नाही. 'इदं रजतम्' हें विशिष्टज्ञान होण्यापूर्वीं रजत-रजतत्वविषयक वैशिष्ट्यानवगाहि निर्विकल्पकज्ञान होत असतें आणि त्याला रजतांशीं इन्द्रियसंयोग कारण असतो असा तार्किकांचा सिद्धांत आहे.

आतां प्रतिवादी जर अशी शंका घेईल कीं-- "प्रत्यक्षभ्रमामध्यें इन्द्रियसंनिकर्षाची अनुपपत्ति आहे' हें वादीचें विधान बरोबर नाही. कारण, रजत आणि रंग म्ह० कथील या ओळीनें असणाऱ्या दोन पदार्थांविषयीं 'इमे रंगरजते' असा जेव्हां भ्रम होतो म्ह० रजतांशीं रंगत्वप्रकारक आणि रंगांशीं रजतत्वप्रकारक ज्ञान होतें तेव्हां रजतेन्द्रियसंयोग असतोच, तो रजत पुरोवर्ति असल्यामुळें अनुपपन्न नसतो", तर त्या शंकेला उत्तर असें कीं, (९) रजतेन्द्रियसंयोगाचा स्वभाव रजतविशेष्यक रजतत्वप्रकारक ज्ञान उत्पन्न करण्याचाच असल्यामुळें जर त्या संयोगानें रजताविषयीं रजतत्वप्रकारक ज्ञान उत्पन्न केलें तर त्या ज्ञानाला भ्रमत्व अनुपपन्न आहे. ती प्रमाच असणार. 'इमे रंगरजते' हें ज्ञान तर भ्रमरूप आहे म्ह० रजतविशेष्यकरंगत्वप्रकारक आहे. (१०) म्हणून 'इमे रंगरजते' या भ्रमामध्यें जरी रजतेन्द्रियसंनिकर्ष असला तरी तो ज्ञानजनक होत नाही. (११) जसा एखादी म्ह० वर्तमानविषयक अनुमिति होत असतांना विषय विद्यमान असला तरी तो अनुमितिजनक नसतो. अनुमितीला विषयजन्यत्व कोणीं मानीत नाही.

क्वचिद्‌ध्रियमाणोऽपि विषयः। (१२) अथानुमितेर्विषयजन्यत्वे प्रत्यक्षत्वापत्तिः, (१३) अतीते अनागते च विषये अनुमितिर्न स्यादिति बाधकम्; (१४) रजतप्रत्यक्षस्य रजतसंनिकर्षजन्यत्वे प्रमात्वापत्तिः, (१५) असंनिकर्षे च तत्प्रत्यक्षं न स्यादिति बाधकं प्रकृतेऽपि तुल्यम्। (१६) यदि तु दोषमहिम्ना रजतसंनिकर्षस्य रङ्गज्ञानांशे जनकत्वम्, (१७) रङ्गसंनिकर्षस्य च रजतज्ञानांशे, (१८) तदा रजतज्ञानांशे तत्संनिकर्षाजन्यत्वात् प्रमात्वाभाववत् प्रत्यक्षत्वाभावोऽपि स्यात्। (१९) तस्मात् 'इमे' इत्येवेन्द्रियजन्यम्, (२०) 'रङ्गरजते' इति तु स्मृतिरूपमविद्यावृत्त्यात्मकम्, अनिर्वचनीयत्वादित्यन्यत्र विस्तरः।

इत्यन्यथाख्यातिभङ्गः।

प्र. ६१ — आविद्यकरजतोत्पत्त्युपपत्तिः

(१) तच्चानिर्वचनीयमज्ञानोपादानकं तत्त्वज्ञानेन नाश्यं च। (२) ननु- एवं 'रूप्यमुत्पन्नं

---

(१२) प्रतिवादी— अनुमितीला जर विषयजन्यत्व मानलें तर अनुमितीला प्रत्यक्षत्वाची आपत्ति येईल म्ह० तिला प्रत्यक्षामध्येंच घालावें लागेल. विषयजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष असतें. (१३) आणि अनुमितीला विषयजन्यत्व मानल्यास अतीतविषयक म्ह० भूतकालीन विषयाची आणि अनागतविषयक म्ह० भविष्यकालीन विषयाची अनुमिति होणार नाही. अतीत किंवा अनागत पदार्थ वर्तमानकालीं नसतो आणि तद्विषयक अनुमिति तर वर्तमानकाळीं व्हावयाची असते. पण अनुमितीला विषयजन्यत्व मानलें तर वर्तमानकाळीं विषय नसल्यामुळें अनुमिति होणार नाही म्ह० तिच्या उच्छेदाचा प्रसंग येईल. अशा रितीनें प्रत्यक्षत्वापत्ति आणि अतीतादिविषयक अनुमितीच्या उच्छेदाचा प्रसंग हें अनुमितीला विषयजन्यत्व स्वीकारण्याला बाधक आहे. (१४) वादी— तर मग आम्ही असें म्हणूं कीं, रजतप्रत्यक्षाला म्ह० 'इमे रंगरजते' या भ्रमाचा भाग असलेल्या रंगविशेष्यक रजतत्वप्रकारक भ्रमरूपप्रत्यक्षाला जर रजतेंद्रियसंनिकर्षजन्यत्व मानलें तर त्या रजतप्रत्यक्षाला प्रमात्व मानण्याचा प्रसंग येईल. विषयेंद्रियसंनिकर्षजन्य ज्ञान प्रमा असतें. (१५) आणि 'इदं रजतम्' इत्यादिभ्रमस्थळीं रजतेन्द्रियसंनिकर्ष नसतांना रजताचें प्रत्यक्ष होणार नाही म्ह० न होण्याचा प्रसंग येईल. अशा रितीनें तो प्रसंग आणि प्रमात्वापत्ति हें 'इदं रजतम्' आणि 'इमे रंगरजते' या रजतप्रत्यक्षाला संनिकर्षजन्यत्व मानण्याला बाधक आहे. एवंच अनुमितीला विषयजन्यत्व मानण्याला जसें बाधक आहे तसें भ्रमाला संनिकर्षजन्यत्व मानण्यालाहि बाधक आहे. बाधक असणें ही गोष्ट दोन्ही बाबतींत सारखीच आहे. (१६) आतां जर तुम्ही म्हणाल कीं, दोषबलानें रजतसंनिकर्ष रंगज्ञानांशीं जनक होतो, (१७) आणि रंगसंनिकर्ष रजतज्ञानांशीं जनक असतो, (१८) तर रजतज्ञानांशीं रजतसंनिकर्षजन्यत्व नसल्यामुळें ('तत्संनिकर्षाजनकत्वात्' असा चंद्रिकास्थ पाठ धरल्यास तत्संनिकर्षाला म्ह० रजतसंनिकर्षाला रजतज्ञानाचें जनकत्व नसल्यामुळें असा अर्थ धरावा.) जसें प्रमात्व नसतें तसें प्रत्यक्षत्वहि नसेल. (१९) म्हणून वास्तविक 'इमे रङ्गरजते' या भ्रमापैकीं 'इमे' इतका ज्ञानांश मात्र इंद्रियजन्य आहे, (२०) 'रङ्गरजते' हें अध्यस्तांचें ज्ञान स्मृतिसदृश अविद्यावृत्तिरूप आहे. संस्कारजन्यत्व, प्रमाणाजन्यत्व इत्यादिरूपांनीं त्याला स्मृतिसादृश्य आहे. तें ज्ञान असें असण्याचें कारण त्या ज्ञानाचे विषय असलेल्या रंगरजतांचें अनिर्वचनीयत्व हें आहे. यासंबंधानें आम्हीं दुसरीकडे विस्तृत विचार केला आहे. तात्पर्य अन्यथाख्याति मानतां येत नाही.

प्र. ६१

(१) अनिर्वचनीय असलेल्या त्या शुक्तिरजतादिकाचें उपादान कारण अज्ञान असतें म्ह० अज्ञानापासून त्याची उत्पत्ति होते आणि त्याचा नाश तत्त्वज्ञानानें होतो. (२) प्रतिवादी— अनिर्वचनीयाला जर उत्पत्तिनाश असतील तर 'रजत उत्पन्न झालें' 'रजत नाश पावलें' अशी प्रतीति आली पाहिजे. आणि

नष्टं च' इति धीप्रसङ्गः, त्रैकालिकनिषेधप्रतीतिश्च न स्यात्- (३) इति चेत्, न। उत्पादविनाशप्रतीतिरियं भ्रान्तिसमये आपाद्यते, बाधसमये वा ? (४) नाऽऽद्यः, पूर्वोत्पन्नाविनष्टशुक्त्यभिन्नतया ग्रहस्यैव तत्र प्रतिबन्धकत्वात्, (५) विरोधिज्ञानानुदयेन रूप्यस्याविनाशाच्च। (६) न द्वितीयः, अत्यन्ताभावग्रहस्यैव प्रतियोगिग्रह इव तदुत्पादविनाशग्रहेऽपि प्रतिबन्धकत्वात्। (७) न हि कुत्रापि कदाऽपि अत्यन्ताभावाधिकरणत्वेन प्रतीते उत्पादविनाशप्रतीतिरस्ति। (८) न च- त्रयाणां सत्त्वे कथमत्यन्ताभावबुद्ध्या विनाशबुद्धिप्रतिबन्धः ? (९) विनाशबुद्ध्यैवात्यन्ताभावबुद्धिः किमिति न प्रतिबध्यते ? नियामकाभावादिति- वाच्यम्, (१०) फलबलेनात्यन्ताभावधीसामग्र्या एव बलवत्त्वेन तस्यैव विनिगमकत्वात्। (११) न च तर्हि उत्पादाद्यधिकरणे अत्यन्ताभावः कथम् ? प्रतीतिमुप(? पा)लभस्व, (१२) यया अपरोक्षप्रतीत्याद्यन्यथानुपपत्त्या सिद्धोत्पादादिकस्य त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं विषयीक्रियते। (१३) यद्वा- न स्वरूपेण त्रैकालिक-

---

उत्पत्तिनाशांच्या मधल्या काळांत शुक्तिरजतादिकाला अस्तित्व असल्यानें त्याच्या त्रैकालिक निषेधाची प्रतीति येतां कामा नये. (३) वादी-- तुम्हीं जी उत्पत्तिविनाशांची आपत्ति देत आहांत ती भ्रान्तिकालीं देता कीं बाधकालीं देता ? (४) पैकीं 'भ्रान्तिकालीं आपत्ति' हा पहिला पक्ष संभवत नाही. कारण, भ्रमाच्या पूर्वीच उत्पन्न झालेली आणि अद्यापि नष्ट न झालेली जी शुक्ति तिच्याशीं अभेदानें रजताचें ग्रहण म्ह० ज्ञान होत असल्यानें तें शुक्तीशीं अभेदानें झालेलें ज्ञानच भ्रांतिकालीं उत्पत्तिनाशांच्या ज्ञानाचा प्रतिबंध करीत असतें. (५) आणि त्या रजताचा नाशहि झालेला नसतोच. कारण, त्याच्याशीं विरुद्ध असलेल्या ज्ञानाची अद्यापि उत्पत्तिच झालेली नसते. (६) 'बाधकालीं उत्पादविनाशांच्या प्रतीतीची आपत्ति' हा दुसरा पक्षहि संभवत नाही. बाधकालीं शुक्तिरजताच्या अत्यंताभावाचें ज्ञान होत असतें. तें ज्ञान जसें 'इदं रजतम्' या प्रतियोगीच्या ज्ञानाचा प्रतिबंध करतें तसें रजताच्या उत्पत्तिविनाशांच्या ज्ञानाचाहि प्रतिबंध करतें. (७) कारण, अत्यंताभावाचें अधिकरण म्हणून ज्याचें ज्ञान होतें त्याच्या ठिकाणीं अत्यंताभावाच्या प्रतियोगीची उत्पत्ति किंवा विनाश यांची प्रतीति केव्हांहि कोठेंहि येत नसते असा अनुभव आहे. (८) प्रतिवादी-- इदमंशाच्या ठिकाणीं रजताचे उत्पत्ति, नाश आणि अत्यंताभाव हे जर तिन्ही आहेत तर अत्यंताभावाच्या ज्ञानानेंच विनाशाच्या ज्ञानाचाच प्रतिबंध काय म्हणून व्हावा ? (९) विनाशाच्या ज्ञानानें अत्यंताभावाच्या ज्ञानाचा प्रतिबंध कां होऊं नये ? प्रतिबध्यप्रतिबंधकभावाचें नियामक तर कांहीच नाही. (१०) वादी-- असें नाही. विनाशज्ञानाच्या सामग्रीपेक्षां अत्यंताभावाच्या ज्ञानाची समग्री बळकट असते असें फलबलानें म्ह० अत्यन्ताभावज्ञानरूप फलाच्या अन्यथानुपपत्तिरूप सामर्थ्यावरून ठरतें. बाधकालीं रजताच्या विनाशाचें ज्ञान होत नसून त्याच्या त्रैकालिक अत्यंताभावाचें ज्ञान होत असतें असा सर्वत्र अनुभव आहे. एवंच अनुभवात्मक फलच प्रतिबध्यप्रतिबंधकभावाचें विनिगमक म्ह० नियामक आहे. (११) प्रतिवादी-- पण मग उत्पादविनाशांच्या अधिकरणावर अत्यंताभाव कसा राहतो ? हें अनुपपन्न आहे. वादी-- तें प्रतीतीला विचारा. आम्हांला काय विचारता ? त्या प्रतीतीला दोष द्या. आम्हांला कां दोष देता ? ती प्रतीति कोणती ? तर (१२) ज्या प्रतीतीनें ज्या रजताचे उत्पादविनाश अपरोक्षप्रतीति, अप्राप्ति इत्यादिकांच्या अन्यथानुपपत्तीवरून ज्या अधिकरणावर सिद्ध होतात त्या अधिकरणावर त्या रजताच्या त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वाला म्ह० अत्यन्ताभावाला विषय केलें आहे. 'न हि दृष्टे अनुपपन्नं नाम'. उत्पादविनाशांच्या अधिकरणावर अत्यन्ताभावाची प्रतीति येत असल्यामुळें त्या अत्यंताभावाच्या अनुपपत्तीविषयीं शंका येणें अयोग्य आहे. एवंच अत्यंताभावाचें ज्ञानच विनाशाच्या ज्ञानाचा प्रतिबंध करतें असें ठरतें.

(१३) आतां जर उत्पत्त्यादिकाच्या अधिकरणावर अत्यंताभाव मानण्याचें अगदी जिवावरच येत असेल तर जाऊं द्या. आम्ही दुसराच एक पक्ष सांगतों.

निषेधप्रतियोगित्वम्, किंतु पारमार्थिकत्वाकारेण। (१४) न च- पारमार्थिकसत्त्वस्यापि प्रतिभाससमये प्रतीतत्वेन न त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वं संभवति, रजतप्रतियोगित्वेनानुभवविरोधश्चेति- वाच्यम्। (१५) प्रतीतिकालप्रतीतं पारमार्थिकत्वमपि प्रातीतिकमेवेति न तत् निषिध्यते, (१६) किंत्वन्यत्रवृत्त्येवेति, तेनाऽऽकारेण रजतस्यैव निषेध इति न तत्प्रतियोगित्वेऽनुभवविरोधोऽपि। (१७) ननु- यद्यपि प्रसक्तिर्ज्ञानम्, सा च स्मृतिरूपा पारमार्थिकत्वस्यास्त्येव, (१८) तथाऽपि निषेध्यताप्रयोजकपारमार्थिकत्वाकारेण प्रातिभासिकस्य प्रसक्तिर्नास्ति- (१९) इति चेत्, न। व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिको ह्ययमभावः, तत्प्रतीतौ च न विशिष्टप्रसक्तिरुद्देश्या, प्रत्येकप्रसक्त्यैव तत्प्रतीत्युपपत्तेः। (२०) विर्विकल्पकादभावप्रतीतिरिष्टापत्त्यैव परिहरणीया।

रजताला जें त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व म्ह० अत्यंताभावप्रतियोगित्व भासतें तें स्वरूपानें नसून पारमार्थिकत्वाकारानें असतें असें मानावें म्ह० प्रतियोगितावच्छेदक स्वरूप म्ह० रजतत्व नसून पारमार्थिकत्व हें आहे असें समजावें. पारमार्थिकत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकात्यंताभावप्रतियोगित्व रजताला भासतें असें मानलें असतां दोष येणार नाही. (१४) प्रतिवादी— हा पक्षहि जमत नाही. कारण, पारमार्थिकत्व या व्यधिकरणधर्मानें अवच्छिन्न प्रतियोगिता असावयाची तर प्रतियोगीवर पारमार्थिकत्वाच्या अभावाची प्रतीति असावयास पाहिजे, पण रजताचा प्रतिभास असतांना रजताच्या पारमार्थिकसत्त्वाची म्ह० पारमार्थिकत्वाचीहि प्रतीति असल्यामुळें पारमार्थिकत्वाला त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व संभवत नाही म्ह० पारमार्थिकत्वाचा अभाव संभवत नाही. शिवाय, रजतप्रतियोगिकत्वानें जो अत्यंताभावाचा अनुभव येतो त्याच्याशींहि विरोध येतो. रजतत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्वच अत्यंताभावाला भासतें, पारमार्थिकत्वावच्छिन्नप्रतियोगिताकत्व भासत नाही. 'रजतं न' अशी प्रतीति येते, 'पारमार्थिकं न' अशी प्रतीति येत नाही. (१५) वादी— रजत जसें प्रतीतिकालींच भासतें म्हणून प्रातीतिक असतें तसें त्याच्या ठिकाणीं भासणारें पारमार्थिकत्वहि प्रातीतिक असतें. म्हणून रजतावरील पारमार्थिकत्वाचा निषेध केला जात नाही, (१६) तर गगनादिकावरील किंवा ब्रह्मावरील पारमार्थिकत्वाचा निषेध शुक्तिरजतावर करावयाचा. एवंच पारमार्थिकत्वाला त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्व संभवतें. आणि 'पारमार्थिकत्वेन रजतं नास्ति' असा पारमार्थिकत्वानें रजताचाच निषेध असल्यामुळें रजतप्रतियोगित्वविषयक अनुभवाशीं विरोधहि येत नाही.

(१७) प्रतिवादी— निषेध हा निषेध्यप्रसक्तिपूर्वक असतो. प्रसक्ति ज्ञानरूप असते. 'पारमार्थिकत्वेन रजतं नास्ति' या निषेधामधील रजताची प्रसक्ति जशी 'इदं रजतम्' या प्रतिभासाच्या रूपानें आहे तशी पारमार्थिकत्वाची प्रसक्तिहि ब्रह्मादिनिष्ठपारमार्थिकत्वाच्या स्मरणाच्या रूपानें आहे हें जरी खरें असलें, (१८) तरी निषेध्यताप्रयोजकपारमार्थिकत्व म्ह० ब्रह्मादिनिष्ठपारमार्थिकत्व या आकारानें म्ह० तद्विशिष्ट अशा प्रातिभासिकरजताची प्रसक्ति नाही. एवंच पारमार्थिकत्वविशिष्टरजताची प्रसक्ति नसल्यामुळें त्याचा निषेध संभवत नाही. (१९) वादी— ही अडचण येत नाही. पारमार्थिकत्वानें जो रजताचा अभाव सांगावयाचा तो व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताक अभाव आहे. आणि तसल्या अभावाची प्रतीति यावयाची असेल तर विशिष्टप्रसक्ति म्ह० पारमार्थिकत्वविशिष्टरजताची प्रसक्ति उद्देश्य धरण्याचें कारण नाही. पटत्वेन घटाभावाची प्रतीति यावयाची असल्यास पटत्वविशिष्ट घटाची प्रसक्ति उद्देश्य नसते, तर पटत्व आणि घट या प्रत्येकाची प्रसक्ति म्ह० ज्ञान असलें म्हणजे भागतें. तसेंच येथेंहि पारमार्थिकत्व आणि रजत यांपैकीं प्रत्येकाची प्रसक्ति असली म्हणजे तेवढ्यानें पारमार्थिकत्वानें रजताभावाची प्रतीति उपपन्न होते. यद्धर्मविशिष्टाला प्रतियोगित्व असतें तद्धर्मविशिष्टाची प्रसक्ति असावी लागते. व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नप्रतियोगिताकाभावाचें प्रतियोगित्व व्यधिकरणधर्मविशिष्टाला नसतें म्हणून त्याच्या प्रसक्तीची अपेक्षा नाही. (२०) पारमार्थिकत्वाला रजतांशीं प्रकारत्व भासत नसेल तर पारमार्थिकत्वाच्या निर्विकल्पकज्ञानामुळेंहि 'पारमार्थिकत्वेन रजतं नास्ति' अशा अभावप्रतीतीची आपत्ति

(२१) यद्वा- लौकिकपरमार्थरजतस्यैव तत्र त्रैकालिकनिषेधः। (२२) न च तर्हि 'नेह नाना' इति निषेधायापि तात्त्विकप्रपञ्चान्तरोररीकारापत्तिः, (२३) 'नेह नाना' इति निषेधस्थले 'किंच न' इतिपदसंदंशात् प्रतीयमानसर्वनिषेधस्याऽऽवश्यकतया निषेध्यत्वेन प्रपञ्चान्तरकल्पनाया गौरवकरत्वात्। (२४) प्रकृते तु सर्वत्वेन प्रतियोग्यनुल्लेखात् आपणस्थरूप्यनिषेधस्य इदम्यावश्यकत्वेनाप्रतीतानिषेधकल्पनैव युक्ता। (२५) न चान्यथाख्यातिभिया तस्याप्रसक्तौ कथं तन्निषेधः? (२६) अपरोक्षत्वाभावेऽपि स्मृतिरूपतत्प्रसक्तेः संभवात्। (२७) एतेन- अधीस्थं पारमार्थिकत्वमव-

---

येईल या शंकेला आमचें उत्तर इष्टापत्ति हें आहे. ती अनिष्टापत्ति नसून इष्टापत्तिच आहे. इष्टापत्ति मानूनच त्या आपत्तीचा परिहार करावा.

(२१) किंवा 'नेदं रजतम्' या त्रैकालिकनिषेधाच्या संबंधानें पूर्वीचे दोन्ही पक्ष सोडून आम्ही 'इदंच्या ठिकाणीं लौकिकपरमार्थरजताचाच त्रैकालिकनिषेध' हा तिसरा पक्ष स्वीकारतों. सराफकट्ट्यावरील रजत हें लौकिकपरमार्थरजत होय. कारण, तें लोकदृष्ट्या तात्त्विक आहे. या तिसऱ्या पक्षामध्यें 'स्वरूपानें निषेध' आणि 'व्यधिकरणधर्मानें निषेध' या पूर्वोक्त दोन्ही पक्षांवरील आक्षेपांना अवसरच नाही. (२२) प्रतिवादी— 'नेदं रजतम्' या निषेधाच्या उपपत्तीकरितां जसें लौकिकपरमार्थरजत त्या निषेधाचें प्रतियोगि तुम्हीं मानलें तसें 'नेह नाना' या श्रुतीनें केलेल्या प्रपंचाच्या निषेधाची उपपत्ति लागण्याकरितां निराळा एक तात्त्विक प्रपंच स्वीकारण्याची तुमच्यावर आपत्ति येणार. (२३) वादी-- आपत्ति येत नाही. 'नेह नानाऽस्ति किं चन' इत्यादि निषेधस्थळीं 'किंचन' म्ह० 'कांहीहि' या पदांचा संदंश म्ह० पकड असल्यामुळें म्ह० किंचन-पदार्थानें नानापदार्थाला कवटाळल्यामुळें प्रतीतीला येणाऱ्या सर्वच प्रपंचाचा निषेध मानणें आवश्यक आहे. असें असतां निषेध्य म्हणून जर अप्रतीत आणि क्लृप्त नसलेल्या अशा निराळ्या प्रपंचाची कल्पना केली तर ती गौरवदोष उत्पन्न करील. तात्पर्य, प्रतीयमानाचा निषेधहि उपपन्न असल्याचें पूर्वी सिद्ध केलें असल्यामुळें आणि त्यानेंच कार्यभाग साधत असतां अप्रतीयमानाची कल्पना करणें निरर्थक आहे म्हणून 'नेह नाना' या निषेधासाठीं प्रपंचान्तरकल्पनेची आपत्ति नाही. (२४) आतां प्रकृत 'नेदं रजतम्' या स्थळीं अभावप्रतियोगि जें रजत त्याचा सर्वत्वानें उल्लेख नाहीच आहे म्ह० 'नात्र किंचन रजतम्' असा उल्लेख नाही. आणि आपणस्थ म्ह० दुकानांतील रजत इदंच्या ठिकाणीं असण्याचा संभव नसल्यामुळें त्याचा इदंच्या ठिकाणीं निषेध करणें आवश्यक आहे. आपणस्थरजत उभयमान्य असल्यामुळें त्याच्या कल्पनेचें गौरव येथें नाही. म्हणून 'नेदं रजतम्' या स्थळीं समोर न भासणाऱ्या रजताच्या निषेधाचीच कल्पना करणें युक्त आहे. (२५) प्रतिवादी-- आपणस्थरजताची प्रसक्ति मानली म्ह० 'इदं रजतम्' या भ्रमज्ञानाचा विषय आपणस्थरजत मानला तर अन्यथाख्याति गळ्यांत पडते या भीतीनें जर आपणस्थरजताची प्रसक्तिच मानावयाची नसेल तर त्याचा निषेध कसा मानतां येईल? अप्रसक्ताचा निषेध संभवत नाही. (२६) वादी-- आपणस्थरजताला इदंच्या ठिकाणीं अपरोक्षत्व नाही येणार, परंतु स्मृतिरूपानें आपणस्थरजताची प्रसक्ति संभवते कीं! एवंच अन्यथाख्याति न मानतांहि स्मृत झालेल्या आपणस्थरजताचा इदंवर निषेध करतां येईल.

(२७) प्रतिवादीचा एक आक्षेप असा कीं, "अधीस्थ म्ह० 'इदं रजतम्' या भ्रमात्मक प्रतियोगिप्रसक्तिरूप बुद्धीमधें प्रकारतया न भासणारें जें पारमार्थिकत्व म्ह० लौकिकपारमार्थिकत्व तें निषेध्यतेचें अवच्छेदक आहे, आणि निषेध्यतेचा अवच्छेदक नसलेला जो आभास म्ह० 'इदं रजतम्' या प्रतियोगिप्रसक्तिरूप ज्ञानामधें विशेषणत्वानें भासणारें प्रातिभासिकपारमार्थिकत्व त्याचें ज्ञान प्रतियोगिप्रसक्तिरूपानें निषेधाच्या ज्ञानाचें कारण आहे. एवंच निषेध्यतावच्छेदक आणि निषेधज्ञानकारणीभूतज्ञानविषय हीं भिन्न मानणें अयोग्य आहे. ज्याची प्रसक्ति तेंच प्रतियोगितावच्छेदक असलें पाहिजे". पण तीं भिन्न नसून लौकिकपारमार्थिकत्व हेंच निषेध्यतावच्छेदक आणि निषेधज्ञानहेतु अशा 'तत् रजतम्' या आपणस्थ-

च्छेदकम्, अनवच्छेदकस्याऽऽभासस्य धीस्तु निषेधधीहेतुः- इति परास्तम् । (२८) न च- आरोपपूर्विकैव निषेधधीः, तस्यानारोपात् कथं तदभावप्रत्यय इति वाच्यम्, (२९) आरोपस्य हेतुतायां मानाभावेन प्रतियोगिस्मरणाधिकरणानुभवादिनैव तदुपपत्तेः । (३०) अत एव न बुद्धिपूर्वकतदारोपोऽपि, अन्यथाख्यातेः सामग्र्यभावेनासत्ख्यातिवत् प्रागेव निरासात् (३१) आरोपस्य विशेषादर्शनजन्यत्वेन बुद्धिपूर्वकत्वानुपपत्तेश्च । (३२) किंचाऽऽभासप्रसक्तिरेव तत्प्रसक्तिः । (३३) ननु- आभास इत्यप्रसक्ते रजतत्वाकारेणाऽऽभासानाभासयोः प्रसक्तिर्वाच्या, (३४) सा चानुपपन्ना, उभयोरेकसामान्याभावात्, (३५) फलबलेन व्याप्तिग्रहे सामान्यस्य प्रत्यासत्तित्वेऽपि अन्यत्रातिप्रसङ्गेन तदभावाच्च- (३६) इति चेत्, न, शुक्तिरूप्यस्याऽऽपणरूप्येण प्रातीतिकस्य

रजताच्या स्मृतिरूपप्रसक्तीमधें विशेषणत्वानें भासणारेंहि तेंच असें आमच्या वरील विवरणावरून स्पष्ट होत असल्यामुळें या आक्षेपाचा निरास झाला हें लक्षांत येईल.

(२८) प्रतिवादी-- निषेधाचें ज्ञान आरोपपूर्वक असतें म्ह० निषेधाच्या अधिकरणावर जी प्रतियोगीची प्रसक्ति तत्पूर्वक असतें हें प्रसिद्ध आहे. परंतु त्या आपणस्थरजताचा इदंवर आरोप नसतो. मग इदंवर आपणस्थरजताच्या अभावाचें ज्ञान कसें होणार? (२९) वादी— निषेधज्ञानाचें कारण आरोप म्ह० निषेधाधिकरणावर प्रतियोगिप्रसक्ति हेंच आहे असें म्हणण्याला कांही प्रमाण नाही. प्रतियोगीचें स्मरण आणि निषेधाधिकरणाचा अनुभव एवढ्यानेंच निषेधज्ञानाची उपपत्ति लागते. प्रकृतस्थळीं लौकिकपरमार्थरजत या प्रतियोगीचें स्मरण आणि इदमर्थ या निषेधाधिकरणाचें प्रत्यक्ष आहे. म्हणून वरील आक्षेप अनाठायीं आहे. (३०) आरोपाला कारणत्व नसल्यामुळें बुद्धिपूर्वक आरोप करण्याचेंहि कारण नाही. शिवाय, असत्ख्यातीप्रमाणें अन्यथाख्यातीचाहि निरास इन्द्रियार्थसंनिकर्षरूप सामग्री नसल्यामुळें पूर्वी केला असल्यानें बुद्धिपूर्वक आरोप करण्याची गरजच नाही. बुद्धिपूर्वक आरोप म्ह० आपल्या इच्छेनें ठरवून आरोप करणें. (३१) आणि अधिकरणाच्या विशेष स्वरूपाचें ज्ञान झालें नसेल तर त्या विशेषादर्शनानें आरोप अबुद्धिपूर्वकच उत्पन्न होत असतो. म्हणून आरोप बुद्धिपूर्वक संभवत नाही. आरोपाच्या बुद्धिपूर्वकत्वाची अनुपपत्ति आहे.

(३२) आणखी असें कीं, आभासप्रसक्ति म्ह० 'इदं रजतम्' या भ्रमज्ञानाच्या रूपानें असलेली जी प्रातिभासिकरजताची प्रसक्ति तीच लौकिकपरमार्थरजताची प्रसक्ति आहे असें आम्ही म्हणतों. त्यामुळें 'स्मृतिरूप प्रसक्ति' या मागल्या पक्षावरील दूषणांना आतां अवसरच राहिला नाही. (३३) प्रतिवादी-- पण आपणस्थरजताची आभासरूपानें म्ह० 'इदं आपणस्थं रजतमाभासते' अशी भासमानव्यक्तित्वरूपानें प्रसक्ति संभवत नसल्यामुळें प्रातिभासिकरजत आणि आपणस्थरजत या दोघांच्या ठिकाणीं राहणाऱ्या रजतत्व या सामान्यरूपानें सामान्यलक्षणप्रत्यासत्तीनें आभास म्ह० प्रातिभासिकरजत आणि अनाभास म्ह० आपणस्थरजत यांची प्रसक्ति धरली पाहिजे. (३४) पण ती तर अनुपपन्न आहे. कारण, आभास-अनाभास या दोहोंवर एक सामान्यधर्म नाही. (३५) आणखी असें कीं, फलबलानें म्ह० ज्या वह्निधूमव्यक्तींची व्याप्ति दृष्ट असेल त्यांपेक्षां अन्य धूमाच्या ज्ञानानें व्याप्तिबलानें अन्यवह्नीची अनुमिति होते असा अनुभव आहे त्यावरून व्याप्तिग्रहाकरितां सामान्याला प्रत्यासत्तित्व मानावयास पाहिजे असलें तरी व्याप्तिग्रहाहून इतर ठिकाणीं सामान्याला प्रत्यासत्तित्व मानतां येणार नाही. कारण, अतिप्रसंग येतो म्ह० सर्वज्ञत्वाची आपत्ति येते. कोणालाहि सामान्यधर्मद्वारा सर्व कळेल, अर्थात् प्रत्येक मनुष्य सर्वज्ञ आहे असें मानावें लागेल. (३६) वादी-- या शंकेमधें कांही राम नाही. शुक्तिरजताचें आपणस्थरजताशीं प्रातीतिक म्ह० 'इदं रजतम्' अशा भ्रमात्मक आणि प्रमात्मक दोन्ही प्रतीतींमधें प्रकारत्वानें भासणारें असें रजतत्वरूप सामान्य मानलेंच पाहिजे. जर प्रातीतिक सामान्य मानलें नाही तर इदंकडे रजतार्थीची म्ह० आपणस्थरजतजातीय रजत हवें असणाऱ्याची प्रवृत्ति होत असते तिची उपपत्ति

सामान्यस्याभावे तदर्थिप्रवृत्त्यनुपपत्त्या तदुभयसामान्यस्यैकस्याऽऽवश्यकत्वात् । (३७) तेन सामान्येन प्रत्यासत्त्या आपणरूप्ये ज्ञानं न ब्रूमः, (३८) किंतु प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकं ज्ञानं प्रतियोग्यविषयकमपि अभावप्रतीत्युपयुक्तं संवृत्तमिति । (३९) अतो न सामान्यप्रत्यासत्तिनिबन्धनातिप्रसङ्गावकाशः । (४०) यत्तु व्याप्तिग्रहे सामान्यप्रत्यासत्तिमङ्गीकृत्यातिप्रसङ्गेनान्यत्र तदनङ्गीकरणम्, (४१) तदाशीविषमुखे अङ्गुलिं निवेश्य वृश्चिकाद्भयनाटनम्, (४२) प्रमेयत्वेन व्याप्तिं परिच्छिन्दन् सर्वज्ञः स्यादिति व्याप्तिग्रह एवातिप्रसङ्गस्य प्राचीनैरुक्तत्वात् । (४३) इदं च यथाश्रुतप्राचीनग्रन्थानुसारेणोक्तम् । (४४) अन्योन्याभावमादाय तु लौकिकपरमार्थरजतस्य निषेध्यत्वं प्राग्व्याख्यातं न विस्मर्तव्यम् । (४५) न च सोपादानत्वे सकर्तृकत्वापत्तिः, इष्टापत्तेः ।

लागणार नाही. याकरितां प्रातिभासिक आणि व्यावहारिक अशा दोन्ही रजतांवर रजतत्व हें एक सामान्य मानणें आवश्यकच आहे. (३७) आणि रजतत्वसामान्यरूप प्रत्यासत्तीनें आपणस्थरजतविषयक ज्ञान होत असतें असें आम्हीं म्हणत नाही, (३८) तर 'इदं रजतम्' हें भ्रमात्मक ज्ञान आपणस्थरजतरूप जो प्रतियोगी तद्विषयक जरी नसलें, प्रातिभासिकरजतविषयक असलें, तरी प्रतियोगितावच्छेदक उभयसाधारण जें रजतत्व तत्प्रकारक तें ज्ञान असल्यामुळें प्रतियोगिप्रसक्तिरूपानें 'नेदं रजतम्' या अभावप्रतीतीला उपयोगी पडणारें झालें आहे असें आम्ही म्हणतों. तात्पर्य, अभावप्रतीतीसाठीं अपेक्षित असलेली प्रतियोगिप्रसक्ति ही प्रतियोगिविशेष्यकज्ञानरूपच असली पाहिजे असें नाही, तर प्रतियोगिविषयक नसलेलें पण प्रतियोगितावच्छेदकविषयक असलेलें असें जें ज्ञान तद्रूप प्रतियोगिप्रसक्ति असली तरी चालते. (३९) एवंच प्रतियोगिज्ञानच येथें नसल्यामुळें त्यासाठीं लागणारी सामान्यप्रत्यासत्तिहि आम्ही मानलेली नाही. त्यामुळें सामान्यप्रत्यासत्तीमुळें येणाऱ्या अतिप्रसंगाला येथें अवसर नाही. (४०) आतां व्याप्तिग्रहाकरितां सामान्यप्रत्यासत्तीचा अंगीकार करून सर्वज्ञत्वाच्या अतिप्रसंगामुळें इतरत्र सामान्यप्रत्यासत्ति मानावयाची नाही असें जें धोरण प्रतिवादीनें स्वीकारलें, (४१) तें मात्र भयंकर नागाच्या तोंडात बोट घालावयाचें आणि इकडे यःकश्चित् विंचवाला भिण्याचा मारे आव आणावयाचा असें झालें आहे. (४२) कारण, 'प्रमेयत्व या सामान्यधर्माच्या द्वारानें जो व्याप्तीचा परिच्छेद करतो म्ह० जो व्याप्तीला जाणतो तो सर्वज्ञ होऊं शकेल' असा अतिप्रसंग प्राचीनांनीं व्याप्तिग्रहाच्याच संबंधानें दाखविला आहे म्ह० प्राचीनांनीं व्याप्तिग्रहाच्या कामामध्येंच सामान्यप्रत्यासत्तीला वाव दिला आहे. असो.

(४३) 'इदं न रजतम्' या निषेधवाक्यांतील नञाचा अत्यंताभाव असा अर्थ धरून आम्हीं जें विवेचन केलें तें तत्त्वप्रदीपिकादि प्राचीन ग्रंथांचा यथाश्रुत अर्थ धरून केलें आहे. (४४) वस्तुतः 'इदं रजतम्' या भ्रमामध्यें प्रातिभासिकरजताचें तादात्म्य केवळ इदमर्थाशींच नव्हे, तर लौकिकपारमार्थिकरजताशींहि भासत असल्यामुळें बाधही तादात्म्यावच्छिन्नप्रतियोगिताक म्ह० भेदरूपच असणें योग्य. शिवाय, 'अनुयोगी आणि प्रतियोगी समानविभक्तिक असतील तर तेथें नञाचा अर्थ भेद असतो' अशी व्युत्पत्ति आहे. त्यामुळें 'नेदं रजतम्' या वाक्यामधील नञाचा अर्थ भेद हा धरून लौकिकपरमार्थरजताला निषेध्यत्व आहे असें जें आम्हीं पूर्वी द्वितीयमिथ्यात्वप्रकरणांत विवेचन केलें आहे त्याचें विस्मरण प्रतिवादीनें होऊं देऊं नये. तात्पर्य, या भेदपक्षीं प्रातिभासिकाचें लौकिकपारमार्थिकाशीं तादात्म्यानें भान असल्यामुळें तदुभयनिष्ठ असें एक रजतत्वसामान्य न मानलें तरी 'इदं रजतम्' ही लौकिकपारमार्थिकाची प्रसक्ति आहे असें म्हणतां येतें आणि लौकिकपारमार्थिकजातीयाच्या अपेक्षेनें प्रातिभासिकरजतामध्यें प्रवृत्तिहि संभवते.

(४५) प्रतिवादी— अनिर्वचनीयपदार्थाला जर सोपादानत्व मानलें म्ह० त्याला उपादानकारण आहे असें जर मानलें तर त्याला सकर्तृकत्वहि मानावें लागेल म्ह० त्याचा कोणी तरी कर्ताहि मानावा लागेल. वादी— मानावा लागला तर मानूं. त्यांत अनिष्ट

(४६) ननु- एवमपि रूप्यस्य कथमज्ञानमुपादानम् ? तदनुविद्धतया अप्रतीतेः ; (४७) इदमंशानुविद्धतया प्रतीतेरङ्गुलिनिर्देशाच्चेलाञ्चलबन्धनादितश्चेदमंश एव सत्यविकाराविरोधेन मिथ्याविकारात्मना विवर्तेत इत्यङ्गीक्रियताम्- (४८) इति चेत्, न । शुक्त्यज्ञानस्य तावदन्वयव्यतिरेकाभ्यां कारणत्वमावश्यकमिति उपादानमपि तदेवास्तु, (४९) तत्कल्पनाया एवाभ्यर्हितत्वात् उपादानान्तरासिद्धेः। (५०) किंच शुक्तिज्ञानमज्ञानं नाशयद्रूप्यमपि नाशयति । (५१) तच्च तदुपादानत्वं विना न घटते, (५२) निमित्तनाशस्य कार्यनाशं प्रत्यप्रयोजकत्वात्, (५३) उपादेये उपादानानुवेधनियमाभावात्, 'रूपं घटः' 'कपालं घटः' इत्यप्रतीतेः, (५४) कथंचिदनुवेधस्य जडत्वादिनाऽत्रापि संभवात् । (५५) अज्ञानावच्छेदकतया इदमंशे इदमंशानुविद्धतया प्रतीतिरेव तदनु-

---

काय आहे ? तो इष्टापत्तिच आहे. ईश्वर त्याचा कर्ता आहेच.

(४६) प्रतिवादी—— अशा रितीनें तुम्हीं शुक्तिरजताला सोपादान मानूं शकाल, पण शुक्तिरजताचें उपादान अज्ञान आहे असें कसें म्हणतां येईल ? कार्यामधें उपादानाचा अनुवेध असतो. घटामधें मृत्तिकेचा अनुवेध भासतो. पट सूत्रानुविद्धत्वानें प्रतीत होतो. पण रजत अज्ञानानुविद्धत्वानें प्रतीत होत नाही. (४७) त्यापेक्षां रजताचें उपादान इदमंश मानावा. कारण, 'इदं रजतम्' अशी इदमंशानुविद्धत्वानें रजताची प्रतीति येते, रजताकडे अंगुलिनिर्देश केला जातो म्ह० अंगुलिनिर्देश्यत्व हा इदमंशाचा धर्म रजताच्या ठिकाणीं आहे आणि समोर दिसलेलें रजत कोणी पाहील म्हणून चट्दिशीं उपरण्याच्या टोकामधें बांधून घेणाऱ्याच्या पदरांत इदमंशच पडतो. यावरून इदमंशच उपादान मानावा आणि इदमंशाचाच म्ह० पुरोवर्ति परिणामिद्रव्याचाच सत्य अशा विकाराशीं म्ह० शुक्तिरूपपरिणामाशीं विरोध न करतां मिथ्याभूत विकाराच्या रूपानें म्ह० रजताच्या रूपानें विवर्तन होतें असेंच मानावें हें बरें. एवंच प्रातीतिक रजत अज्ञानाचा विकार नसून इदमंशाचाच विवर्तात्मक विकार आहे असें मानणें योग्य आहे. (४८) वादी—— ही शंका आपाततः बरी दिसते पण ती विचाराला टिकत नाही. अन्वयव्यतिरेकांवरून कारणत्व ठरत असतें हें प्रथमतः लक्षांत ठेवलें पाहिजे. 'यत्सत्त्वे यत्सत्त्वम्' हा अन्वय असून 'यदभावे यदभावः' हा व्यतिरेक होय. या अन्वयव्यतिरेकांवरून शुक्तीच्या अज्ञानालाच रजताचें कारणत्व मानणें आवश्यक आहे म्हणून शुक्त्यज्ञानच रजताचें उपादान असावें हें योग्य आहे. (४९) कारण, अज्ञान अन्तरंगसाधन असल्यानें त्यालाच उपादानत्वकल्पना करणें अभ्यर्हित म्ह० अधिक योग्य असल्यामुळें इदमंशासारखें इतर बहिरंग उपादान सिद्ध होत नाही. (५०) दुसरें असें कीं, शुक्तीचें ज्ञान झालें म्हणजे तें अज्ञानाचा नाश करून रजताचाहि नाश करतें. (५१) पण ही गोष्ट अज्ञानाला रजतोपादानत्व मानल्यावांचून जमत नाही. (५२) कारण, अज्ञानाला उपादानत्व न मानलें तर निमित्तत्व मानावें लागेल आणि निमित्तकारणाचा नाश कार्यनाशाचा प्रयोजक नसतो. कुलालाचा नाश झाला तरी घटाचा नाश होत नाही, पण कपालाचा नाश झाल्यास घटाचा नाश होतो. म्हणून अनिर्वचनीयाचें उपादानत्वच अज्ञानाला मानलें पाहिजे. (५३) आतां रजतादिकामधें अज्ञानाचा अज्ञानत्वानें अनुवेध नसतो हें खरें, पण उपादेयामधें म्ह० विकारामधें उपादानाचा अनुवेध असतोच असा कांही नियम नाही. रूपाचें समवायिकारण म्ह० उपादान घट असतो, पण 'रूपं घटः' अशी प्रतीति नसते. कपाल घटाचें उपादान असतें, परंतु 'कपालं घटः' अशी प्रतीति कोठें आहे ? (५४) आतां इदंत्वासारख्या एखाद्या सामान्यरूपानें कसातरी अनुवेध घटादिकाच्या ठिकाणीं देखील असतो असें म्हणाल तर रजतामधेंहि अज्ञानाचा अनुवेध 'रजतं जडम्' असा जडत्वादिधर्मानें संभवतोच. (५५) वास्तविक, रजतामधें अज्ञानाचा साक्षात् अनुवेध नसला तरी अज्ञानाचा अवच्छेदक जो इदमंश त्यानें अनुविद्ध प्रतीति असतेच. तेव्हां अज्ञानावच्छेदकानुविद्धत्वानें प्रतीतिच तदनुविद्धतया प्रतीति म्ह० अज्ञानानुविद्धत्वानें

विषयतया प्रतीतिः । (५६) कार्यकारणयोरभेदादङ्गुलिनिर्देशादिकमप्युपपद्यते । (५७) न च- परोक्षज्ञानस्याप्यज्ञाननाशकतया श्वैत्यानुमित्या अज्ञाने नाशिते पीतभ्रमानुदयः स्यात्, उपादानाभावादिति- वाच्यम्, (५८) विषयगताज्ञानस्य परोक्षवृत्त्याऽनाशात् । (५९) न च- अपरोक्षवृत्तेरज्ञाननाशकतायामपि 'घटोऽयम्' इति साक्षात्कृते 'पटोऽयम्' इति वाक्याभासात् भ्रमानुत्पत्तिप्रसङ्गः । (६०) न ह्यत्र 'वह्निना सिञ्चति' इत्यत्रेवान्वयविरोध्युपस्थितिरस्ति, येनेष्टापत्तिरवकाशमासादयेदिति- वाच्यम् । (६१) यदा हि घटत्वं पटत्वविरुद्धतयाऽवगतम्, तदा हि तद्दर्शनं विरोधिदर्शनमेवेति कथं नेष्टापत्त्यवकाशः ? (६२) यदा घटत्वस्य पटत्वविरुद्धतया न ज्ञानम्, तदा घटत्वज्ञानेन तदज्ञाननाशेऽपि (६३) पटत्वविरुद्धतया अज्ञातविशेषाज्ञानस्य सत्त्वात्तदुपादानक एव भ्रम इति न काऽप्यनुपपत्तिः । (६४) न च- साक्षिवेद्याज्ञानसुखादौ ज्ञानाभावत्वदुःखाभावत्वारोपौ न स्याताम्,

---

प्रतीति होय. (५६) आणि कार्यकारणांच्या अभेदामुळें अंगुलिनिर्देश, चेलाञ्चलनिबन्धन या सर्वांची उपपत्ति लागते. एवंच अनिर्वचनीयाचें उपादान अज्ञानच मानणें योग्य आहे.

(५७) प्रतिवादी-- अज्ञानाला उपादानत्व मानण्यामध्यें अडचण येते. असें पहा कीं, परोक्षज्ञान देखील अपरोक्षज्ञानाप्रमाणें अज्ञानाचें नाशक असतेंच. आतां 'अयं शङ्खः श्वेतः, शङ्खत्वात्' या अनुमानानें 'शङ्खः श्वेतः' अशी शंखाच्या श्वैत्याची अनुमिति झाली. तिनें शंखाच्या श्वैत्याच्या अज्ञानाचा नाश केला. तर आतां कामलारोग झालेल्या माणसालाहि 'शङ्खः पीतः' असा पीतत्वभ्रम उत्पन्न होतां कामा नये. कारण, उपादानाचा नाश झालेला आहे. (५८) वादी-- ही अडचण येत नाही. कारण, विषयगत अज्ञानाचा नाश परोक्षवृत्तीनें होत नसतो. (५९) प्रतिवादी-- अपरोक्षवृत्तीलाच विषयगताज्ञाननाशकता मानली तरी देखील अडचण येते. 'हा घट आहे' असा साक्षात्कार झालेला आहे समजा म्ह० समोर घट दिसत आहे. परंतु 'पटोऽयम्' म्ह० 'हा पट आहे' अशा वाक्याभासाचें श्रवण झालें तर त्या वाक्यामुळें घटावर पटाचा भ्रम होत असतो तो आतां होत नाही असें मानण्याचा प्रसंग येईल. (६०) येथे वाक्यार्थाचें ज्ञान होण्याला अडचण तर नाहीच आहे. 'वह्निना सिञ्चति' येथें वह्निनिष्ठकरणत्वाचा सेकक्रियेवर अन्वय होण्याला जशी सेकक्रियेशीं विरोधि असलेल्या वह्निनिष्ठकरणत्वाची उपस्थिति असते, तशी 'पटोऽयं' या वाक्यांतील पदार्थांचा परस्पर अन्वय होण्याला कोणत्याहि विरोधी पदार्थाची उपस्थिति नाही, कीं ज्यामुळें भ्रमानुत्पत्तीच्या इष्टापत्तीला अवकाश मिळेल म्ह० भ्रमानुत्पत्ति इष्टापत्ति म्हणतां येईल. तात्पर्य, अज्ञानाचा नाश झाला तरी भ्रम होत असतो म्हणून भ्रमाचें उपादान अज्ञान नव्हे. (६१) वादी- यावर उत्तर असें-- तुम्ही म्हणता कीं, 'पटोऽयम्' या भ्रमाच्या अनुत्पत्तीमध्यें इष्टापत्ति नाही, पण जेव्हां घटत्व हें पटत्वाशी विरुद्ध आहे असें कळलें असेल तेव्हां घटत्वाचें दर्शन हें पटभ्रमाशीं विरोधी असलेल्या पदार्थाचेंच दर्शन आहे. अर्थात् त्यावेळीं 'पटोऽयम्' असा भ्रम होणें शक्य नाही. म्हणून भ्रमाची अनुत्पत्तिच इष्ट आहे. मग भ्रमानुत्पत्तीच्या इष्टापत्तीला अवकाश नाही असें कसें म्हणतां येईल ? (६२) आतां ज्यावेळीं घटत्व हें पटत्वाशीं विरुद्ध आहे असें ज्ञान नसेल त्यावेळीं घटत्वाच्या साक्षात्कारानें घटत्वाच्या अज्ञानाचा नाश झाला असला तरी, (६३) घटत्वाहून निराळा असा एखादा विशेष पटत्वाशीं विरुद्धत्वानें अज्ञात असा संभवतो. अर्थात् त्या पटत्वविरुद्धत्वानें अज्ञात अशा एखाद्या विशेषाचें अज्ञान असतेंच. त्याच अज्ञानरूप उपादानामुळें 'पटोऽयम्' असा भ्रम होत असतो. म्हणून अज्ञानाला उपादानत्व मानण्यामध्यें कोणतीच अनुपपत्ति नाही.

(६४) प्रतिवादी-- निराळें उदाहरण घेऊं. अज्ञान, सुख, इत्यादि पदार्थ साक्षिवेद्य असतात. अर्थात् त्यांच्याविषयीं अज्ञान नसतेंच. आतां साक्षिवेद्य भावरूप अज्ञान ज्ञानाभावरूप नसतें, पण त्याच्यावर ज्ञानाभावत्वाचा आरोप म्ह० भ्रम होत असतो. तसेंच सुख म्हणजे दुःखाभाव नव्हे, पण त्या साक्षिवेद्य सुखावर दुःखाभावत्वाचा आरोप होत असतो. पण

अज्ञानरूपोपादानाभावादिति- वाच्यम् । (६५) दुःखाभावभिन्नत्वेन ज्ञानाभावभिन्नत्वेन दुःखत्व-विरुद्धधर्मवत्तया ज्ञानत्वविरुद्धधर्मवत्तया वा अधिष्ठानज्ञानं भ्रमनिवर्तकम् । (६६) तच्च विरोध-भेदादि न साक्षिगम्यम्, किंत्वनुपलब्धिगम्यम् । (६७) तथा च तदज्ञानमेव भ्रमोपादानम् । (६८) न च- परोक्षाध्यासो न परोक्षज्ञानेन निवर्तेत, तस्याज्ञानानिवर्तकत्वादिति- वाच्यम्,

---

तुमच्या मताप्रमाणें अज्ञानरूप उपादान नसल्यामुळें ज्ञानाभावत्व आणि दुःखाभावत्व यांचे आरोप होतां कामा नयेत. (६५) वादी—— ही अडचण येत नाही. प्रथमतः उक्तभ्रमांचे निवर्तक ज्ञान कोणतें तें लक्षांत घ्यावें. तें दोन प्रकारचें संभवतें. एक-'अयं दुःखाभावः' या भ्रमाचें अधिष्ठान म्ह० चैतन्यावच्छेदकत्वानें अधिकरण जें सुख त्याच्याविषयीं 'इदं दुःखाभावभिन्नम्' असें दुःखाभावभिन्नत्वानें ज्ञान, किंवा दुसरें- सुख या अधिष्ठानाविषयीं दुःखत्वविरुद्धधर्मवत्त्वानें म्ह० दुःख-त्वानें घटित जो दुःखाभावत्वरूप धर्म त्याच्याशीं विरुद्ध म्ह० दुःखाभावत्वाभावव्याप्य असा जो अखण्डसुखत्वा-दिरूप धर्म तद्वत्त्वानें ज्ञान म्ह० 'इदं दुःखाभावत्वाभाव-व्याप्यसुखत्वादिमत्' असें ज्ञान. या दोन ज्ञानांपैकीं प्रत्येक ज्ञान दुःखाभावभ्रमाचें निवर्तक असतें. तसेंच 'अयं ज्ञानाभावः' या भ्रमाचें अधिष्ठान जें भावरूप अज्ञान त्याच्याविषयीं 'इदं ज्ञानाभावभिन्नम्' असें ज्ञानाभावभिन्नत्वानें ज्ञान, किंवा अज्ञानविषयक ज्ञान-त्वविरुद्धधर्मवत्त्वानें म्ह० ज्ञानत्वानें घटित जो ज्ञाना-भावत्वरूप धर्म त्याच्याशीं विरुद्ध म्ह० ज्ञानाभाव-त्वाभावव्याप्य असा जो अखण्ड-अज्ञानत्वादिरूप धर्म तद्वत्त्वानें ज्ञान म्ह० 'इदं ज्ञानाभावत्वाभावव्याप्या-खण्डाज्ञानत्वादिमत्' असें ज्ञान ज्ञानाभावभ्रमाचें निवर्तक असतें.

येथें मुळामध्यें 'दुःखत्वविरुद्ध०' आणि 'ज्ञानत्व-विरुद्ध०' असें ग्रन्थकाराच्या किंवा ग्रन्थलेखकाच्या अनवधानानें लिहिलें गेलें आहे. वस्तुतः 'दुःखाभावत्व-विरुद्ध०' 'ज्ञानाभावत्वविरुद्ध ०' असें असावयास पाहिजे. दोन्ही चन्द्रिकांमध्यें हें स्पष्ट केलें आहे. आणखी एक आश्चर्य असें कीं, आम्हांला उपलब्ध असलेल्या सर्व मुद्रितपुस्तकांत 'धर्मवत्तयाऽज्ञानत्व-विरुद्ध' असें अवग्रहचिह्न छापलें आहे. अज्ञानशब्दाचा अर्थ ज्ञानाभाव असा घेतल्यास 'ज्ञानत्वविरुद्ध' या पाठापेक्षां 'अज्ञानत्वविरुद्ध' हा पाठच जरी अधिक बरा असला तरी तो 'दुःखत्वविरुद्ध' या पाठाशीं सुसंगत नाही आणि दोन्ही चन्द्रिकांमधील व्याख्यानावरून 'ज्ञानत्वविरुद्ध' असाच मूलपाठ असल्याचें सिद्ध होत आहे. असें असूनहि मुळांत अवग्रहचिह्न छापलें एवढेंच नव्हे, तर गुरुचन्द्रिकापुस्तकांत आणि लघुचन्द्रिकेच्या एका प्रतींत 'अज्ञानत्वविरुद्ध०' असेंच प्रतीक छापलें आहे. हाच पाठ श्रीरामेश्वरदत्तशर्मांनीहि हिंदीभाषा-न्तरात स्पष्टीकरण न करतां स्वीकारला आहे. लघु-चन्द्रिकेच्या एका प्रतींत मात्र 'ज्ञानत्वविरुद्ध०' असें शुद्ध प्रतीक छापलें आहे.

(६६) या निवर्तकज्ञानांमध्यें सुखत्वादिकाच्या ठिकाणीं दुःखाभावत्वविरोध आणि अज्ञानत्वादिकाच्या ठिकाणीं ज्ञानाभावत्वविरोध, तसेंच सुखाच्या ठिकाणीं दुःखाभावभेद आणि अज्ञानाच्या ठिकाणीं ज्ञाना-भावभेद विषय झाले आहेत. ते विरोध आणि भेद साक्षिगम्य नसून अनुपलब्धिगम्य आहेत. सुख हें केवळ सुखत्वरूपानें आणि अज्ञान हें केवळ सविषयाज्ञानत्वरूपानें साक्षिगम्य असतें. अभाव अनुप-लब्धिगम्य असतो. भेद अभावरूप असल्यानें तो अनुप-लब्धिगम्य आहे हें स्पष्टच आहे. विरोधहि तदधिकरण-वृत्तित्वाभाव हें त्याचें स्वरूप घेतल्यास अभावरूपच असल्यामुळें अनुपलब्धिगम्यच आहे. तदभावव्याप्यत्व हें विरोधाचें स्वरूप घेतलें तरी विरोधाचा घटक अभाव असल्यामुळें आणि तदभाववद्वृत्तित्वाभावरूप व्याप्य-त्वहि अभावरूप असल्यामुळें विरोध अनुपलब्धिगम्यच आहे. (६७) एवंच शुद्ध सुख आणि सविषय अज्ञान जरी साक्षिगम्य असलें तरी उक्तभेदविशिष्ट आणि उक्तविरुद्धधर्मविशिष्ट सुख आणि अज्ञान साक्षिगम्य नसल्यामुळें विरोध-भेदादिविषयक म्ह० विरोध-भेदादि-विशिष्ट अशा सुख-अज्ञानांविषयीं अज्ञान संभवतें. तेंच अज्ञान उक्त भ्रमांचें उपादान आहे.

(६८) प्रतिवादी—— तें असो. पण अज्ञानाला जर अध्यासोपादानत्व मानलें तर जो अध्यास परोक्ष असेल

(६९) परोक्षाध्यासे हि प्रमातृगताज्ञानमेवोपादानम्, (७०) तच्च परोक्षज्ञानेनापि निवर्तत इत्युक्तत्वात्। (७१) न च– रूप्यं दृष्ट्वाऽधिष्ठानतत्त्वज्ञानं विना निवृत्तस्य पुंसः (७२) अज्ञाननिवृत्त्यभावेन रूप्यतज्ज्ञानयोरविद्यापरिणामयोरनिवृत्त्या रूप्यधीसामग्रीसद्भावेन तद्धीर्दुर्वारैवेति– वाच्यम्। (७३) रूप्यं तद्धीश्च उत्पन्ने तावदुदीच्यज्ञानेन उपादाने विलीयेते। (७४) उपादानस्य निवृत्तिः परं न भवति, अधिष्ठानतत्त्वज्ञानाभावात्। (७५) रूप्यबुद्ध्यन्तरोत्पत्तिस्तु इदमाकारान्तःकरणवृत्तिसद्भावेनानुत्पन्नाधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारस्य भवत्येव। (७६) तदभावे तद्विलम्बादेव विलम्ब इति न काऽप्यनुपपत्तिः। (७७) तथा च सर्वप्रत्ययानां स्वगोचरशूरत्वात् प्रतीतिकाले रजतस्य विद्यमानता सिद्धा। (७८) न च– एवं तात्त्विकत्वमपि सिध्येत्, तस्यापि प्रातीतिकत्वादिति– वाच्यम्, (७९) अपरोक्ष-

---

त्याची निवृत्ति परोक्षज्ञानानें होत असते ती होणार नाही. कारण, परोक्षज्ञानाला अज्ञाननिवर्तकत्व नसतें. अज्ञानाची निवृत्ति अपरोक्षज्ञानानेंच होत असते. आणि उपादानाच्या निवृत्तीवांचून उपादेयाची निवृत्ति तर संभवत नाही. तात्पर्य, अज्ञानाला भ्रमोपादानत्व नाही. (६९) वादी–– परोक्षज्ञानानें कोणत्याच अज्ञानाची निवृत्ति होत नाही असें नाही. त्याचें असें आहे कीं, परोक्ष अध्यासाचें म्ह० परोक्षभ्रमाचें उपादान विषयगत अज्ञान नसून प्रमात्याच्या ठिकाणचें अज्ञान उपादान असतें. (७०) आणि परोक्षज्ञानानें विषयगत अज्ञानाची निवृत्ति होत नसली तरी प्रमातृगत अज्ञानाची निवृत्ति परोक्षज्ञानानेंहि होत असतें असें आम्हीं पूर्वी सांगितलें आहे. एवंच परोक्षज्ञानानें परोक्षभ्रमाची निवृत्ति आणि अज्ञानाचें भ्रमोपादानत्व अनुपपन्न नाही.

(७१) प्रतिवादी–– आपण एक उदाहरण असें घेऊं कीं, एका मनुष्याला 'इदं रजतम्' असें रजताचें ज्ञान झालें. नंतर अधिष्ठानतत्त्वाचें म्ह० शुक्तीचें ज्ञान झालें नाही अशा स्थितीमधें तो मनुष्य तेथून निवृत्त झाला म्ह० दुसरीकडे निघून गेला. (७२) तर आतां त्याच्या शुक्त्यज्ञानाची निवृत्ति झालेली नाही. अर्थात् अविद्येचे परिणाम म्ह० अज्ञानकार्य असलेल्या रजत आणि रजतज्ञान यांचीहि निवृत्ति होणार नाहीच. म्हणून रजताच्या ज्ञानाची रजताकार अज्ञानवृत्ति आणि तदवच्छिन्न साक्षिचैतन्य ही सामग्री विद्यमान आहे. तेव्हां आतां रजतस्थळापासून निवृत्त झालेल्या त्या मनुष्याला 'इदं रजतम्' असें ज्ञान होत असतें असें मानावें लागेल. तें अनिवार्य आहे. (७३) वादी–– रजतज्ञान अनिवार्य नाही. त्याचें असें आहे कीं, तो मनुष्य तेथेंच असतां ना जीं रजत आणि रजतज्ञान हीं दोन्ही अज्ञानामुळें उत्पन्न झालीं होतीं त्यांचा लय उदीच्यज्ञानानें म्ह० तो मनुष्य अन्यत्र गेल्यावर उत्पन्न होणाऱ्या घटादिकांच्या ज्ञानानें उपादानभूत अज्ञानामधें होतो. (७४) मात्र रजतादिकाच्या उपादान असलेल्या अज्ञानाची निवृत्ति होत नाही. कारण, शुक्तिरूप अधिष्ठानतत्त्वाचें ज्ञान झालेलें नसतें. (७५) आतां ज्याला अधिष्ठानतत्त्वाचा साक्षात्कार म्ह० शुक्तीचें प्रत्यक्षज्ञान झालेलें नसेल अशा त्या अन्यत्र निवृत्त मनुष्याची इदमाकारक अंतःकरणवृत्ति उत्पन्न झाली असेल तर निराळें रजत आणि त्याचें ज्ञान यांची उत्पत्ति होईल हें मान्यच आहे. (७६) आतां जर इदमाकार अन्तःकरणवृत्ति उत्पन्न झाली नसेल तर ती वृत्ति उत्पन्न होण्याला ज्या मानानें विलंब होईल त्या मानानें रजतादिकाची उत्पत्ति होण्यालाहि विलंब लागेल हें उघड आहे. एवंच तुम्हीं दिलेल्या नवीन उदाहरणामधेंहि कांही अनुपपत्ति येत नाही.

(७७) तथाच सर्व प्रत्यय स्वगोचरशूर असतात म्ह० बाधक कांही नसेल तर स्वविषयाचे स्थापक असतात म्हणून रजतप्रतीतिकालीं रजताची विद्यमानता रजतप्रत्ययावरून सिद्ध झाली. (७८) प्रतिवादी–– रजताच्या प्रतीतीवरून जर रजताचें अस्तित्व सिद्ध होत असेल तर त्या रजताचें तात्त्विकत्वहि सिद्ध होईल. कारण, रजताचें तात्त्विकत्वहि त्या प्रतीतीचा विषय आहेच. (७९) वादी–– या शंकेमधें कांही हंशील नाही. जें त्रिकालाबाध्य असतें त्यालाच तात्त्विक म्हणतां येईल. ज्याचा केव्हांहि बाध होत नाही तें तात्त्विक. असलें तात्त्विकत्व अपरोक्षप्रतीतीनें विषय करणें शक्य नाही म्ह० रजताचें त्रिकालाबाध्यत्वरूप तात्त्विकत्व रजताच्या अपरोक्षप्रतीतीचा विषय

प्रतीत्या तावत् त्रिकालाबाध्यत्वरूपं तात्त्विकत्वं विषयीकर्तुं न शक्यत इत्युक्तत्वात् । (८०) परोक्षप्रतीत्या विषयीकृतमपि तात्त्विकत्वं प्रातीतिकमेव, (८१) कालान्तरबाधेन पुनरतात्त्विकत्वस्य संभवात् । (८२) तस्मादधिष्ठानांशे अन्तःकरणवृत्तिः, अध्यस्तांशे चाविद्यावृत्तिः । (८३) तयोः च तादात्म्यस्य भानात् नाख्यातिमतप्रवेशः ।

इत्याविद्यकरजतोत्पत्त्युपपत्तिः ।

प्र. ६२– भ्रमस्य वृत्तिद्वयोपपत्तिः

(१) ननु– एवमिदमंशस्याप्यध्यस्तत्वेन 'इदम्' इति द्व्यात्मकम्, (२) 'इदं रूप्यम्' इति च त्र्यात्मकम्, (३) स्वप्ने 'इदं रूप्यम्' इति ज्ञानं चतुरात्मकं च स्यात्– (४) इति चेत्, न । इदंत्वस्याध्यस्तत्वेऽपि न 'इदम्' इति द्व्यात्मकम्, इदंत्वाद्यधिष्ठानस्य स्वप्रकाशत्वात् । (५) न हि वयं सर्वत्राध्यासे द्व्यात्मकतां ब्रूमः, अपि त्वन्तःकरणवृत्तिसव्यपेक्षाधिष्ठानप्रकाशे । (६) अत एव न 'इदं रूप्यम्' इति त्र्यात्मकम् । (७) स्वप्ने तु चतुरात्मकत्वशङ्का सर्वथाऽनुपपन्ना, इदंरूप्ययो-

---

असणें शक्य नाही हें पूर्वी (प्रत्यक्षबाधोद्धारः) आम्हीं सिद्ध केलें आहे. (८०) आतां जें तात्त्विकत्व परोक्ष-प्रतीतीनें विषय केलें जातें म्ह० ज्या तात्त्विकत्वाची परोक्षप्रतीति असते तें प्रातीतिकच असतें म्ह० प्रतीति-मात्र शरीरच असतें. (८१) कारण, कालान्तरीं 'नेदं रजतम्' असा रजताचा बाध झाला म्हणजे पुन्हां त्याचें अतात्त्विकत्वहि संभवतेंच. एवंच परोक्षप्रतीतीनें भासलेलें तात्त्विकत्वहि प्रातिभासिकच असतें.

(८२) या सर्व विचारावरून असें ठरतें कीं, अनिर्वचनीयस्थळीं दोन वृत्ति असतात. अधिष्ठानांशीं म्ह० शुक्त्यादिविषयक अन्तःकरणाची वृत्ति ही एक, आणि अध्यस्तांशीं म्ह० रजतादिविषयक अविद्यावृत्ति ही दुसरी. (८३) मात्र या वृत्तिद्वयाचें तादात्म्य भासत असल्यानें प्राभाकरांच्या अख्यातिमतामध्यें आमचा प्रवेश झाला असें म्हणण्याचें कारण नाही.

प्र. ६२

(१) प्रतिवादी— भ्रमस्थळीं जर दोन वृत्ति मानावयाच्या असतील तर रजतभ्रमांतील इदमंश देखील अध्यस्त असल्यामुळें 'इदम्' म्ह० रजतसंसृष्ट इदंत्व हा अंशहि द्व्यात्मक म्ह० वृत्तिद्वयात्मक मानावयास पाहिजे. इदमंशाच्या अधिष्ठानाविषयींची एक वृत्ति आणि इदमंशाविषयींची दुसरी वृत्ति. (२) 'इदं रूप्यम्' या भ्रमाला वृत्तित्रयात्मकता मानली पाहिजे. पूर्वीप्रमाणें इदमंशीं दोन वृत्ति आणि रूप्यविषयक तिसरी वृत्ति. (३) स्वप्नामधील 'इदं रूप्यम्' हें ज्ञान तर चतुरात्मक म्ह० वृत्तिचतुष्टयात्मक मानावें लागेल. पूर्वीप्रमाणें इदंविषयीं दोन वृत्ति, रूप्यविषयक तिसरी आणि स्वप्नच मुळांत भ्रमात्मक असल्यानें अविद्यावच्छिन्नचैतन्यरूपस्वप्नाधिष्ठानविषयक चौथी. (४) वादी— हा दोष येत नाही. इदंत्व जरी अध्यस्त असलें तरी इदं हा अंश द्व्यात्मक म्ह० मनोवृत्ति आणि अविद्यावृत्ति एतदुभयात्मक नाही. इदंत्वाचें अधिष्ठान म्ह० रूप्यावच्छिन्नचैतन्य स्वप्रकाश म्ह० स्वतःच्या प्रकाशासाठीं मनोवृत्तीची अपेक्षा न करणारें असल्यामुळें तद्विषयक मनोवृत्ति नकोच आहे. (५) आम्ही कांही सगळ्याच अध्यासांना वृत्तिद्वयात्मकता म्ह० मनोवृत्ति-अविद्यावृत्तिरूपता मानीत नाही. तर ज्या अध्यासामध्यें अधिष्ठानाचा प्रकाश अन्तःकरणवृत्तिसव्यपेक्ष असतो म्ह० जेथें अधिष्ठानाचा प्रकाश होण्याकरितां अन्तःकरणाच्या वृत्तीची अपेक्षा असते तेथेंच वृत्तिद्वय मानावें लागतें. अधिष्ठान स्वप्रकाश म्ह० मनोवृत्तीवांचूनच प्रकाशमान असल्यास त्याच्या प्रकाशनाकरितां मनोवृत्ति मानावयाची नसते. (६) म्हणूनच 'इदं रूप्यम्' हा भ्रम त्र्यात्मक म्ह० वृत्तित्रयात्मक मानावयास नको आहे. कारण, अधिष्ठानचैतन्य स्वप्रकाश आहे. (७) स्वप्नामधील 'इदं रूप्यम्' हें ज्ञान वृत्तिचतुष्टयात्मक असावें अशी शंका तर अगदीच अनुपपन्न

रूप्यध्यसनीयत्वात्, (८) अविद्यावच्छिन्नचैतन्यरूपाधिष्ठानस्य स्वप्रकाशत्वात्। (९) न च रूप्यज्ञानस्याचाक्षुषत्वे 'रूप्यं पश्यामि' इति चाक्षुषत्वानुभवविरोधः, (१०) चाक्षुषेदंवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यस्थाविद्यापरिणामत्वेन चाक्षुषत्वोपचारात्, (११) अनुभवत्वमात्रानुभवे एव 'आत्मानं पश्यामि' इत्युल्लेखदर्शनाच्च। (१२) ननु- रूप्यज्ञानस्याविद्यावृत्तित्वेन प्रातिभासिकतया प्रतिभासावश्यंभावेन (१३) अध्यस्तविषयज्ञानस्य चाध्यस्तत्वनियमेन (१४) अविद्यावृत्तेरपि अविद्यावृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यवेद्यत्वम्, (१५) एवं तस्यापि तस्यापीत्यनवस्थितिः - (१६) इति चेत्, सत्यमेतत्। न पुनरनवस्था, अविद्यावृत्तिप्रतिभासके चैतन्ये अविद्यावृत्तेः स्वत एव उपाधित्वेन वृत्त्यन्तरानपेक्षत्वात्। (१७) ननु- अज्ञानस्य रूप्याकारज्ञानात्मना

आहे. कारण, इदं म्ह० स्वप्नांतील रूप्याचा आश्रय असलेलें शुक्त्यादि आणि रूप्य हीं दोन्ही अध्यस्त असतात (८) आणि दोघांचेंहि अधिष्ठान अविद्यावच्छिन्नचैतन्यच असतें आणि तें तर स्वप्रकाश असतें म्ह० पूर्वी उत्पन्न झालेल्या अविद्यावृत्तीचा विषय असतें. एकूण स्वप्नामधें अधिष्ठानविषयक आणि इदंरूप्यविषयक अशा दोनच अविद्यावृत्ति असतात. एवंच जागृतीमधील 'इदं रजतम्' या भ्रमामधें इदंविषयक अन्तःकरणवृत्ति आणि रूप्यविषयक अविद्यावृत्ति अशा दोनच वृत्ति असतात हें आमचें विधान अबाधित आहे.

(९) प्रतिवादी— 'इदं रूप्यम्' या भ्रमामधील रूप्याचें ज्ञान चाक्षुष म्ह० चक्षुरिन्द्रियजन्यवृत्तिरूप जर मानावयाचें नसेल तर 'रूप्यं पश्यामि' असा जो चाक्षुषत्वाचा अनुभव येत असतो त्याच्याशीं विरोध येणार. (१०) वादी— विरोध येत नाही. वास्तविक रूप्यविषयकवृत्ति चाक्षुष म्ह० चक्षुर्जन्य नसते. म्हणून तिच्यावर जें चाक्षुषत्व भासतें तें वास्तविक नसून औपचारिक असतें. इदमाकारवृत्ति चक्षुर्जन्य असते. त्या वृत्तीनें अवच्छिन्न जें चैतन्य त्याच्या ठिकाणीं असलेल्या अविद्येचा परिणाम रूप्यज्ञान म्ह० रूप्यविषयक अविद्यावृत्ति असते. अशा रितीनें परंपरेनें चाक्षुषत्वाचा संबंध आल्यामुळें रूप्यज्ञानावर चाक्षुषत्वाचा आरोप केला जातो. (११) शिवाय, 'पश्यामि' या दृश्धातूचा अर्थ पुष्कळ ठिकाणीं अनुभव एवढाच असतो. म्हणून 'पश्यामि' यावरून रूप्याचा अनुभव दाखविला जातो म्ह० रूप्यज्ञानाच्या नुसत्या 'अनुभवत्व' या धर्माचा अनुभव 'पश्यामि' हा शब्द दाखवितो असें म्हणतां येतें. 'पश्यामि' हा शब्द नुसत्या अनुभवत्वाच्या अनुभवाविषयीं असतो ही गोष्ट 'आत्मानं पश्यामि' या उल्लेखावरून स्पष्ट दिसते. आत्मा चक्षुर्जन्यज्ञानविषय नसतो हें तर सिद्धच आहे.

(१२) प्रतिवादी— पण येथें अनवस्थादोष येतो. रूप्याचें ज्ञान ही एक अविद्येची वृत्तिच असते असें तुम्हीं मानताच. म्हणूनच तें रूप्यज्ञान प्रातिभासिक असल्यामुळें त्याचा प्रतिभास म्ह० तद्विषयक अविद्यावृत्तिप्रतिबिम्बितचैतन्यरूप ज्ञान होणें अवश्य आहे. (१३) दुसरें असें कीं, अध्यस्त असलेल्या रजतादिविषयाचें ज्ञानहि रजताप्रमाणें अध्यस्त म्ह० प्रातिभासिक असतें असा नियम आहे. (१४) त्यामुळें रजतज्ञानात्मक अविद्यावृत्ति दुसऱ्या एका अविद्यावृत्तीमधें प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यानें वेद्य म्ह० त्या चैतन्यानेंच भासमान असते असें मानलें पाहिजे. (१५) याप्रमाणें या दुसऱ्या प्रातिभासिक अविद्यावृत्तीचें भान होण्याकरितां तिसरी एक अविद्यावृत्ति, तिसऱ्या वृत्तीकरितां चौथी आणि चौथीकरितां पांचवी अशी अनवस्थिति म्ह० अनवस्था आली. (१६) वादी— हं! यापैकीं कांही अंश म्ह० १२-१४ सूत्रांतील अर्थ खरा आहे. पण अनवस्था मात्र येत नाही. कां? तर अविद्यावृत्तीला स्वप्रतिभासासाठीं दुसऱ्या अविद्यावृत्तीची अपेक्षा नाही. कारण, अविद्यावृत्तीचें प्रतिभासक जें चैतन्य त्याला ती अविद्यावृत्तिच स्वतः उपाधिभूत असते. तात्पर्य, प्रतिभास्य अविद्यावृत्तीपेक्षां प्रतिभासकचैतन्याची उपाधिभूत अविद्यावृत्ति अन्य नसते, तर जी प्रतिभास्य तीच प्रतिभासकोपाधि असते, म्हणून अनवस्था मुळींच नाही.

(१७) प्रतिवादी— पण आम्हीं म्हणतो कीं रजताकारानें अविद्येचा परिणाम मानण्याची आवश्यकताच नाही. कारण, जर रजताकार असलेल्या ज्ञानाच्या रूपानें अज्ञानाचा परिणाम होतो तर मग त्या ज्ञानगत-

परिणामे 'रूप्यम्' इति प्रतीतेर्ज्ञानगताकारेणैवोपपत्तौ (१८) अतीतविषयकज्ञानन्यायेन वोपपत्तौ (१९) रूप्यरूपाविद्यापरिणामकल्पना न युक्ता- (२०) इति चेत्, न, ज्ञानाकारेणैव सविषयकत्वे साकारवादप्रसङ्गात्, (२१) अतीतविषयवदुपपादनेऽपि अपरोक्षत्वानुपपत्तेरुक्तत्वात्। (२२) न च- दोषाणां स्वाश्रय एवातिशयहेतुत्वेन चक्षुर्गतदोषजन्यो भ्रमः कथमचाक्षुषः स्यात्? (२३) अन्यथा त्वचा गृहीते शङ्खे चक्षुषा गृहीते रूप्यसादृश्ये च निमीलितचक्षुषोऽपि पीतभ्रमरूप्यभ्रमयो- रापत्तेरिति- वाच्यम्, (२४) दोषाणां स्वाश्रय एवातिशयजनकत्वमित्यस्यैवासिद्धेः, नियामकाभावात्। (२५) न चोक्तातिप्रसङ्गो नियामकः, स्वसंबन्धिनि कार्यजनकत्वाङ्गीकारेणानतिप्रसङ्गात्। (२६) संबन्धश्च स्वाश्रयजन्यज्ञानविषयत्वरूपः। (२७) स च न तदेति संस्कारविषयग्राहीन्द्रियजन्या-

---

रजताकारानेंच 'रजतम्' अशा रजताकारप्रतीतीची उपपत्ति लागते. (१८) किंवा अतीतविषयकज्ञानन्यायानें रजतावांचूनच रजताकाराची उपपत्ति लागेल. (१९) असें असतां रजताच्या रूपानें अविद्येचा परिणाम होतो अशी कल्पना करणें युक्त नाही. एवंच ज्ञानाध्यासच मानावा, अर्थाध्यास मानावयास नको. (२०) वादी-- ही शंकाच युक्त नाही. जर ज्ञानाला स्वतःचा आकार असून त्या आकारामुळेंच ज्ञानाला सविषयकत्व येतें असें मानलें म्ह० ज्ञानाचा स्वगत आकार हाच त्या ज्ञानाचा विषय असतो असें मानलें तर योगाचारांचा साकारज्ञानवाद मानण्याचा प्रसंग येईल. (२१) आतां अतीतविषयकज्ञानन्यायानें जरी विषयावांचून ज्ञाना- काराचें उपपादन केलें तरी त्या ज्ञानाला अपरोक्षत्व उपपन्न होणार नाही हें आम्हीं पूर्वी सांगितलेंच आहे. म्हणून आविद्यकरजताची उत्पत्ति मानलीच पाहिजे.

(२२) प्रतिवादी-- तुमच्या विचारामध्यें चूक आहे. कारण असें- पित्तादिदोष कांही एका अतिशयाचे हेतु असतात म्ह० दोषांमुळें कांही विशेष उत्पन्न होतो, पण तो विशेष दोषाचा जो कोणी आश्रय असेल त्याच्याच ठिकाणीं म्ह० त्याच्या द्वारा आश्रयजन्य जें कार्य त्याच्याच ठिकाणीं उत्पन्न होतो. तर आतां चक्षूच्या ठिकाणीं असलेल्या दोषामुळें चक्षुर्जन्यज्ञानामध्येंच भ्रमस्वरूप अतिशय उत्पन्न होईल म्ह० भ्रम चक्षुर्जन्यच म्हटला पाहिजे. मग तो चाक्षुष नाही असें कसें म्हणतां येईल? (२३) नाहीतर, त्वगिंद्रियानें शंखाचें ज्ञान झालें असतांहि 'पीतः शङ्खः' असा भ्रम होण्याचा प्रसंग येईल. वस्तुतः चक्षूनें शंखाचें ज्ञान झालें तरच तो भ्रम होत असतो. कारण, पित्तदोष चक्षुर्निष्ठ असल्यामुळें तो चाक्षुषज्ञानामध्येंच अतिशय उत्पन्न करतो. तसेंच चक्षुरिंद्रियानें शुक्तीच्या ठिकाणीं रजताचें सादृश्य कळलें आहे, नंतर त्या मनुष्यानें डोळे मिटून घेतले आहेत तर अशा स्थितीमध्येंहि रजताचा भ्रम व्हायला पाहिजे. वस्तुतः तो होत नसतो. कारण, सादृश्यज्ञान- रूप दोष जनकताविसंबंधानें चक्षुर्निष्ठ आहे आणि निमीलितनयनाला चाक्षुषज्ञान नाही. यावरून ज्या इंद्रियाच्या ठिकाणीं असलेल्या दोषामुळें जो भ्रम उत्पन्न होत असेल तो भ्रम तदिंद्रियजन्यज्ञानात्मकच असतो असेंच म्हटलें पाहिजे. तेथें अविद्यावृत्ति कशाला पाहिजे? (२४) वादी-- परंतु 'दोषांना स्वाश्रयाच्याच ठिकाणीं अतिशयजनकत्व असतें' असा नियमच सिद्ध होत नाही. कारण, त्याला कांही नियामक नाही. (२५) प्रतिवादी-- नियामक कां नाही? 'त्वचा गृहीते शङ्खे पीतभ्रमापत्तिः' इत्यादि आम्हीं दिलेला अतिप्रसंगच नियामक आहे. तो प्रसंग न यावा म्हणून तसा नियम सिद्ध होतो. वादी-- 'दोषाणां स्वसंबंधिनि कार्यजनकत्वम्' असा नियम स्वीकारल्यानेंहि तो अतिप्रसंग टाळतां येईल. दोषाचा ज्याच्याशीं संबंध असतो त्याच्यावर कांही एक अतिशय म्ह० कांही एक कार्य उत्पन्न करतो असा नियम मान- ल्यानें भागतें. (२६) आतां हा दोषाचा संबंध स्वाश्रय- जन्यज्ञानविषयत्व या स्वरूपाचा धरावयाचा आहे. स्व म्ह० दोष, स्वाश्रय म्ह० दोषाश्रय. तज्जन्यज्ञानाचें विषयत्व म्ह० विशेष्यत्वरूप विषयत्व. हा संबंध ज्याच्याशीं असेल त्याच्यावर त्या दोषामुळें भ्रम उत्पन्न होतो असा नियम. पित्तरूप दोषाचा आश्रय चक्षु. चक्षु- र्जन्यज्ञानाचा विषय शंख. त्या शंखावर म्ह० शंखा- विषयीं त्या पित्तदोषामुळें पीतत्वभ्रम उत्पन्न होतो- म्हणून नियमसमन्वय झाला. (२७) स च न तदा म्ह० ज्या वेळीं त्वगिंद्रियानें शंखाचें ज्ञान होतें त्या वेळीं हा संबंध नसतो. पित्तदोषाश्रय त्वक् नसून चक्षु,

धिष्ठानज्ञानस्यापरोक्षभ्रमहेतुत्वात् त्वचा गृहीते तदभावात् (२८) सादृश्यं गृहीत्वा चक्षुर्निमीलनस्थले इदंवृत्तिसद्भावे प्रमाणाभावेन नातिप्रसङ्गापादनं शक्यम् । (२९) तत्सत्त्वे इष्टापत्तिरेव । (३०) ननु- एवं वृत्तिभेदे ज्ञानैक्यानुभवविरोधः । (३१) न च- अध्यस्तेनाभेदेन विषययोरेकतापन्नत्वात् ज्ञानयोरैक्यमुपचर्यत इति- वाच्यम्, (३२) एवमेकत्वप्रतिपादकप्रयोगसमर्थनेऽपि अनुभवविरोधस्यापरिहारात्- (३३) इति चेत्, न, विषययोरभेदाध्यासे ज्ञानयोरप्यभेदाध्यास इत्यस्य उपचारशब्दार्थत्वेनानुभवविरोधाभावात् । (३४) न च- तर्हि धारावाहिकज्ञानेष्वैक्याध्यासापत्तिः, विषयैक्यज्ञानस्याऽऽरोपनिदानस्य सत्त्वादिति- वाच्यम्, (३५) आरोपस्य कारणा-

---

आहे आणि पित्ताक्ष्यचक्षुर्जन्यज्ञानविशेष्यत्व त्वग्गृहीत शंखाला नाही. म्हणून उक्त अतिप्रसंग येत नाही. दुसरें असें कीं, 'संस्कारविषयग्राहि–इंद्रिय–जन्य––अधिष्ठानज्ञानाला अपरोक्षभ्रमहेतुत्व असतें' असा एक नियम आहे. इंन्द्रियानें अनुभवात्मक ज्ञान उत्पन्न होतें. त्या अनुभवामुळें संस्कार उत्पन्न होतो. त्या अनुभवाचा जो विषय तोच त्या संस्काराचाहि विषय असतो. म्हणून संस्कारविषयग्राहि इन्द्रिय म्ह० संस्कारजनक अनुभवाचें जनक इन्द्रिय. प्रकृतामध्यें संस्कारविषय असलेल्या पीतत्वाचें ग्राहि इंद्रिय चक्षु होय. अधिष्ठानज्ञान म्ह० भ्रमाच्या अधिष्ठानाचें ज्ञान. संस्कारविषयग्राहि–इंद्रियजन्य म्ह० चक्षुर्जन्य असें अधिष्ठानाचें ज्ञान म्ह० शंखाचें ज्ञान. भ्रम अपरोक्ष असावयाचा तर संस्कारविषयग्राहीन्द्रियजन्याधिष्ठानज्ञान पाहिजे. जेव्हां 'पीतः शङ्खः' असा भ्रम अपरोक्ष असतो तेव्हां संस्कारविषयग्राहिचक्षुरिन्द्रियजन्याधिष्ठानज्ञान असतें. परंतु 'त्वचा गृहीते तदभावात्' म्ह० त्वगिंद्रियानें शंखाचें ज्ञान झालें असतां पीतत्वाचें ज्ञान त्वचेनें होत नसल्यामुळें अधिष्ठानभूत शंखाचें ज्ञान पीतत्वरूपसंस्कारविषयग्राहीन्द्रियजन्य नाही म्हणून उक्त अतिप्रसंग येत नाही. (२८) आतां शुक्तीच्या ठिकाणीं रजताच्या सादृश्याचें म्ह० पांढरेपणा, चकचकीतपणा यांचें ज्ञान झाल्यावर मनुष्यानें डोळे मिटून घेतले आहेत अशा स्थळीं इदमाकारवृत्ति असण्याला कांही प्रमाण नाही म्ह० त्यावेळीं इदमाकारवृत्तिच नसते. म्हणून 'इदं रजतम्' या रजतभ्रमाच्या अतिप्रसंगाचें आपादन करणें शक्य नाही म्ह० तसा अतिप्रसंग येऊंच शकत नाही. (२९) आणि जर इदमाकारवृत्ति असतेच असा आग्रह असेल तर रजतभ्रम होण्यामध्यें आम्हांलाहि इष्टापत्तिच आहे, तो अतिप्रसंग नव्हेच.

(३०) प्रतिवादी–– हें सगळें मान्य केलें तरी भ्रमस्थळीं अन्तःकरणवृत्ति आणि अविद्यावृत्ति अशा दोन वृत्ति मानल्यास भ्रमात्मकज्ञानाच्या ऐक्याचा जो अनुभव येतो त्याच्याशीं विरोध येईल. वृत्तिरूप ज्ञानें दोन असल्यास ज्ञानांच्या द्वित्वाचा अनुभव यायला पाहिजे. (३१) शंका— वृत्तिद्वयाच्या दोन विषयांच्या अभेदाचाहि अध्यास झालेला असतो. त्यामुळें दोन्ही विषय ऐक्याला प्राप्त झालेले असतात. त्यामुळें ज्ञानांचें ऐक्य औपचारिक आहे. एवंच अनुभवविरोध नाही. (३२) प्रतिवादी–– या तुमच्या औपचारिकत्वकल्पनेनें एकत्वाचें प्रतिपादन करणाऱ्या 'इदं रजतमित्येकं ज्ञानम्' या शब्दप्रयोगाचें समर्थन होईल इतकेंच. कारण, उपचारशब्दाचा अर्थ गौण शब्दप्रयोग असा आहे. पण ज्ञानैक्याच्या अनुभवाशीं येणाऱ्या विरोधाचा परिहार औपचारिकत्वकल्पनेनें नाहीच झाला. (३३) वादी–– आमच्या उपचारशब्दाचा अर्थ तुमच्या लक्षांत आला नाही म्हणून विरोधपरिहार झाला नाही असें तुम्हांला वाटलें असावें. विषयांच्या अभेदाचा अध्यास झाल्यामुळें ज्ञानांच्याहि अभेदाचा अध्यास होणें असा आमच्या उपचारशब्दाचा अर्थ आहे. हा अर्थ लक्षांत घेतला म्हणजे अनुभवविरोध नाही हें लक्षांत येईल. (३४) प्रतिवादी–– विषयाच्या ऐक्यज्ञानामुळें जर ज्ञानांचा ऐक्याध्यास होत असेल तर जेथें धारावाहिकज्ञानें असतात तेथेंहि आरोपाचें निदान म्ह० ज्ञानैक्याच्या अध्यासाचें कारण जें विषयैक्याचें ज्ञान तें असतेंच म्हणून धारावाहिकज्ञानांच्या ऐक्याचा अध्यास व्हायला पाहिजे. ज्ञानधारेमधील सगळ्या ज्ञानांचा विषय एकच असतो. (३५) वादी–– कारण असलें तरी कार्य आरोप म्ह० ज्ञानैक्याध्यास व्हायलाच पाहिजें असें नाही. कारणावरून कार्य आपाद्य

नापाद्यत्वात् । (३६) न च– विषयैक्यस्य ज्ञानैक्याध्यासनिमित्तत्वं न दृष्टमिति– वाच्यम्, (३७) पूर्वोक्तयुक्त्या ज्ञानभेदे सिद्धे अपूर्वकल्पनायामपि दोषाभावात् । (३८) यद्वा– यथेदमंशावच्छिन्नचैतन्यगताविद्यापरिणामत्वात् रूप्यमिदंत्वेन भाति, (३९) तथेदमाकारान्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यगताविद्यापरिणामत्वेन रूप्यज्ञानमिदंज्ञानत्वेन भाति । (४०) न च तर्हि बाधकाद्विषययोरिव ज्ञानयोरपि भेदधीप्रसङ्गः, (४१) विषयभेदग्रहज्ञानभेदग्रहयोर्भिन्नसामग्रीकत्वेनाऽऽपादनस्याशक्यत्वात् । (४२) केचित्तु– भ्रमकाले विषयैक्यग्रहनियमवत् न ज्ञानैक्यग्रहनियमः, तं विनाऽपि प्रवृत्त्याद्युपपत्तेः । (४३) तथा च बाधकाले न तदनैक्यग्रहनियमोऽपि– इत्याहुः । (४४) न च– इदंवृत्ते-

---

नसतें. आपाद्य म्ह० प्राप्तीचे प्रतिपादन करण्यास योग्य. अध्यास अनुभूत असेल तर त्याचें कारण हुडकावयाचें असतें, पण कारण असल्यास तें अध्यास घडवून आणीलच असें नाही. म्हणून धारावहनस्थळीं कारण असूनहि कार्य नाही.

(३६) प्रतिवादी— विषयाचें ऐक्य ज्ञानांच्या ऐक्याध्यासाचें निमित्त असतें असें कोठें दिसत नाही. ही तुमची कल्पना नवीनच दिसते आहे. (३७) वादी— नवीन कल्पना करायला कांही प्रतिबंध नाही. पूर्वोक्तयुक्तीनें जर ज्ञानांचा भेद सिद्ध होत आहे म्ह० दोन वृत्ति मानणें आवश्यक आहे तर आवश्यकतेप्रमाणें ज्ञानांच्या ऐक्याध्यासाची कल्पना अपूर्व म्ह० नवीन असली तरी कांही दोष नाही.

(३८) किंवा विषयैक्याध्यासनिमित्तक ज्ञानैक्याध्यास न मानतां निराळ्या रितीनें ज्ञानैक्याध्यासाची उपपत्ति लावतां येईल. इदमंशानें अवच्छिन्न जें चैतन्य त्या चैतन्याच्या ठिकाणीं असलेल्या अविद्येचा परिणाम शुक्तिरजत असतें म्हणून तें जसें इदंत्वानें भासतें म्ह०इदमंशाशीं अभेदानें भासतें (३९) तसें इदमाकार जी अन्तःकरणवृत्ति तदवच्छिन्नचैतन्याच्या ठिकाणीं असलेल्या अविद्येचा परिणाम रजताचें ज्ञान असतें म्हणून तें इदंज्ञानत्वानें म्ह० इदमाकारज्ञानाशीं अभेदानें भासतें. मागल्या पक्षांत विषयैक्याध्यास ज्ञानैक्याध्यासाला निमित्त मानला आहे आणि या पक्षांत अन्तःकरणवृत्ति आणि अविद्यावृत्ति या दोन्ही वृत्तींचें एकदेशस्थितत्व हें ज्ञानैक्याध्यासाला निमित्त मानलें आहे असा या पक्षांत पहिल्या पक्षापेक्षां विशेष आहे. (४०) प्रतिवादी— इदमंश आणि रजत यांच्याप्रमाणें जर इदंचें ज्ञान आणि रजताचें ज्ञान यांचाहि अभेदग्रह होत असेल तर बाधकालीं 'नेदं रजतम्' या बाधकज्ञानामधें जसा इदं आणि रजत यांचा भेद भासतो तसा त्यांच्या ज्ञानांचाहि भेद भासला पाहिजे अशी आपत्ति येते. (४१) वादी— विषयभेदाचा ग्रह म्ह० ज्ञान आणि ज्ञानभेदाचा ग्रह यांची सामग्री भिन्न भिन्न असल्यामुळें बाधकज्ञानामुळें जरी विषयभेदाचें ज्ञान झालें तरी ज्ञानभेदाचें ज्ञान व्हायला पाहिजे अशी आपत्ति आमच्यावर आणणें अशक्य आहे. ज्यावेळीं दोन ज्ञानांमधील कार्यकारणभावाचा विचारानें निर्णय ही ज्ञानभेदग्रहाची सामग्री असते त्यावेळीं ज्ञानांच्या भेदाचा ग्रह होतोच. आतां इदमाकारज्ञान आणि रजताकारज्ञान यांच्यामधें कार्यकारणभाव नाहीच असा पक्ष घेतला तर त्यापक्षीं 'इदं रजतम्' ही अन्तकरण आणि अविद्या या दोघांची मिळून एकच वृत्ति आहे, ज्ञानभेद नाहीच असें मानतां येतें. अर्थात् या पक्षीं भिन्नांचा अभेदग्रह किंवा भेदाग्रह नाहीच म्हणून ज्ञानभेदाची शंकाच संभवत नाही.

(४२) याविषयीं कांही विद्वान् असें म्हणतात कीं, 'भ्रमकालीं इदं आणि रजत या विषयांच्या ऐक्याचें ज्ञान असतें हा जसा नियम आहे तसा ज्ञानांच्या ऐक्यग्रहाचा नियम नाही म्ह० ऐक्यग्रह नसतोच. कारण, ज्ञानैक्यग्रहाचा नियम न मानतांहि इदंकडे होणाऱ्या प्रवृत्तीची उपपत्ति लागते. (४३) एवंच भ्रमकालीं ज्ञानैक्यग्रहाचा नियम नसल्यामुळें बाधकालीं देखील तदनैक्यग्रहाचा नियमहि नाही म्ह० बाधकालीं ज्ञानांच्या भेदाचा ग्रह व्हायलाच पाहिजे असा नियम नाही'. यांतील तात्पर्य असें कीं, ज्यांचें ऐक्य भ्रमकालीं भासतें त्यांचाच भेद बाधकालीं भासतो. भ्रमकालीं विषयांचें ऐक्य भासत असल्यामुळें बाधकालीं विषयांचाच भेद भासतो, ज्ञानांचें ऐक्य भ्रमकालीं भासत नसल्यामुळें ज्ञानांचा भेदहि बाधकालीं भासत नाही. या मतामधें ज्ञानांचा अभेदाध्यासच नाही हा मागील दोन्ही पक्षांपेक्षां विशेष.

(४४) प्रतिवादी— तुमचा वरील 'यद्वा–' हा दुसरा पक्ष जमत नाही. कारण, त्या पक्षामधें इद-

ज्ञातैकसत्त्वेन तदवच्छिन्नचैतन्यगताज्ञानमेव नास्तीति- वाच्यम्, (४५) वृत्तेः साक्षिवेद्यत्वेन यद्यपि तद्गोचराज्ञानं नास्ति, (४६) तथाऽपि तदवच्छिन्नचैतन्ये शुक्त्यवच्छिन्नगोचराज्ञानसत्त्वात् । (४७) तथा च इदंवृत्तिराश्रयावच्छेदिका, न तु विषयावच्छेदिकेति वस्तुस्थितिः । (४८) अत एव- शुक्तितत्त्वं जानतः इदंवृत्तितत्त्वं चाजानतो रूप्यनिवृत्तावपि तदज्ञानानुवृत्तिप्रसङ्गः- इति निरस्तम्, (४९) शुक्तितत्त्वाज्ञानस्यैव उभयपरिणामित्वात्, (५०) इदमंशस्तदाकारवृत्तिश्च एतद्द्वयमाश्रयमात्रावच्छेदकमित्युक्तत्वात् । (५१) न चैवमपि अबाधितज्ञानैक्यानुभवविरोधः, (५२) अध्यस्तेन सहेन्द्रियासंप्रयोगस्यैव बाधकत्वात् । (५३) न च संनिकर्षः प्रमासामग्री,

---

माकारवृत्तीनें अवच्छिन्न असलेल्या चैतन्याच्या ठिकाणीं तुम्हीं अज्ञान मानलें आहे, पण तें संभवत नाही. कारण, इदंवृत्ति ज्ञातैकसती असते म्ह० इदंवृत्तीचें अस्तित्व केवळ इदंवृत्तिज्ञानकाळींच असतें. (४५) वादी--- इदंवृत्ति साक्षिवेद्य असल्यामुळें तद्गोचर अज्ञान म्ह० इदंवृत्तिविषयक अज्ञान म्ह० इदंवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्य-विषयक अज्ञान नसतें हें जरी खरें असलें, (४६) तरी इदंवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्याच्या ठिकाणीं शुक्त्यवच्छिन्नगोचर म्ह० शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयक अज्ञान असतेंच. (४७) यावरून वस्तुस्थिति म्ह० तत्त्व असें ठरतें कीं, इदमाकारवृत्ति आश्रयाची अवच्छेदक असते, पण विषयाची अवच्छेदक नसते. तात्पर्य, इदंवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयक अज्ञान संभवत नसलें तरी इदंवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यगत-शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयक अज्ञान संभवतें आणि तेंच रजतज्ञानाचें उपादान आहे. या विवेचनावरून असा निष्कर्ष निघाला कीं, रजताचें आणि रजतज्ञानाचें उपादान एकच शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयक अज्ञान आहे. (४८) उक्तानुसारी पुढील हेतूवरून दुसऱ्या एका शंकेचाहि निरास होतो. शंका अशी- "चैत्राला 'इयं शुक्तिः, नेदं रजतम्' असें शुक्तितत्त्वाचें म्ह० शुक्ति-निष्ठरजतभेदाचें ज्ञान झालें आहे, पण 'अस्य ज्ञानं न रजतज्ञानम्' असें इदंवृत्तितत्त्वाचें म्ह० इदंज्ञान-निष्ठरजतज्ञानभेदाचें ज्ञान झालेलें नाही. अशा स्थितींत शुक्तितत्त्वाच्या ज्ञानानें रजतभेदाज्ञानाची निवृत्ति झाल्यामुळें रजताची निवृत्ति झाली असली तरी इदंवृत्तितत्त्वाचें ज्ञान नसल्यामुळें इदंवृत्तिनिष्ठरजतवृत्ति-भेदाच्या अज्ञानाची अनुवृत्ति असावयास पाहिजे आणि तेंच रजतवृत्तिभेदाज्ञान रजतवृत्तीचें म्ह० रजतज्ञानाचें उपादान असल्यामुळें रजतज्ञानाचीहि अनुवृत्ति असावयास पाहिजे असा प्रसंग येतो". (४९) या शंकेला उत्तर वर दिलें आहे तें असें कीं- शुक्तितत्त्वाचें म्ह० शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयक जें अज्ञान त्याचाच परिणाम रजत आणि रजतवृत्ति म्ह० रजतज्ञान हीं दोन्ही आहेत. रजतवृत्ति हा इदंवृत्तिनिष्ठरजतवृत्तिभेदविषयक अज्ञानाचा परिणाम नाहीच. म्हणून शुक्तितत्त्वाच्या ज्ञानानें शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयक अज्ञानाची निवृत्ति झाल्यामुळें रजताबरोबरच रजतज्ञानाचीहि निवृत्ति होते, रजतज्ञानाच्या अनुवृत्तीचा प्रसंग येत नाही. (५०) शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयक अज्ञानाचाच रजतवृत्ति हाहि परिणाम संभवतो याचें कारण, इदमंश आणि इदमाकारवृत्ति हीं दोन्ही रजत आणि रजतवृत्ति यांच्या उपादानभूत अज्ञानाच्या आश्रयाचाच केवळ अवच्छेद करतात, त्या अज्ञानाच्या विषयभूत चैतन्याचा अवच्छेद करीत नाहीत, विषयचैतन्याची अवच्छेदक शुक्ति आहे, हें आम्हीं आतांच पूर्वी सांगितलें आहे. एवंच इदंवृत्त्यव-च्छिन्नचैतन्याच्या ठिकाणीं इदंवृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयक अज्ञान संभवत नसलें तरी शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्यविषयक अज्ञान संभवत असल्यामुळें लाघवानुरोधानें रजत-वृत्ति हाहि त्याचाच परिणाम आहे असें मानणेंच योग्य.

(५१) प्रतिवादी--- तरीपण इदंचें ज्ञान आणि रजताचें ज्ञान यांच्या ऐक्याचा अबाधित अनुभव आहे, त्याच्याशीं इदंज्ञान आणि रजतज्ञान यांच्या भेदाचा विरोध येतो त्याची वाट काय ? (५२) वादी--- अध्यस्तरजतादिपदार्थाशीं इंद्रियाचा असंप्रयोग म्ह० संनिकर्षाभाव म्ह० 'अध्यस्तं इन्द्रियजन्यज्ञानाविषयः, इन्द्रियसंनिकर्षाभावात्' हें इन्द्रियसंनिकर्षाभावहेतुक अनुमानच ज्ञानैक्यानुभवाचें बाधक आहे. एवंच तो अनुभव अबाधित नाही. (५३) प्रतिवादी--- पण इंद्रियसंनिकर्ष तर प्रमेची सामग्री आहे, भ्रमाची नव्हे. मग भ्रमस्थळीं संनिकर्ष नसला म्हणून काय बिघडलें ?

करणानां प्राप्यकारित्वनियमेन संनिकर्षस्यापि सामान्यसामग्रीत्वात् । (५४) न हि दृष्टा छिदा दारुवियुक्तकुठारेणेत्यन्यत्र विस्तरः । (५५) यत्तु शुक्तिरेव विवर्ताधिष्ठानमस्तु, न चैतन्यमिति, (५६) तन्न, अधिष्ठानस्य भ्रमजनकाज्ञानविषयत्वेन तदकल्पिततया सत्यत्वनियमात्, शुक्तेश्च मिथ्यात्वात् । (५७) यद्वा– अविद्यावृत्तेर्न ज्ञानत्वम्, अतः ज्ञानैक्यधीः, ज्ञानत्वस्याज्ञाननिवर्तकमात्रवृत्तित्वात् । (५८) न च– एवं धारावाहनस्थले द्वितीयादिज्ञाने ज्ञानत्वं न स्यादिति– वाच्यम्, (५९) तस्यापि तत्तत्कालविशिष्टग्राहकत्वेनागृहीतग्राहकतयाऽज्ञाननिवर्तकत्वात् । (६०) वस्तुतस्तु– यावन्ति ज्ञानानि तावन्त्यज्ञानानीति व्यवहितज्ञानेनेवाव्यवहितज्ञानेनापि अज्ञाननिवर्तनादिति न काऽप्यनुपपत्तिः । (६१) परोक्षस्थलेऽपि प्रमातृगताज्ञाननिवृत्तिरस्त्येवेति तत्र 'जानामि' इति प्रत्ययः ।

रजत इंद्रियजन्यज्ञानविषय असूं शकेल. वादी—- असें नाही. संनिकर्ष हा प्रमा आणि भ्रम अशा ज्ञानसामान्याची सामग्री असतो, केवळ प्रमेची नव्हे. कारण कीं, करणें प्राप्यकारी असतात असा नियम आहे. प्राप्य म्ह० विषयाशीं संबद्ध होऊन कारी म्ह० कार्य उत्पन्न करणारीं अशीं करणें असतात. (५४) दारुवियुक्त म्ह० लाकडाशीं संबद्ध नसलेल्या कुऱ्हाडीनें लाकडाची तोड कधीं झालेली पाहिली आहे काय ? शक्यच नाही. याविषयीं विस्तृत विचार सिद्धान्तबिंदु इत्यादिकामध्यें केला आहे तो पहावा.

(५५) एक शंका अशी आहे कीं, शुक्तिच विवर्ताधिष्ठान मानावी. शुक्त्यवच्छिन्नचैतन्य अधिष्ठान नव्हे. (५६) पण तें ठीक नाही. कारण, अधिष्ठान हें भ्रमाचें जनक असलेल्या अज्ञानाचा विषय असतें म्ह० अधिष्ठानविषयक अज्ञानामुळें भ्रम होत असतो. म्हणून अधिष्ठान अज्ञानानें कल्पित नसतें आणि त्यामुळें अधिष्ठान सत्य असतें असा नियम आहे. आणि शुक्ति तर मिथ्या असते.

(५७) ज्ञानभेद मानून ज्ञानैक्याच्या अनुभवाचें उपपादन आतांपर्यंत केलें. आतां त्यासंबंधानें आम्हीं दुसरा एक पक्ष मांडतों. तो असा कीं, अविद्यावृत्तीला ज्ञानत्व नाहीच आहे म्ह० अविद्यावृत्ति हें ज्ञान नव्हेच. एवंच ज्ञानभेद नाहीच म्हणून ज्ञानैक्याचा अनुभव आहे. अविद्यावृत्तीला ज्ञानत्व नसण्याचें कारण असें कीं, ज्ञानत्व हा धर्म अज्ञाननिवर्तकाच्याच ठिकाणीं राहणारा आहे म्ह० जें अज्ञाननिवर्तक असतें तेंच ज्ञान असतें. अविद्यावृत्ति अज्ञाननिवर्तक नसल्यामुळें ती ज्ञान नव्हे. (५८) प्रतिवादी—- जर अज्ञाननिवर्तकत्वामुळें ज्ञानत्व असेल तर धारावाहिकज्ञानस्थळीं द्वितीयादिज्ञानाला ज्ञान म्हणतां येणार नाही. कारण, धारेमधील पहिलें ज्ञानच अज्ञाननिवर्तक असतें, द्वितीयादिज्ञानाला अज्ञाननिवर्तकत्व संभवत नाही. (५९) वादी— असें नाही. द्वितीयादिज्ञानालाहि अज्ञाननिवर्तकत्व असतें. जें अगृहीताचें ग्राहक म्ह० ज्याचें ज्ञान झालेलें नसतें त्याचें प्रकाशक असतें तें अज्ञाननिवर्तक असणारच. धारेंतील प्रत्येक ज्ञान शुद्धविषयाचें ग्राहक नसून तत्तत्कालविशिष्टविषयाचें ग्राहक असतें. 'घटः घटः घटः' अशा घटविषयकज्ञानधारेमध्यें शुद्ध घट हा विषय सर्व ज्ञानांचा एकच असतो हें खरें, पण घटाचे विशेषणीभूत क्षण निरनिराळे असतात. धारेंतील पहिल्या ज्ञानाचा विषय प्रथमक्षणविशिष्ट घट असतो. दुसऱ्या ज्ञानाचा विषय प्रथमक्षणविशिष्टघट नसून द्वितीयक्षणविशिष्टघट असतो. असेंच पुढें. एवंच द्वितीयज्ञानाचा विषय द्वितीयक्षणविशिष्टघट प्रथमज्ञानानें अगृहीत आहे. अर्थात् द्वितीयज्ञान अगृहीतग्राहकच आहे. याप्रमाणेंच तृतीयादिज्ञानांनाहि अगृहीतग्राहकत्व असतें. म्हणून धारावहनस्थलीं द्वितीयादिज्ञानांवर अज्ञाननिवर्तकत्व या ज्ञानलक्षणाची अव्याप्ति येत नाही. (६०) वस्तुतः क्षणादिकाळाला चक्षुरादिविषयत्व असतें कीं नाही हा वाद सोडला तरी 'जितकीं ज्ञानें तितकीं अज्ञानें असतात' असा सिद्धांत असल्यानें पहिल्या ज्ञानानें एका अज्ञानाची निवृत्ति केल्यानंतर घटका दोन घटकांनीं व्यवहित असें दुसरें ज्ञान दुसऱ्या एका अज्ञानाची जशी निवृत्ति करतें तशी पहिल्या ज्ञानाशीं अव्यवहित–उत्तर असें दुसरें ज्ञानहि दुसऱ्या एका अज्ञानाची निवृत्ति करतेंच. म्हणून धारास्थळीं कांहीच अनुपपत्ति म्ह० ज्ञानलक्षणाची अव्याप्ति येत नाही. (६१) अपरोक्षज्ञानाप्रमाणें परोक्षज्ञानस्थळीं देखील परोक्षज्ञानानें प्रमात्याच्या ठिकाणीं असलेल्या अज्ञानाची निवृत्ति होत असतेच. म्हणून परोक्षाविषयींहि

(६२) तेन सहाभेदग्रहात् परोक्षभ्रमेऽपि 'जानामि' इति प्रत्ययः। (६३) न च विवरणे अन्तःकरणपरिणामे ज्ञानत्वोपचारात् इदंवृत्तेरपि ज्ञानत्वोक्तौ विवरणविरोधः, (६४) तस्य प्रकाशत्वनिबन्धनज्ञानपदप्रयोगविषयत्वमित्येतत्परत्वात्, (६५) न त्वज्ञाननिवर्तकत्वनिबन्धनज्ञानपदप्रयोगोऽप्यौपचारिक इति तस्यार्थः। (६६) तथा चाविद्यावृत्तौ यत्र ज्ञानपदप्रयोगः, तत्रौपचारिक एव। (६७) न च- अविद्यावृत्तेरज्ञानत्वे ज्ञानस्यौत्सर्गिकं प्रामाण्यमिति विरुध्येत, निरपवादनियमस्यैव संभवादिति- वाच्यम्, (६८) इच्छाजनकवृत्तिमात्रस्य ज्ञानत्वमभिप्रेत्य उत्सर्गत्वोक्तेः। (६९) यद्वा-

---

'जानामि' असा ज्ञानत्वाचा प्रत्यय येतो तो ठीकच आहे. (६२) आणि अपरोक्षभ्रमस्थळीं इदमाकार जें अधिष्ठानसामान्यज्ञान त्याच्याशीं अभेदग्रह झाल्यामुळें अविद्यावृत्तीचा 'जानामि' असा ज्ञानत्वानें प्रत्यय येतो तसा परोक्षभ्रमस्थळीं देखील अविद्यावृत्तीचा परोक्षज्ञानाशीं अभेदग्रह झाल्यामुळें 'जानामि' असा ज्ञानत्वानें प्रत्यय येतो.

(६३) प्रतिवादी— परंतु विवरणामध्यें अन्तःकरणाच्या परिणामाला औपचारिक ज्ञानत्व मानलें आहे म्ह० वस्तुतः ज्ञानत्व नाही असें मानलें आहे. आणि तुम्हीं तर इदमाकारवृत्तीला ज्ञान म्हणत आहांत. अर्थात् विवरणाशीं विरोध येतो. (६४) वादी— त्या विवरणग्रंथाचें तात्पर्य 'प्रकाशत्व या शक्यतावच्छेदकानें प्रयुक्त जो ज्ञानपदप्रयोग त्याचें विषयत्व अन्तःकरणवृत्तीला जें क्वचित् असतें तें औपचारिक असतें' या अर्थामध्यें आहे. अन्तःकरणवृत्ति जड असल्यामुळें प्रकाशत्वरूप ज्ञानत्व तिच्या ठिकाणीं नाही म्हणून ज्ञानपदप्रयोग औपचारिक. (६५) परंतु अज्ञाननिवर्तकत्वामुळें निरूढलक्षणेनें जो ज्ञानपदाचा प्रयोग अन्तःकरणवृत्तीच्या ठिकाणीं असतो तोहि औपचारिक असतो असा त्या विवरणवाक्याचा अर्थ नाही. म्हणून आमच्या विधानाचा विवरणाशीं विरोध नाही. (६६) यावरून असें समजावें कीं, जेव्हां अविद्यावृत्तीचे ठिकाणीं ज्ञानपदाचा प्रयोग असेल तेव्हां तो औपचारिकच असतो.

(६७) प्रतिवादी— अविद्यावृत्तीला जर ज्ञानत्व मानलें नाही तर 'ज्ञानाचें प्रामाण्य औत्सर्गिक असतें म्ह० ज्ञानप्रामाण्याचा नियम उत्सर्गरूप म्ह० सामान्यरूप म्ह० सापवाद असतो' या सिद्धान्ताशीं विरोध येतो. कारण, आतां तो नियम निरपवादच संभवतो. म्हणजे असें— ज्ञानप्रामाण्याच्या नियमाला भ्रमज्ञानाचें अप्रामाण्य हा अपवाद असल्यामुळें ज्ञानप्रामाण्यनियम उत्सर्गरूप मानला जातो. परंतु आतां भ्रमरूप अविद्यावृत्तीला तुम्हीं ज्ञानत्वच मानलें नसल्यामुळें तिचें अप्रामाण्य हा ज्ञानप्रामाण्यनियमाचा अपवादच नव्हे. म्हणून ज्ञानप्रामाण्यनियम उत्सर्गरूप नसून निरपवादच झाला. एवंच विरोध आला. (६८) वादी— 'जी जी वृत्ति इच्छाजनक असते तिला निरूढलक्षणेनें ज्ञान म्हणावयाचें' अशा अभिप्रायानें ज्ञानाच्या प्रामाण्याचें उत्सर्गत्व सांगितलें आहे. अविद्यावृत्ति देखील इच्छाजनक असल्यामुळें तिलाहि लाक्षणिक ज्ञानत्व आहे. म्हणून तिचें अप्रामाण्य हें ज्ञानाचें अप्रामाण्य असल्यामुळें तें ज्ञानप्रामाण्यनियमाचा अपवाद आहे. म्हणून ज्ञानप्रामाण्यनियम उत्सर्गरूप म्ह० सापवाद आहे असें म्हटलें आहे. त्यामुळें विरोध नाही.

(६९) आतां ज्ञानैक्यासंबंधानें आणखी एक पक्ष सांगतों— ज्ञानामध्यें वृत्ति आणि फल असे दोन अंश असतात. त्यापैकीं 'इदं रजतम्' या ज्ञानामध्यें इदमाकारवृत्ति आणि रजताकारवृत्ति यांचा जरी वस्तुतः भेद आहे तथापि इदं आणि रजत हे दोन्ही पदार्थ इदमंशावच्छिन्नचैतन्यानेंच प्रकाशित होत असल्यामुळें इदमंशावच्छिन्नचैतन्यरूप फल एकच आहे. एवंच फलांशीं ऐक्य असल्यामुळें 'इदं रजतम्' या वृत्त्यंशीं दोन ज्ञानांच्या ऐक्याचा अनुभव येतो असें समजावें. चैतन्याला स्वरूपतः फलत्व नसतें. आवरणनाश हें मुख्य फल आहे. म्हणून आवरणनाशविशिष्टत्वानें चैतन्याला फलत्व येतें. रजतावच्छिन्नचैतन्य आवृत नसल्यामुळें रजताकारवृत्तीनें आवरणनाश होत नाही. म्हणून त्याला फलत्व संभवत नसल्यामुळें इदमंशावच्छिन्नचैतन्यच रजतांशींहि फल असतें.

वृत्तिभेदेऽपि इदंरूप्ययोरिदमंशावच्छिन्नचैतन्यप्रकाश्यत्वेन फलैक्यात् ज्ञानैक्यधीः। (७०) न च- परोक्षभ्रमे अपरोक्षैकरसचैतन्यरूपफलैक्याभावात् कथं तन्निबन्धनज्ञानैक्यानुभव इति- वाच्यम्, (७१) तत्र फलैक्यमप्युपचर्य ज्ञानैक्योपचार इत्येव विशेषात्। (७२) ननु- त्वन्मते यथाक्रममिदं-रूप्याकारान्तःकरणवृत्त्यविद्यावृत्तिप्रति बिम्बिताभ्यां वा, तदभिव्यक्ताभ्यां वा, इदमंशावच्छिन्नतदनव-च्छिन्नाभ्यामिदमंशरूप्याधिष्ठानचैतन्याभ्यां वा, वेद्यत्वेनावच्छिन्नफलस्य भेदात् कथं फलैक्यम्? (७३) अनवच्छिन्नफलीभूतचिन्मात्राभेदस्य सर्वत्र समानत्वात्। (७४) न हीदमंशोऽपि तद-वच्छिन्नमेव चैतन्यमुपादानम्, आत्माश्रयात्। (७५) न वा रूप्ये इदमंशानवच्छिन्नमुपादानम्, 'इदं रूप्यम्' इति प्रतीत्यनुपपत्तेः- (७६) इति चेत्, न, अविद्यावृत्तिस्तावन्नाज्ञाननाशिका, किंत्वन्तः-

---

(७०) प्रतिवादी— पण परोक्षभ्रमस्थळीं ज्ञानैक्याचा अनुभव जमत नाहीच. परोक्षस्थळीं विषयावच्छिन्नचैतन्याचा आवरणनाश नसतो. त्यामुळें प्रमातृचैतन्य, वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्य, आणि विषयावच्छिन्नचैतन्य यांची अपरोक्षैकरसता म्ह० अनावृत असा एकलोलीभाव नसतो. त्यामुळें परोक्षस्थळीं विषयावच्छिन्नचैतन्याला फलत्वच नसतें. तेव्हां फलैक्यामुळें जो ज्ञानैक्याचा अनुभव यावयाचा तो कसा जमणार? (७१) वादी— परोक्षस्थळीं फलैक्यहि औपचारिक धरून तसल्या फलैक्यामुळें ज्ञानांचेंहि औपचारिक ऐक्य धरावयाचें असतें. असा हा परोक्षस्थळीं विशेष आहे.

(७२) प्रतिवादी— तुमच्या मतें इदमाकार--अन्तःकरणवृत्तीमध्यें प्रतिबिंबित चैतन्यानें इदमंश वेद्य असतो आणि रजताकार-अविद्यावृत्तीमध्यें प्रतिबिंबित चैतन्यानें रजत वेद्य असतें अशी 'वृत्ति चिदुपरागार्थ असते' या पक्षीं स्थिति आहे. किंवा वृत्ति आवरणभंगार्थ असते असें धरलें तर आतांच सांगितलेल्या मनोवृत्ति--अविद्यावृत्तींनीं आवरणभंग झाल्यामुळें अभिव्यक्त झालेल्या दोन चैतन्यांनीं इदं आणि रजत क्रमानें वेद्य असतात. किंवा 'अन्तःकरणावच्छिन्नचैतन्याला जीव मानल्यास विषयचैतन्य अनावृतच असतें' या पक्षीं इदमंशानें अवच्छिन्न, इदमंशाधिष्ठानभूत आणि इदमाकारवृत्तीनें प्रमातृचैतन्याशीं अभिन्न झालेल्या चैतन्यानें इदमंश वेद्य असतो, आणि इदमंशानें अवच्छिन्न नसलेल्या रजताधिष्ठानभूत आणि रजताकारवृत्तीनें प्रमातृचैतन्याशीं अभिन्न झालेल्या चैतन्यानें रजत वेद्य असतें. अशा रितीनें पहिल्या दोन पक्षांमध्यें वृत्तिरूप अवच्छेदकांनीं अवच्छिन्न असलेलीं आणि तिसऱ्या पक्षीं अवच्छिन्न-अनवच्छिन्न असलेलीं चैतन्यरूप फलें इदमंशीं आणि रजतांशीं भिन्न असल्यानें फलैक्य कसें मानतां येईल? (७३) बरें, अनवच्छिन्न शुद्धचैतन्याला फलत्व मानावें तर त्याचा अभेद सर्वत्र म्ह० घटज्ञान, पटज्ञान, मठज्ञान इत्यादि सर्व ज्ञानांमध्यें समान आहे म्ह० जगांतील सर्व ज्ञानांच्या ऐक्याचा अनुभव यावयास पाहिजे अशी आपत्ति येते. म्हणून शुद्धचैतन्याला फलत्व मानतां येत नाही. (७४) तिसऱ्या पक्षामध्यें इदमंशावच्छिन्नचैतन्याला इदमंशाचें अधिष्ठानत्व म्ह० विवर्तोपादानत्व जें मानलें आहे तेंहि जमत नाही. कारण, आत्माश्रयदोष येतो. उपादान आणि उपादेय यांच्यामध्यें आश्रयाश्रयिभाव असतो. इदमंशावच्छिन्नचैतन्य या आश्रयकोटींत इदमंश विशेषण आहे म्ह० इदमंश आश्रय आहे आणि तोच इदमंश आरोप्य आहे म्ह० आश्रित आहे. म्हणून आत्माश्रयदोष येतो. (७५) तसेंच तिसऱ्या पक्षामध्यें इदमंशानवच्छिन्नचैतन्य रूप्याचें उपादान मानलें आहे तेंहि जमत नाही. जर रूप्याचें उपादान इदमंशावच्छिन्नचैतन्य नसेल तर 'इदं रूप्यम्' अशी रूप्याची इदंत्वानें जो प्रतीति येते ती उपपन्न होणार नाही. कारण, रूप्य इन्द्रियसंनिकृष्ट नसल्यामुळें इन्द्रियसंनिकर्षजन्य इदमाकार रूप्यविषयक नसून इन्द्रियसंनिकृष्टोपादानावच्छेदकविषयक असतो. एकूण फलैक्य संभवत नसल्यामुळें ज्ञानद्वयपक्षीं ज्ञानैक्यप्रतीति उपपन्न होत नाही. (७६) वादी— फलैक्य संभवतें. त्याचें असें आहे कीं, अज्ञानाची नाशक अविद्यावृत्ति नसून इदमाकार-अन्तःकरणवृत्तिच अज्ञानाची नाशक असते.

करणवृत्तिरिदमाकारा, (७७) तथा च तदभिव्यक्तचैतन्यमेव रूप्यमभिव्यनक्तीति फलैक्यसंभवात्। (७८) न ह्यवच्छेदकभेदेन फलभेदः, किंतु व्यञ्जकभेदेन। (७९) तथा च परमार्थसच्चैतन्यमधिष्ठानमध्यस्तज्ञानस्य। (८०) तच्च द्विविधम्- व्यावहारिकसत् प्रातिभासिकसच्चेति। (८१) तदुक्तं प्राक्- 'व्यावहारिकसत्त्वविषयत्वात् प्रत्यक्षं नागमबाधकम्' इति। (८२) परमार्थसत्त्वमादाय त्रिविधं सत्त्वम्।

इति भ्रमस्य वृत्तिद्वयोपपत्तिः।

प्र. ६३- सत्तात्रैविध्योपपत्तिः

(१) ननु- एवं सत्त्वत्रैविध्यविभागो नोपपद्यते, प्रातिभासिकादप्यपकृष्टस्य स्वाप्नरूप्यस्य व्यावहारिकादप्युत्कृष्टाया अविद्यानिवृत्तेः सद्भावात्- (२) इति चेत्, न, स्वाप्ने प्रातिभासिकनिकृष्टत्वे प्रमाणाभावात्। (३) तथाहि- प्रातिभासिकत्वं हि प्रतिभासमात्रसत्त्वम्, तच्च स्वप्नजागरयोः समानम्। (४) ननु- जागरे अधिष्ठानतावच्छेदकेदमंशस्याधिकसत्ताकत्वम्, स्वप्नकाले तस्यापि

---

(७७) तथाच अन्तःकरणवृत्तीमुळें अभिव्यक्त झालेलें चैतन्यच रजताचें प्रकाशन करतें. त्यामुळें सर्वत्र फलैक्य जमतें. (७८) कारण कीं, इदं आणि रजत अशा अवच्छेदकांचा भेद असला तरी त्यानें फलभेद होत नसतो, तर व्यंजकांच्या भेदानें म्ह० अज्ञानाचा नाश करणाऱ्या वृत्तींच्या भेदानें फलांचा भेद होत असतो. भ्रमस्थळीं अन्तःकरणवृत्तिच अज्ञाननाशक असल्यानें फलभेद नसतो. एवंच फलैक्य असल्यानें ज्ञानैक्यप्रतीति उपपन्न होते. म्हणून ज्ञानैक्याच्या अनुभवाशीं विरोध येत नाही.

(७९) तात्पर्य, अध्यस्ताच्या ज्ञानाचें अधिष्ठान पारमार्थिकसत्तेचें चैतन्यच असतें. (८०) आणि तें अध्यस्त व्यावहारिकसत्तेचें आणि प्रातिभासिकसत्तेचें असें दोन प्रकारचें असतें. पृथिव्यादि व्यावहारिकसत् आणि शुक्तिरजतादि प्रातिभासिकसत्. (८१) म्हणूनच पूर्वी आम्हीं सांगितलें आहे कीं, 'प्रत्यक्षाचा विषय व्यावहारिकसत्ता आहे म्हणून प्रत्यक्ष अद्वैतागमाचा बाध करीत नाही'. (८२) आतां अध्यस्ताची व्यावहारिकसत्ता आणि प्रातिभासिकसत्ता यांच्या बरोबर अधिष्ठानाची पारमार्थिकसत्ता जमेस धरली म्हणजे एकूण सत्ता तीन प्रकारची ठरते.

प्र. ६३

(१) प्रतिवादी-- तुम्हीं सत्तेचे तीन विभाग केलेत ते जमत नाहीत. विभागच करावयाचे तर पांच करावे. कारण, स्वप्नांतील शुक्तिरजत जागृतीमधील प्रातिभासिकरजताहून अपकृष्ट म्ह० कमी मूल्याचें असतें आणि अविद्येची निवृत्ति व्यावहारिक आकाशादिकांहून उत्कृष्ट म्ह० अधिक मूल्याची असते. अर्थात् त्यांच्या सत्ता वेगळ्या मानाव्या लागतील. (२) वादी— अधिक विभाग मानावे लागत नाहीत. कारण, जागृतीमधील प्रातिभासिकाहून स्वप्नांतील शुक्तिरजतादिकाचें निकृष्टत्व मानण्याला कांही प्रमाण नाही. (३) याचें तत्त्व असें- प्रातिभासिकत्व म्हणजे काय? तर प्रतिभासमात्रसत्त्व. प्रतिभास म्ह० भासणें, भान, ज्ञान. ज्याचें अस्तित्व प्रतिभासाबाहेर नाही, प्रतिभास आहे तोंपर्यंतच जें असतें तें प्रातिभासिक. हें प्रातिभासिकत्व स्वप्न आणि जागृति या दोहोंमधें समानच असतें. म्हणून स्वप्नामधें निकृष्ट प्रातिभासिकत्व निराळें मानण्याचें कारण नाही. (४) प्रतिवादी-- असें पहा कीं, जागृतीमधील अधिष्ठानतावच्छेदक इदमंशाची सत्ता रजतसत्तेपेक्षां अधिक असते. इदमंशाची सत्ता व्यावहारिक आणि रजताची सत्ता प्रातिभासिक असते. पण स्वप्नकालांतील अधिष्ठानतावच्छेदक इदमंशाचीहि सत्ता प्रातिभासिक असते, अर्थात् त्याला अधिकसत्ताकत्व येण्याकरितां स्वाप्न शुक्तिरजताचें निकृष्ट प्रातिभासिकत्व निराळें मानलें

प्रातिभासिकत्वमित्येव निकृष्टत्वम् - (५) इति चेत्, न। स्वप्ने हि इदमो नाधिष्ठानावच्छेदकत्वम्, तुल्यवदारोप्यत्वात्। (६) तत्राधिष्ठानमविद्यावच्छिन्नमेव चैतन्यमिति वक्ष्यते। (७) अविद्यानिवृत्तेः पञ्चमप्रकारतापक्षे संसारकालीनसत्त्वस्यैवायं विभाग इति न न्यूनता। (८) यद्वा- अविद्यानिवृत्तेः सत्त्वाभावेन सत्त्वविभागे न तदसंग्रहनिबन्धनो दोषः। (९) वस्तुतस्तु- अविद्यानिवृत्तिः ब्रह्मस्वरूपा अनिर्वचनीया वेति न विभागन्यूनता। (१०) न च- विभागस्य तात्त्विकत्वे अपसिद्धान्तः, अतात्त्विकत्वे त्रिविधत्वं गतमेवेति- वाच्यम्, (११) ब्रह्मातिरिक्तमतात्त्विकमिति वदतो विभागातात्त्विकत्वस्येष्टत्वात्। (१२) न च तर्हि तत्त्विकत्रैविध्यहानिः, (१३) को हि त्रैविध्यस्य तात्त्विकत्वं ब्रवीति ? किंतु व्यावहारिकत्वमेव। (१४) न च- तात्त्विकस्य ब्रह्मणोऽतात्त्विकाच्छुक्तिरूप्यात् बाधाधिगम्यस्य विभागस्य कथमतात्त्विकत्वमिति- वाच्यम्। (१५) बाधबोध्यत्वं न तात्त्विकत्वे प्रयोजकम्, किंत्वबाध्यत्वम्। (१६) तच्च न ब्रह्मातिरिक्तवृत्ति, 'नेह नाना'

पाहिजे. (५) वादी— या विधानामध्यें कांही अर्थ नाही. कारण, स्वप्नामध्यें इदमंशाला अधिष्ठानतावच्छेदकत्व मुळीं नसतेंच. रजताप्रमाणें इदमंशालाहि आरोप्यत्वच असतें आणि जें आरोप्य असतें तें अधिष्ठानतावच्छेदक नसतें. (६) तर मग स्वप्नामध्यें अधिष्ठान काय? तर तेथें अविद्यावच्छिन्नचैतन्यच अधिष्ठान असतें. याविषयीं आम्हीं पुढें सांगणार आहों. (७) आतां अविद्यानिवृत्तीविषयीं म्हणाल तर असें आहे कीं, ती पांचव्या प्रकारची मानली तर आम्हीं जो सत्तेचा त्रिविध विभाग केला तो संसारकालीन सत्तेचा केला आहे म्ह० संसाराच्या अस्तित्वाच्या काळांतल्या सत्तेचा तो विभाग आहे. आणि अविद्यानिवृत्ति तर संसारकालीन नाही. म्हणून सत्ताविभागामध्यें न्यूनता येत नाही. (८) किंवा, अविद्यानिवृत्ति जरी पांचव्या प्रकारची धरली तरी तिला मुळीं सत्ता नसतेच. मग सत्तेचा विभाग करण्यामध्यें जरी अविद्यानिवृत्तीचा संग्रह झाला नाही तरी त्यामुळें दोष कोठून येईल? (९) वास्तविक अविद्यानिवृत्ति ही ब्रह्मस्वरूपभूत असते किंवा ती अनिर्वचनीय असते असाच मुख्य सिद्धान्त आहे. अर्थात् तिची सत्ता त्रिविध सत्तेमध्यें सांपडते म्हणून सत्ताविभागामध्यें न्यूनता येत नाही.

(१०) प्रतिवादी—तुमचा सत्ताविभाग तात्त्विक आहे कीं अतात्त्विक आहे? तात्त्विक असेल तर अपसिद्धांत झाला. ब्रह्म तात्त्विक आणि विभागहि तात्त्विक. एवंच द्वैतापत्ति आली. आतां तो अतात्त्विक असेल तर मग सत्तेचें त्रिविधत्व लयालाच गेलें म्हणजे तें नाहीच. जें नाहीच त्याचें त्रिविधत्व तरी कसें असेल? (११) वादी— या शंकेमध्यें कांहीच हंशील नाही. 'ब्रह्मभिन्न असें कांहीच तात्त्विक नसतें' असें तर आम्हीं म्हणतोंच आहों. अर्थात् सत्ताविभाग तात्त्विक नसणें हें आम्हांला इष्टच आहे. त्यामुळें अपसिद्धान्त नाही. (१२) प्रतिवादी— तरी पण सत्तेच्या तात्त्विक त्रैविध्याची हानि झालीच ना? (१३) वादी— अहो, पण सत्तेचें त्रैविध्य तात्त्विक आहे असें कोण म्हणतो आहे? तें तात्त्विक नाहीच. तर तें व्यावहारिकच आहे असें आम्ही म्हणतों. (१४) प्रतिवादी— शुक्तिरजत अतात्त्विक आहे. ब्रह्म तात्त्विक आहे. अर्थात् अतात्त्विक रजताहून तात्त्विक ब्रह्माचा विभाग म्ह० निराळेपणा बाधावरूनच कळणार. मग असा बाधबोध्य विभाग अतात्त्विक कसा म्हणतां येईल? तात्त्विकच म्हटला पाहिजे. कारण, जें बाधबोध्य असतें तें तात्त्विक असतें. त्यामुळें पुन्हां अपसिद्धांत आलाच. (१५) वादी— तसें नाही. तात्त्विकत्वाचें प्रयोजक बाधबोध्यत्व नाहीच आहे. अबाध्यत्व म्ह० बाध्यत्वाभाव हा तात्त्विकत्वाचा प्रयोजक म्हणतां येईल. 'ज्याला बाधबोध्यत्व असतें तें तात्त्विक असतें' अशी व्याप्ति नाही, तर 'जें अबाध्य असतें तें तात्त्विक असतें' अशी व्याप्ति आहे. (१६) आतां हें अबाध्यत्व ब्रह्माहून व्यतिरिक्त अशा कोणत्याहि वस्तूच्या ठिकाणीं नाही. ब्रह्मातिरिक्त सर्व बाध्य असतें. कारण, 'नेह नानाऽस्ति किंचन' इत्यादि श्रुतींनीं ब्रह्मातिरिक्ताचा बाध केलेला आहे. एवंच शुक्तिरजताहून ब्रह्माचा विभाग देखील बाधबोध्य असला तरी बाध्यच आहे. म्हणून त्यालाहि तात्त्विकत्व नाही.

इत्यादिना बाधात् । (१७) न च त्रिविधसत्त्वाङ्गीकारे ब्रह्मैव सदिति स्वमतविरोधः, (१८) तस्य परमार्थसद्ब्रह्मैवेत्येतत्परत्वात् । (१९) एतेन- विश्वमिथ्यात्वब्रह्मनिर्विशेषत्वादावप्येवं विकल्प्य दूषणम्- इत्यपास्तम् । (२०) ननु- अत्र परमार्थसदेव सत्, इतरद्वयं सद्विलक्षणमेव सत्त्वेन भाति, बाधविलम्बाविलम्बाभ्यां तद्भेद इत्यभिप्रेतम्, उत वा सत्त्वस्यैवावान्तरभेद इति? (२१) नाऽऽद्यः, त्वन्मते रूप्याभावे रूप्यधिय इव सत्त्वाभावे सत्त्वबुद्धेरयोगात्, (२२) कदाचिदपि सत्त्वाभावे तुच्छवदुत्पत्त्याद्ययोगात्, (२३) व्यावहारिके प्रातिभासिकादर्थगतविशेषाभावेन तत्रार्थक्रियादः श्रुतीनां तद्विषयत्वेन प्रामाण्यस्य चायुक्त्यापातात् । (२४) प्रत्युत नभोनैल्यभ्रमहेतोरिव अर्थभ्रान्तिहेतुत्वेनाप्रामाण्यनिश्चय एव स्यात् । (२५) नान्त्यः, आरोपितानारोपितसाधारणसामान्यधर्माभावात्, (२६) व्यावहारिकस्यानारोपितविशेषत्वे इष्टापत्तेश्च-

---

(१७) प्रतिवादी-- परंतु सत्ता त्रिविध आहे असें मानल्यास 'ब्रह्मच एक सत् आहे. ब्रह्मातिरिक्त कांहीच सत् नाही' या तुमच्याच मताशीं विरोध येतो कीं! (१८) वादी-- 'ब्रह्मैव सत्' याचा अर्थ 'ब्रह्मच परमार्थसत् आहे' असा आहे. एवंच ब्रह्मेतराशीं परमार्थसत्त्वाचा अयोग आहे असें त्याचें तात्पर्य आहे, सत्त्वाचा अयोग आहे असें तात्पर्य नाही, म्हणून विरोध येत नाही. (१९) याच रितीनें आमच्यावर दिलेल्या एका दूषणाचाहि निरास होतो. दिलेलें दूषण असें- 'विश्वाचें मिथ्यात्व, ब्रह्माचें निर्विशेषत्व इत्यादि पदार्थ हे तात्त्विक आहेत कीं अतात्त्विक? तात्त्विक असतील तर अपसिद्धांत, अतात्त्विक असतील तर नाहीतच म्ह० असत् आहेत'. या दूषणाचा निरास 'तात्त्विकत्व इष्टच नाही, आणि अतात्त्विकत्व असलें तरी व्यावहारिकसत्त्व असल्यामुळें असत्त्वहि नाही' या पूर्वोक्तयुक्तीनेंच होतो, निराळें सांगावयास नको.

(२०) प्रतिवादी-- 'सत्त्व त्रिविध आहे' या तुमच्या विधानांतील अभिप्राय काय? 'पारमार्थिक, व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक या तीन सतांपैकीं पारमार्थिकसत् हें एकच काय तें सत् आहे, पण इतर दोन वस्तुतः सद्विलक्षण असून सत्त्वानें भासतात म्ह० पारमार्थिकसत्त्व हें एकच सत्त्व आहे, दुसरी दोन सत्त्वें नाहीतच, नसूनहि भासतात. व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक या दोहोंमधेंहि व्यावहारिकाचा बाध होण्याला फार विलंब लागतो आणि प्रातिभासिकाचा बाध होण्याला विलंब लागत नाही यामुळें अवांतर भेद आहे' असें तुम्हांला म्हणावयाचें आहे? किंवा पारमार्थिकसत्त्व, व्यावहारिकसत्त्व आणि प्रातिभासिकसत्त्व हे तीन एका सामान्यसत्त्वाचे अवांतर प्रकार आहेत असें म्हणावयाचें आहे? (२१) पैकीं पहिला पक्ष जमत नाही. कारण, तुमच्या मतीं रजत नसल्यास रजताचें ज्ञान होणें जसें अशक्य आहे तसें व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक यांना सत्त्व नसल्यास त्यांच्या सत्त्वाचें ज्ञान होणेंहि अशक्य आहे. (२२) तसेंच त्यांना जर केव्हांच सत्त्व नसेल तर शशशृंगादि तुच्छाप्रमाणें त्यांचे उत्पत्ति-स्थिति-लयहि मुळींच होणार नाहीत, (२३) आणि प्रातिभासिकापेक्षां व्यावहारिकाच्या ठिकाणीं अर्थगत म्ह० स्वरूपभूत असा कांहीच विशेष नसल्यानें व्यावहारिकाच्या ठिकाणीं प्रातिभासिकाच्या अर्थक्रियेपेक्षां विशेषस्वरूपाची अर्थक्रिया, अज्ञातसत्त्व इत्यादि मानतां येणार नाहीत, आणि ज्योतिष्टोमादिश्रुतींना व्यावहारिकपदार्थविषयकत्व असल्यानें त्या श्रुतींना प्रामाण्य मानणेंहि अयुक्त ठरेल. (२४) उलट 'नीलं नभः' इत्यादि भ्रमाला कारण असलेल्या चक्षुराविकाच्या अप्रामाण्याचा जसा निश्चय होत असतो तसा व्यावहारिकपदार्थविषयक भ्रांतीला कारण होणाऱ्या श्रुतींच्या अप्रामाण्याचाच निश्चय होईल. एवंच पहिला पक्ष जमत नाही. (२५) दुसरा पक्षहि अग्राह्य आहे. कारण, आरोपित आणि अनारोपित एतदुभयसाधारण असा सत्त्वरूप सामान्य धर्मच संभवत नाही. आणि सत्त्वरूप सामान्यधर्म नसेल तर पारमार्थिकसत्त्वादि तीन सत्त्वें हीं सत्त्वाचे पोटप्रकार आहेत असें म्हणतां येणार नाही. (२६) आतां पारमार्थिक आणि व्यावहारिक या दोहोंमधें सत्त्वरूप सामान्यधर्म उपपन्न होण्यासाठीं

(२७) इति चेत्, न, द्वितीयपक्षस्यैव क्षोदक्षमत्वात् । (२८) तथाहि– अबाध्यत्वरूपमारोपितानारोपितयोः सामान्यम्, (२९) अन्यदा बाध्येऽपि स्वकालाबाध्यत्वमात्रेणाऽऽरोपितेऽपि तस्य संभवात्, (३०) आरोपितानारोपितयोरेकसामान्याभावे प्रवृत्त्याद्यनुपपत्तेरुक्तत्वात् । (३१) अत एवोक्तम्– 'आकाशादौ सत्यता तावदेका प्रत्यङ्मात्रे सत्यता काचिदन्या । तत्संपर्कात् सत्यता तत्र चान्या व्युत्पन्नोऽयं सत्यशब्दस्तु तत्र ॥' (सं. शा. १।१७८) इति । (३२) यथा प्रातिभासिकरजते ज्ञातैकसदेकं रजतत्वम्, (३३) लौकिकपरमार्थरजते चाज्ञातसदपरं रजतत्वम्, तदुभयानुगतं चाऽऽरोपितानारोपितसाधारणं रजतत्वं रजतशब्दालम्बनम्, (३४) एवमाकाशादावारोपितैका सत्यता, (३५) चिदात्मनि चानारोपिताऽपरा, (३६) तदुभयसाधारणी चान्या व्यावहारिकी सत्यता सत्यशब्दालम्बनमिति भावः । (३७) सद्विशेषत्वेऽपि व्यावहारिकस्य प्रपञ्चस्य नानारोपितविशेषत्वम्, येनेष्टापत्तिरवकाश-

---

जर व्यावहारिक पदार्थाला अनारोपितविशेषत्व मानावयाचें असेल म्ह० पारमार्थिक हें एक प्रकारचें अनारोपित आणि व्यावहारिक हें दुसऱ्या प्रकारचें अनारोपित असें मानावयाचें असेल तर आमची इष्टापत्तिच आहे. कारण, त्यामुळें व्यावहारिकाला सत्यत्व सिद्ध होईल. (२७) वादी— दुसरा पक्ष क्षोदक्षम असल्यामुळें म्ह० विचाराचा कीस काढला तरी टिकण्यासारखा असल्यामुळें तो पक्ष आम्ही मानतों. त्या पक्षीं आमच्यावर दोष येत नाही. (२८) म्हणजे असें– आकाशादिक आणि रज्जुसर्पादिक आरोपित पदार्थ आणि अनारोपित शुद्धचैतन्य या दोघांच्याहि ठिकाणीं अबाध्यत्वरूप सत्त्व हा सामान्यधर्म आहे. अबाध्यत्व म्ह० बाध्यत्वसामान्याभाव. (२९) आतां रज्जुसर्पादिक पदार्थ इतरवेळीं बाध्य असतात हें खरें, तथापि स्वकालीं म्ह० ते भासत असतात त्यावेळीं ते अबाध्य असतात. तेवढ्यानें त्यांना अबाध्यत्व संभवतेंच आहे. (३०) कोणत्याहि अध्यासामध्यें शुक्तिरजतादि आरोपित पदार्थ आणि त्या अध्यासामध्यें आरोपित नसलेला आपणस्थरजतादिपदार्थ या दोघांच्याहि ठिकाणीं जर एक समानधर्म नसेल तर अनारोपितजातीयत्वभानामुळें अध्यस्ताकडे होणारी प्रवृत्ति आणि दोघांचा एका रजतादिशब्दानें होणारा व्यवहार यांची उपपत्ति लागणार नाही हें आम्हीं पूर्वी सांगितलें आहेच. (३१) म्हणूनच संक्षेपशारीरकामध्यें म्हटलें आहे कीं– आकाशादिकाच्या ठिकाणीं एक प्रकारची म्ह० प्रत्यक्चैतन्यव्यावृत्त अशी व्यावहारिकसत्ता आहे. प्रत्यक्चैतन्याच्या ठिकाणीं कांहीएक निराळीच म्ह० आकाशादिव्यावृत्त अशी पारमार्थिकसत्ता आहे. आणि त्या दोघांच्या तादात्म्याध्यासामुळें त्या दोघांच्याहि ठिकाणीं राहणारी अशी एक निराळी व्यावहारिकसत्ता आहे. या तिसऱ्या सत्तेमध्येंच सत्यशब्द व्युत्पन्न झाला आहे म्ह० ही तिसऱ्या प्रकारची उभयसाधारण व्यावहारिकसत्ताच सत्यशब्दाचें प्रवृत्तिनिमित्त आहे. (३२) या श्लोकाचा भावार्थ असा आहे कीं– जसें प्रातिभासिकरजताच्या ठिकाणीं ज्ञात-एक-सत् म्ह० ज्याला ज्ञानकालींच सत्ता असते, अज्ञानकालीं नसते असें एक रजतत्व असतें, (३३) लौकिकपरमार्थरजताच्या ठिकाणीं अज्ञातसत् म्ह० ज्ञानकालीं आणि अज्ञानकालीं देखील ज्याची सत्ता असते असें दुसरें रजतत्व असतें, आणि त्या आरोपित प्रातिभासिक आणि अनारोपित व्यावहारिक अशा उभय रजतांच्या ठिकाणीं आरोपित-अनारोपित-साधारण असें जें तिसरें रजतत्व असतें तें 'रजत' या शब्दाचें आलंबन म्ह० विषय म्ह० प्रवृत्तिनिमित्त असतें, (३४) तशी आकाशादिकाच्या ठिकाणीं आरोपित अशी एक सत्यता म्ह० व्यावहारिकसत्यता आहे, (३५) चिदात्म्याच्या ठिकाणीं अनारोपित अशी निराळी सत्यता म्ह० पारमार्थिकसत्यता आहे, (३६) आणि त्या उभयांनाहि साधारण असणारी अशी निराळी व्यावहारिकसत्यता 'सत्य' या शब्दाचें आलंबन आहे. (३७) आतां व्यावहारिक प्रपंच हा जरी सत्ताचाच एक विशेष असला म्ह० आरोपितानारोपितसाधारण अशा सत्त्वाचें व्याप्य जें प्रपंचमात्रनिष्ठ व्यावहारिकसत्त्व त्याचा आश्रय असला तरी तो वस्तुतः अनारोपित असा नव्हे, ज्यामुळें म्ह० तो अनारोपित मानल्यामुळें प्रतिवादीच्या इष्टापत्तीला अवकाश मिळेल. कारण, प्रपंचाचें सत्त्व अनारोपितत्वरूप नाही. एवंच

मासादयेत्, सत्त्वस्यानारोपितत्वात्मकत्वाभावात्। (३८) सत्त्वाङ्गीकारादेव नोत्पत्त्यादिविरोधोऽपि। (३९) न च- स्वरूपेण बाध्यत्वं प्रपञ्चेऽपि नास्ति, तुच्छत्वप्रसङ्गात्, (४०) पारमार्थिकत्वाकारेण बाध्यत्वं निर्धर्मकतया ब्रह्मण्यप्यस्तीति कथं कदाचिद्बाध्यत्वमादाय व्यावहारिकत्वादिस्थितिरिति- वाच्यम्, (४१) मिथ्यात्वरूपसाध्यनिरुक्तावेवास्य दत्तोत्तरत्वात्। (४२) यत्तु- सप्रकारकस्यैव ज्ञानस्य प्रपञ्चबाधकत्वं वक्तव्यम्, निष्प्रकारकत्वे बाधकत्वायोगात्, तथा च सप्रकारस्तात्त्विक एव स्यादिति, (४३) तन्न, स्वरूपोपलक्षणोपलक्षितस्वरूपविषयकव्यावृत्ताकारज्ञानस्यैव निष्प्रकारकत्वेऽपि बाधकत्वमित्यस्यापि प्रागेवोक्तत्वात्। (४४) स्वरूपोपलक्षणनिबन्धनव्यावृत्ताकारत्वेऽपि यथा नाखण्डार्थत्वक्षतिः, तदप्युक्तमधस्तात्। (४५) ननु- व्यावहारिकप्रातिभासिकयोर्बाध्यत्वाविशेषे किंनिबन्धनो भेदः? (४६) न तावन्मायिकत्वाविद्यकत्वाभ्यां भेदः, मायाविद्ययोरभेदात्, (४७) अर्थगतविशेषाभावे तदयोगाच्च। (४८) नाप्यर्थक्रियाकारित्वा-

---

अनारोपितविशेषत्व मानल्यानें प्रतिवादीनें जी इष्टापत्ति दिली ती येत नाही. (३८) आणि प्रपंचाला सत्त्व मानल्यामुळें उत्पत्तिस्थितिनाशांशीं विरोधहि येत नाही.

(३९) प्रतिवादी-- परंतु प्रपंचाला स्वरूपानें बाध्यत्व मानतांच येणार नाही. कारण, त्याचें स्वरूपच बाधित होत असल्यास त्याला तुच्छत्व मानण्याचा प्रसंग येईल. (४०) आतां त्याला पारमार्थिकत्वरूपानें बाध्यत्व धरावें तर ब्रह्महि निर्धर्मक म्ह० सर्वधर्मशून्य असल्यानें त्याच्या ठिकाणीं पारमार्थिकत्व हा धर्महि नसल्यामुळें पारमार्थिकत्वानें बाध्यत्व ब्रह्मालाहि आलें. एवंच एखाद्यावेळीं जें बाध्यत्व असतें तें घेऊन आकाशादिकाचें व्यावहारिकत्व आणि शुक्तिरजतादिकाचें प्रातिभासिकत्व यांची व्यवस्था कशी लागणार? (४१) वादी--' विमतं मिथ्या, दृश्यत्वात् ' या अनुमानामधील मिथ्यात्वरूप साध्याचें निर्वचन करतेवेळीं या शंकेचें उत्तर दिलें आहे. येथें त्याची पुनरुक्ति नको आहे.

(४२) प्रतिवादी— प्रपंचाचें बाधक असलेलें जें ज्ञान तें सप्रकारकच मानलें पाहिजे, निष्प्रकारकज्ञानाला बाधकत्व संभवत नाही. ज्ञानांचा बाध्यबाधकभाव प्रकारांच्या विरोधावरच अवलंबून असतो. अर्थात् प्रपंचबाधकज्ञानामधील प्रकाराला तात्त्विकत्व मानलें पाहिजे. (४३) वादी-- ज्ञान जरी निष्प्रकारक असलें तरी त्याला बाधकत्व मानतां येतें. बाधकत्वाची उपपत्ति ज्ञानाचा आकार व्यावृत्त म्ह० विलक्षण असला कीं तेवढ्यानें होते. स्वरूपाच्या उपलक्षणानें उपलक्षित जें स्वरूप तद्विषयक ज्ञान व्यावृत्ताकारच असतें. आणि म्हणून तें निष्प्रकारक असलें तरी त्याला बाधकत्व संभवतें. ज्यावेळीं उपलक्षक धर्म शुद्धस्वरूपाचें उपलक्षण न करतां उत्तृणत्वादिधर्मान्तराचें उपलक्षण करतो त्यावेळींच त्या ज्ञानाला उपलक्षितधर्मान्तरविशिष्टविषयकत्व असल्यामुळें सप्रकारकत्व असतें. हा मुद्दाहि पूर्वीं माविबाधोपपत्तीमध्यें आम्हीं सविस्तर मांडलाच आहे. (४४) प्रतिवादी-- परंतु स्वरूपोपलक्षणामुळें जरी ज्ञानाला व्यावृत्ताकारता मानली तरी साकारता आणि सप्रकारता एकच असल्यामुळें स्वरूपाकार ज्ञानहि सप्रकारकच असणार. अर्थात् त्याच्या अखण्डार्थत्वाची हानि होणार. वादी-- साकारता आणि सप्रकारता या एकरूप नसल्यामुळें स्वरूपविषयकज्ञान सप्रकारक नसतें म्हणून त्याच्या अखंडार्थत्वाची क्षति म्ह० हानि होत नाही हें देखील पूर्वींच माविबाधोपपत्तीमध्यें सांगितलें आहे.

(४५) प्रतिवादी-- व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक या दोघांनाहि बाध्यत्व जर समानच आहे तर त्यांच्यामध्यें भेद कशामुळें मानणार? (४६) शंका-- त्यांचा भेद मायिकत्व आणि आविद्यकत्व यांच्यामुळें होऊं शकेल. जें मायामूलक असतें तें व्यावहारिक आणि जें अविद्यामूलक असतें तें प्रातिभासिक. प्रतिवादी-- पण माया आणि अविद्या यांच्यामध्यें भेद कोठें आहे? माया म्हणजेच अविद्या आणि अविद्या म्हणजेच माया. (४७) आणि क्षणभर माया-अविद्या भिन्न मानल्या तरी पदार्थामध्यें जर स्वरूपतः विशेष म्ह० स्वरूपभूत असाधारणधर्म नसेल तर केवळ माया--अविद्यारूपकारणभेदामुळें पदार्थामध्यें भेद असणें अशक्य आहे. तात्पर्य, कारणभेदच सिद्ध होत नाही. (४८) शंका-- अर्थक्रियाकारित्वामुळें व्यावहारिकत्व आणि अर्थक्रियाकारित्व नसल्यास प्रातिभासिकत्व

कारित्वाभ्यां विशेषः, (४९) स्वाप्नघटादौ स्वाप्नजलाहरणाद्यर्थक्रियादर्शनात् । (५०) न चार्थक्रियायां व्यावहारिकत्वं विशेषणम्, अन्योन्याश्रयात्, (५१) स्वाप्नाङ्गनालिङ्गनादौ प्रातिभासिके व्यावहारिकसुखजनके अतिव्याप्तेश्च । (५२) नापि ब्रह्मज्ञानबाध्यत्वतद्भिन्नज्ञानबाध्यत्वाभ्यां विशेषः, (५३) त्वन्मते रूप्यादेरपि शुक्त्यवच्छिन्नब्रह्मधीबाध्यत्वात्, (५४) ब्रह्मण्यध्यस्तस्य क्षणिकत्वादेरपि प्रातिभासिकस्य ब्रह्मधीबाध्यत्वेनातिप्रसङ्गाच्च । (५५) नापि ब्रह्मप्रमाबाध्यत्वतदन्यप्रमाबाध्यत्वाभ्यां विशेषः, त्वन्मते ब्रह्मज्ञानस्यैव प्रमात्वात् । (५६) नापि प्रमाबाध्यत्वभ्रान्तिबाध्यत्वाभ्यां विशेषः, भ्रान्तिबाध्यत्वस्य ब्रह्मण्यपि सत्त्वात् । (५७) नापि पारमार्थिकविषयधीबाध्यत्वव्यावहारिकविषयधीबाध्यत्वाभ्यां विशेषः, अन्योन्याश्रयात् । (५८) नाप्यन्योन्येतरत्वाभ्याम्, भेदकाभावे इतरत्वस्यै-

---

असा भेद मानावा. (४९) प्रतिवादी— नाही. स्वप्नामधील घट प्रातिभासिकच असतो, पण पाणी आणणें, मीठ-चिंच इत्यादि पदार्थ सांठवून ठेवणें इत्यादि स्वप्नामधील अर्थक्रिया स्वप्नांतील घट करतोच. एवंच प्रातिभासिक पदार्थहि अर्थक्रियाकारी असतोच. (५०) शंका— अर्थक्रियेला व्यावहारिक असें विशेषण द्यावें म्ह० जें व्यावहारिक-अर्थक्रियाकारि असतें तें व्यावहारिक आणि तसें नसतें तें प्रातिभासिक. प्रतिवादी— व्यावहारिकत्वाच्या लक्षणामध्यें व्यावहारिकत्वाचा प्रवेश केल्यानें तीं दोन्ही व्यावहारिकत्वें एकच असतील तर स्वला स्वापेक्षत्व असल्यामुळें प्रथमतः आत्माश्रय हा दोष येतो आणि तीं दोन्ही व्यावहारिकत्वें भिन्न असतील तर परस्परांना परस्परसापेक्षत्व असल्यानें अन्योन्याश्रय हा दोष येतो. (५१) आणि प्रातिभासिकावर अतिव्याप्ति येते. स्वप्नांतील स्त्रीचें आलिंगन, चुंबन इत्यादि पदार्थ प्रातिभासिकच असतात. पण ते व्यावहारिक सुखाचे जनक असतात. तेव्हां प्रातिभासिकपदार्थ व्यावहारिक-अर्थक्रियाकारी असल्यानें अतिव्याप्ति येते. (५२) शंका— ज्याचा ब्रह्मज्ञानानें बाध होतो तें व्यावहारिक आणि ब्रह्मज्ञानाहून इतर ज्ञानानें ज्याचा बाध होत असेल तें प्रातिभासिक असा विशेष मानल्यास जमेल. (५३) प्रतिवादी— शुक्तिरजतावर अतिव्याप्ति येते. कारण, वादीच्या मतानें शुक्त्यवच्छिन्न अशा ब्रह्माच्या ज्ञानानें रजताचा बाध होतो म्ह० व्यावहारिकाचें लक्षण प्रातिभासिकावर बसतें. (५४) आणि ब्रह्माच्या ठिकाणीं ज्याचा अध्यास झालेला आहे असें क्षणिकत्वादिक प्रातिभासिकच असतें, पण त्याचा बाध ब्रह्मज्ञानानें म्ह० 'ब्रह्म न क्षणिकम्' या ज्ञानानें होतो. म्हणून क्षणिकत्वादिकावर अतिप्रसंग म्ह० अतिव्याप्ति येते. (५५) शंका— ब्रह्मविषयकप्रमेनें म्ह० शुद्धब्रह्मविषयकप्रमेनें ज्याचा बाध होतो तें व्यावहारिक आणि शुद्धब्रह्माहून इतर पदार्थाच्या म्ह० उपहितब्रह्माच्या प्रमेनें ज्याचा बाध होतो तें प्रातिभासिक असा भेद मानल्यास पूर्वीचे दोष येणार नाहीत. कारण, 'इयं शुक्तिः' 'ब्रह्म न क्षणिकम्' हीं प्रमाज्ञानें उपहितब्रह्मविषयक आहेत. प्रतिवादी— परंतु वादीच्या मतानें ब्रह्मज्ञान मात्र प्रमा असतें, इतराचें ज्ञान प्रमारूप नसतेंच म्हणून प्रातिभासिकावर प्रातिभासिकलक्षणाचा असंभव येईल. (५६) शंका— तर मग असें करावें कीं, जें प्रमाबाध्य असतें तें व्यावहारिक आणि ज्याचा भ्रांतिज्ञानानें बाध होतो तें प्रातिभासिक असा भेद मानावा. प्रतिवादी— अहो, पण भ्रान्तिबाध्यत्व ब्रह्माच्या ठिकाणीं पण असतें. जो ब्रह्मतत्त्व मानीत नाही तो ब्रह्माचा बाध करतो. पण त्याचें ज्ञान ब्रह्मवादी भ्रान्तिरूपच म्हणणार. अर्थात् ब्रह्मावर भ्रान्तिबाध्यत्व आलें. एवंच ब्रह्मावर प्रातिभासिकलक्षणाची अतिव्याप्ति आली. (५७) शंका— पारमार्थिक अशा विषयाच्या ज्ञानानें ज्याचा बाध होतो तें व्यावहारिक आणि व्यावहारिकविषयाच्या ज्ञानानें ज्याचा बाध होतो तें प्रातिभासिक असा विशेष मानला तर चालेल कीं नाही? प्रतिवादी— नाही चालणार. कारण, व्यावहारिकत्व आणि पारमार्थिकत्व यांच्या मध्यें ज्ञानद्वारा अन्योन्याश्रय येतो. पारमार्थिकत्व कळल्यावांचून व्यावहारिकत्व कळणार नाही आणि व्यावहारिकत्व निश्चित झाल्यावांचून व्यावहारिकप्रातिभासिकान्यत्वरूप पारमार्थिकत्व कळणार नाही. (५८) शंका— जें व्यावहारिकाहून इतर असतें तें प्रातिभासिक आणि जें

वायोगात्, अन्योन्याश्रयाच्च– (५९) इति चेत्, न, सप्रकारकनिष्प्रकारकज्ञानबाध्यत्वाभ्यां (६०) शुद्धब्रह्मधीबाध्यत्वतदन्यधीबाध्यत्वाभ्यां वा (६१) महावाक्यजन्यधीबाध्यत्वतदन्यधीबाध्यत्वाभ्यां वा (६२) स्वबाधकधीबाध्यत्वतदन्यधीबाध्यत्वाभ्यां वा भेदसंभवात्। (६३) शुद्धशब्देन निर्धर्मकाधिष्ठानमात्रमेवात्र विवक्षितम्। (६४) न च– निर्धर्मकं यत् वस्तुगत्या तज्ज्ञानं

प्रातिभासिकाहून इतर असतें तें व्यावहारिक असा भेद मानल्यास निर्दोषता येईल. प्रतिवादी–– हेंहि जमत नाही. एक तर व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक यांचे भेदप्रतियोगितावच्छेदक धर्म सिद्ध झाल्यावांचून अन्योन्यांहून इतरत्वच सिद्ध होत नाही. आणि व्यावहारिकत्वप्रातिभासिकत्वांच्या मधें अन्योन्याश्रय येतोच आहे. कारण, प्रातिभासिकेतरत्वरूप व्यावहारिकत्वाला प्रातिभासिकत्वसिद्धीची आणि व्यावहारिकेतरत्वरूप प्रातिभासिकत्वाला व्यावहारिकत्वसिद्धीची अपेक्षा आहे. तात्पर्य, व्यावहारिकत्व आणि प्रातिभासिकत्व असा भेद सिद्ध होत नाही. एवंच सत्तात्रैविध्य सिद्ध होत नाही. (५९) वादी–– भेद सिद्ध होत नाही असें नाही. भेद सिद्ध होतो. म्हणून सत्तात्रैविध्यहि सिद्ध होतें. व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक यांचा भेद क्रमानें निष्प्रकारकज्ञानबाध्यत्व आणि सप्रकारकज्ञानबाध्यत्व या धर्मांमुळें सिद्ध होतो. ज्याचा निष्प्रकारकज्ञानानें बाध होतो तें व्यावहारिक आणि ज्याचा सप्रकारकज्ञानानें बाध होतो तें प्रातिभासिक. ब्रह्मसाक्षात्कार निष्प्रकारक असतो आणि 'नेदं रजतम्' इत्यादि सर्व बाधकज्ञानें सप्रकारक असतात. (६०) किंवा शुद्धब्रह्मज्ञानबाध्यत्व आणि शुद्धब्रह्माच्या ज्ञानाहून इतरज्ञानानें बाध्यत्व या धर्मांमुळें भेद सिद्ध होईल. ज्याचा शुद्धब्रह्माच्या ज्ञानानें बाध होतो तें व्यावहारिक आणि शुद्धब्रह्माहून इतराच्या ज्ञानानें ज्याचा बाध होतो तें प्रातिभासिक. (६१) किंवा तत्वमस्यादिमहावाक्यापासून उत्पन्न होणारें जें साक्षात्कारात्मक ज्ञान त्यानें ज्याचा बाध होतो तें व्यावहारिक आणि महावाक्याहून इतर प्रमाणानें उत्पन्न होणाऱ्या 'नेदं रजतम्' इत्यादि अन्यज्ञानानें ज्याचा बाध होतो तें प्रातिभासिक असा महावाक्यजन्यधीबाध्यत्व आणि तदन्यधीबाधत्व या धर्मांमुळें व्यावहारिक-प्रातिभासिकांचा भेद सिद्ध होतो. (६२) किंवा जें बाधकज्ञान स्वतःचाहि बाध करतें अशा बाधकज्ञानानें जें बाध्य असतें तें व्यावहारिक, आणि स्वतःचा बाध न करणाऱ्या बाधकज्ञानानें जें बाध्य असतें तें प्रातिभासिक असा स्वबाधकधीबाध्यत्व आणि तदन्यधीबाध्यत्व या भेदकलक्षणांनीं व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक यांचा भेद संभवतो. ब्रह्मात्मैक्यविषयकसाक्षात्काररूप अन्तःकरणवृत्ति आकाशादिप्रपंचाचा जसा बाध करते तसा कतकरजोन्यायानें स्वतःचाहि बाध करते. 'नेदं रजतम्' इत्यादिवृत्तिरूप बाधकज्ञान मात्र केवळ शुक्तिरजतादिकाचाच बाध करतें, स्वतःचा म्ह० 'नेदं रजतम्' या वृत्तीचा बाध करीत नाही.

येथें व्यावहारिक आणि प्रातिभासिक यांच्या भेदकलक्षणांच्या चार जोड्या सांगितल्या आहेत. पैकीं पहिल्या जोडींतील व्यावहारिकलक्षणाची 'सोऽयम्' या निष्प्रकारकज्ञानानें बाध्य असलेल्या तदर्थ-इदमर्थांच्या प्रातिभासिक भेदावर अतिव्याप्ति आणि प्रातिभासिकलक्षणाची त्याच भेदावर अव्याप्ति येते. म्हणून दुसरीं लक्षणें केलीं. शुद्धब्रह्माला ज्ञानविषयता नसते या मतीं दुसऱ्या जोडींतील व्यावहारिकलक्षणावर असंभव हा दोष येतो. 'तदन्यधी' याचा 'शुद्धब्रह्मविषयकज्ञानभिन्नज्ञान' असा अर्थ गृहीत धरल्यास प्रतियोगीच्या अप्रसिद्धीमुळें प्रातिभासिकलक्षणावरहि असंभवदोष येतो. 'शुद्धब्रह्मभिन्नाचें ज्ञान' असा अर्थ गृहीत धरल्यास प्रातिभासिकलक्षणाची व्यावहारिकावर अतिव्याप्ति येते. म्हणून तिसरीं लक्षणें केलीं. 'व्यावहारिकाचा बाध करणाऱ्या साक्षात्काराचें कारण महावाक्य नसून भावनासहकृत मन आहे' हें भामतीकारांचें मत गृहीत धरल्यास तिसऱ्या जोडींतील व्यावहारिकलक्षणावर असंभवदोष आणि प्रातिभासिकलक्षणाची व्यावहारिकावर अतिव्याप्ति हे दोष येतात. म्हणून चौथीं लक्षणें केलीं आहेत.

(६३) यांपैकीं द्वितीयलक्षणांतील 'शुद्ध' या शब्दानें सर्वधर्मरहित असें केवळ अधिष्ठान घ्यावयाचें आहे. (६४) प्रतिवादी–– वस्तुगतीनें म्ह० वस्तुतः जें निर्धर्मक असतें त्याचें ज्ञान आकाशादिभ्रमकालीं देखील असतेंच. कारण, घटादिविषयक सर्व ज्ञानांमधें

भ्रमकालेऽपि, (६५) निर्धर्मकत्वविशिष्टस्य तदुपलक्षितस्य वा ज्ञानं चेद्विवक्षितं तदा अखण्डार्थताहानिः, (६६) प्रकारीभूतनिर्धर्मकत्वद्वितीयाभावादेस्तात्त्विकत्वापत्तिश्चेति- वाच्यम्, (६७) निर्धर्मकं यत् वस्तुगत्या तन्मात्रगोचरज्ञानस्य विवक्षितत्वात्, तस्य च भ्रमकालेऽभावात्। (६८) निर्धर्मकत्वादेस्तद्बुद्धावुपायत्वमात्रम्, न तु तद्बुद्धौ विषयत्वम्। (६९) अतो नाखण्डार्थताहानिप्रकारतात्त्विकत्वापत्ती। (७०) निष्प्रकारकत्वेऽपि संशयादिनिवर्तकत्वमुपपादितमेव। (७१) तस्मादज्ञानोपादानकं जगत् मिथ्येति सिद्धम्।

(७२) उपाधिबाधप्रतिपक्षशून्यं विपक्षबाधागमसव्यपेक्षम्।
दृश्यत्वमव्याहतमम्बरादिमिथ्यात्वसिद्धौ सुदृढं हि मानम्॥

(७३) तदेवं दृश्यस्य प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वात्तदतिरिक्तब्रह्मरूपाखण्डार्थनिष्ठवेदान्तवाक्यं परतत्त्वावेदकम्, (७४) सखण्डार्थविषयकं सर्वमतत्त्वावेदकमेवेति। (७५) यद्यपीदं ब्रह्मज्ञाना-

---

घटाद्यवच्छिन्नचैतन्याचा आवरणभंग आणि प्रकाश असतोच. शिवाय, 'अहम्' या ज्ञानामध्येंहि चैतन्यप्रकाश असतोच. आणि तें चैतन्य वस्तुगत्या निर्धर्मक असतें. परंतु त्याचें ज्ञान व्यावहारिकाचें बाधक नसतें आणि प्रातिभासिकाचें बाधक असतें म्हणून दोन्ही लक्षणांवर असंभवदोष येतो. (६५) आतां शुद्धब्रह्मधीशब्दानें निर्धर्मकत्वविशिष्टाचें ज्ञान किंवा निर्धर्मकत्वानें उपलक्षिताचें ज्ञान विवक्षित धरलें तर अखण्डार्थतेची हानि होणार. कारण, विशेषणवैशिष्टय किंवा उपलक्षणोपलक्षितधर्मान्तरवैशिष्टय त्या ज्ञानाचा विषय असल्यामुळें अखण्डार्थतेची हानि होणार. (६६) दुसरें असें कीं, त्या ज्ञानामध्यें प्रकारतया भासणारा जो निर्धर्मकत्व किंवा द्वितीयाभाव इत्यादि धर्म त्याला तात्त्विकत्व मानण्याची आपत्ति तुमच्यावर येईल. (६७) वादी— कोणताहि दोष येत नाही. वस्तुगत्या जें निर्धर्मक त्याचेंच केवळ ज्ञान 'शुद्धब्रह्मधी' या शब्दानें आम्हांला विवक्षित आहे, विशिष्टाचें किंवा उपलक्षिताचें ज्ञान विवक्षित नाही. आतां केवल निर्धर्मकाचें ज्ञान तर भ्रमकाळीं नसतेंच. (६८) निर्धर्मकत्व किंवा द्वितीयाभाव हा केवळ शुद्धाचें ज्ञान होण्याचा उपाय आहे. निर्धर्मकत्वादिकांना त्या ज्ञानाची विषयता नाही. (६९) एवंच अखण्डार्थत्वाची हानि होत नाही किंवा निर्धर्मकत्वादिकांना तात्त्विकत्वाची आपत्ति पण येत नाही. कारण, त्या ज्ञानामध्यें ते प्रकारच नाहीत. (७०) आतां त्या ज्ञानाला निष्प्रकारता असली तरी त्याला भ्रम किंवा संशय यांची निवर्तकता जमते या मुद्याचें उपपादन पूर्वी केलेंच आहे. शुद्धस्वरूपविषयकज्ञान व्यावृत्ताकार असल्यानें तें संशयादिनिवर्तक असतें असें पूर्वी सांगितलें आहे. याप्रमाणें सत्तेचें त्रैविध्य सिद्ध झालें.

(७१) एकूण या प्रथमपरिच्छेदांत केलेल्या सर्व विवेचनावरून जगताचें उपादान अज्ञान असल्यानें जगत् मिथ्या आहे हें सिद्ध झालें.

(७२) तें असें— दृश्यत्व म्ह० दृश्यत्व, जडत्व, इत्यादि पूर्वोक्त हेतु उपाधि, बाध आणि सत्प्रतिपक्ष या दोषांनीं रहित आहे, विपक्षबाध म्ह० जगताला मिथ्यात्व न मानण्याला बाधक असलेला तर्क आणि 'अद्वितीयम्' इत्यादि आगम यांची त्या दृश्यत्वादि हेतूला व्यपेक्षा आहे म्ह० साहित्य आहे म्ह० त्याला या दोघांचा आधार आहे, म्हणून अंबरादिकाचें म्ह० गगन, वायु इत्यादि अखिल जगताचें मिथ्यात्व सिद्ध होण्याला तो दृश्यत्वादि हेतु अत्यंत दृढ असें अनुमानरूप प्रमाण आहे ही गोष्ट सिद्ध झाली.

(७३) यावरून असें लक्षांत येईल कीं, सर्व दृश्यप्रपंच मिथ्या असल्यामुळें जगताहून भिन्न असा जो ब्रह्मरूप अखण्डपदार्थ त्याचें प्रतिपादन करणारें वेदान्तवाक्य परतत्त्वाचें ज्ञान करून देणारें आहे, (७४) आणि सखण्डपदार्थविषयक म्ह० विशेषणविशेष्यादिविभाग ज्यांच्यामध्यें आहे अशा गगनादिपदार्थांचें किंवा जीवेश्वरांचें विवेचन करणारीं सर्व वेदवाक्यें अतत्त्वाचेंच ज्ञान करून देणारीं आहेत.

(७५) आतां पुन्हां सिंहावलोकनन्यायानें सत्तात्रैविध्याच्या विवेचनाविषयीं इतकेंच सांगावयाचें कीं, निष्प्रकारकज्ञानबाध्यत्व इत्यादि व्यावहारिकाचें जें

व्यवहितभ्रमविषये प्रातिभासिके व्यावहारिकलक्षणमतिव्याप्तम्, (७६) प्रातिभासिकलक्षणं चाव्याप्तम्, (७७) तथापि करणसंसर्गिदोषप्रयुक्तत्वं तदसंसर्गिदोषप्रयुक्तत्वं च तयोर्लक्षणं निरवद्यम्।

इति सत्तात्रैविध्योपपत्तिः।

(७८) अविद्यातत्कार्यात्मकनिबिडबन्धव्यपगमे
यमद्वैतं सत्यं प्रततपरमानन्दममृतम्।
भजन्ते भूमानं भवभयभिदं भव्यमतयो
नमस्तस्मै नित्यं निखिलनिगमेशाय हरये ॥

(७९) अनादिसुखरूपता निखिलदृश्यनिर्मुक्तता
निरन्तरमनन्तता स्फुरणरूपता च स्वतः।
त्रिकालपरमार्थता त्रिविधभेदशून्यात्मता
मम श्रुतिशतार्पिता तदहमस्मि पूर्णो हरिः ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यश्रीविश्वेश्वरसरस्वतीश्रीचरणशिष्यश्रीमधुसूदनसरस्वती-
विरचितायामद्वैतसिद्धौ सपरिकरप्रपञ्चमिथ्यात्वनिरूपणं नाम
प्रथमः परिच्छेदः।



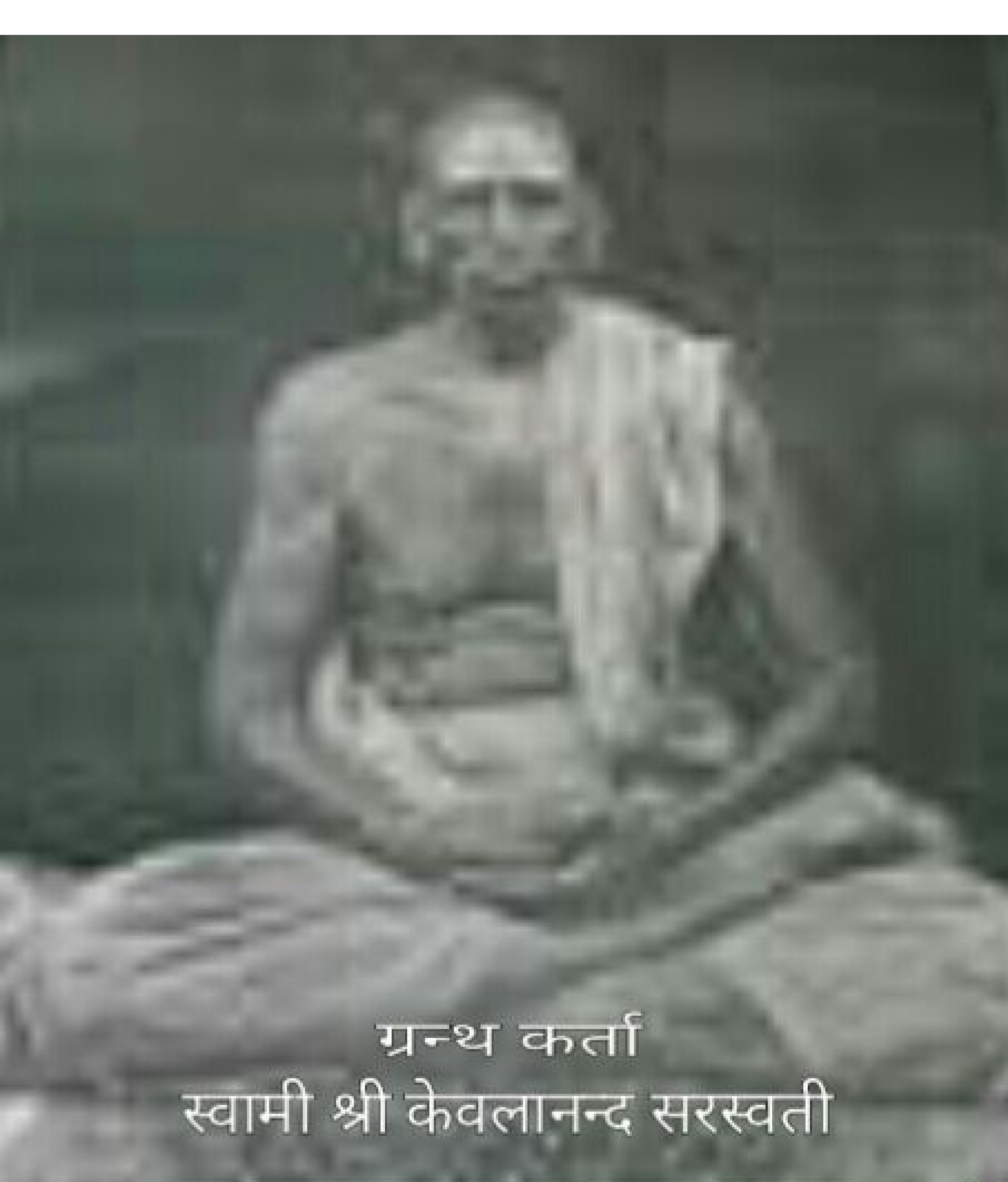
लक्षण सांगितलें त्याची ब्रह्मज्ञानाशीं अव्यवहित अशा प्राक्कालीं असलेल्या भ्रमाच्या प्रातिभासिक विषयावर अतिव्याप्ति येते. कारण, तो प्रातिभासिक असूनहि निष्प्रकारक अशा ब्रह्मज्ञानानें बाध्य आहे. (७६) तसेंच सप्रकारकज्ञानबाध्यत्व इत्यादि जें प्रातिभासिकाचें लक्षण सांगितलें त्याची ब्रह्मज्ञानाशीं अव्यवहित अशा प्राक्कालीं असलेल्या भ्रमाच्या प्रातिभासिक विषयावर अव्याप्ति येते. कारण, त्या प्रातिभासिकाचा विषय सप्रकारकज्ञानानें बाध्य नाही. हें जरी खरें आहे, (७७) तरी करणसंसर्गिदोषप्रयुक्तत्व असें प्रातिभासिकाचें आणि तदसंसर्गिदोषप्रयुक्तत्व म्ह० करणासंसर्गिदोषप्रयुक्तत्व असें व्यावहारिकाचें लक्षण धरावें. म्हणजे तें निरवद्य म्ह० निर्दोष असें लक्षण होईल. करण म्ह० चक्षुरादि इन्द्रिय, व्याप्तिज्ञान इत्यादि ज्ञानकरण, तत्संसर्गि म्ह० त्याच्याशीं संबद्ध असा जो पित्तादि दोष तत्प्रयुक्तत्व. एवंच मूलाविद्याभिन्न-दोषप्रयुक्त जो ज्ञानविषय तो प्रातिभासिक होय, आणि करणासंसर्गिदोषप्रयुक्त म्ह० मूलाविद्याप्रयुक्त जो ज्ञान-विषय असेल तो व्यावहारिक होय असें समजावें.

(७८) ज्यांची मति भव्य म्ह० कामक्रोधादिविकारांनीं रहित असल्यानें अत्यंत थोर आहे असे सज्जन, अविद्या आणि अविद्याकार्य या स्वरूपाचा जो अत्यंत गुंतागुंतीचा बन्ध त्याचा व्यपगम म्ह० पूर्ण निरास होण्याकरितां अद्वितीय, सत्य, प्रतत म्ह० विभु, परमानंदरूप, अमृत म्ह० अविनाशि म्ह० सर्वविकाररहित, भूमरूप म्ह० सर्वात्मक, आणि संसारभयाचा भेद करणाऱ्या अशा ज्या श्रीहरीचें भजन करतात त्या सर्व निगमांचा ईश असलेल्या श्रीहरीला माझा नित्य नमस्कार असो.

(७९) अनादि अनंत अशी परमानंदता, यच्चयावत् दृश्यानें रहितता, अखंड अनन्तत्व म्ह० चतुर्विध अभावाची अप्रतियोगिता, स्वतःप्रकाशरूपता, तिन्ही काळीं परमार्थता आणि स्वगत, सजातीय, विजातीय अशा त्रिविध भेदांनीं शून्यता शेंकडों श्रुतींनीं ज्या अर्थी मला अर्पण केली आहे म्ह० माझें स्वरूप म्हणून वर्णन केली आहे त्या अर्थीं मी परिपूर्ण हरिच आहें.

येथें प्रपंचाच्या सांगोपांग मिथ्यात्वाचें
निरूपण करणारा पहिला परिच्छेद
पूर्ण झाला.





अद्वैतसिद्धि आविष्कार